TRATADO DE LA DIVINA PREDESTINACIÓN

Francisco Suárez

TRACTATUS DE DIVINA PRAEDESTINATIONE

Francisci Suarez

Edición bilingüe Latín-Español

2026

CC BY-NC-SA 4.0

Raúl Acebes Cornejo

2026 ESPAÑA

PREVIO

El *Tractatus de Divina Praedestinatione et Reprobatione* de Francisco Suárez (1548-1617) constituye uno de los tratados más importantes y debatidos de su producción teológica. Forma parte del extenso comentario a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino, concretamente del segundo tractatus del conjunto dedicado a *De Deo uno et trino*. Publicado originalmente en 1606, este texto aborda con profundidad escolástica las cuestiones centrales de la predestinación, la reprobación, la gracia divina y el libre albedrío, ofreciendo una solución original dentro del marco de la controversia *De Auxiliis*.

La presente edición bilingüe latín-castellano se basa en el Tomo I de la *Opera Omnia* de Suárez, editada en París en 1856 por Apud Ludovicum Vivès bajo la dirección inicial de A.D. M. André, Canónigo de La Rochelle, y completada por Charles Berton. Esta monumental recopilación en 26 volúmenes se apoya directamente en la edición veneciana anterior (*Venetiis*, Ex Typographia Balleoniana / Apud Sebastianum Coleti, 1740-1751, en 23 volúmenes, a veces encuadernados en 19), una de las primeras grandes colecciones sistemáticas de la obra suareciana tras su muerte. Ambas ediciones —la veneciana del siglo XVIII y la parisina del XIX— representan hitos en la transmisión del pensamiento de Suárez, garantizando la accesibilidad de textos que, de otro modo, permanecerían dispersos en ediciones sueltas del siglo XVII.

Francisco Suárez, jesuita granadino conocido como el *Doctor Eximius*, ocupa un lugar privilegiado entre los grandes teólogos de la Segunda Escolástica o Escolástica Barroca. Su influencia superó ampliamente los límites de la Compañía de Jesús y de la teología católica. Durante todo el siglo XVII, sus obras principales —especialmente las *Disputationes Metaphysicae* (1597), el *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1612) y sus comentarios teológicos— conocieron múltiples ediciones en los principales centros editoriales europeos: Coimbra, Lisboa, Lyon, Venecia, Colonia, Maguncia, Amberes, París y otras ciudades. Esta extraordinaria difusión contrasta con la de muchos de sus contemporáneos y pone de manifiesto su estatura intelectual.

Comparado con Luis de Molina, Suárez comparte la preocupación por conciliar gracia y libertad, pero su enfoque es más amplio y metafísico. Mientras Molina desarrolla la teoría de la *scientia media*, Suárez construye un sistema coherente que integra la predestinación dentro de una visión global de la providencia divina. Frente a Gabriel Vázquez, otro jesuita coetáneo de gran sistematicidad, Suárez destaca por su originalidad y por su capacidad de diálogo con distintas tradiciones sin abandonar el tomismo. Roberto Belarmino, por su parte, sobresale en la teología controversial y

polémica contra el protestantismo; Suárez, en cambio, prefiere la construcción positiva y la profundidad especulativa en cuestiones tan delicadas como la predestinación y la reprobación.

Entre los dominicos, Domingo Báñez representa la línea tomista más estricta en la controversia *De Auxiliis*; Suárez, aunque jesuita, mantiene un respeto profundo por santo Tomás al tiempo que introduce innovaciones que lo acercan a la modernidad. Juan de Santo Tomás (João Poinsot), con su monumental *Cursus Theologicus*, ofrece una síntesis tomista de gran envergadura en el siglo XVII; sin embargo, Suárez logra una integración más audaz entre metafísica, teología y la problemática de la gracia y la predestinación, influyendo no solo en teólogos católicos, sino también en filósofos protestantes y en el nacimiento del derecho natural moderno.

Más adelante, en el siglo XVIII, figuras como Alfonso de Ligorio destacan en la teología moral práctica y pastoral. Suárez, por el contrario, se sitúa en la cumbre de la especulación metafísica y teológica, sentando las bases sobre las que se construirá buena parte del pensamiento moderno. Su noción de ser (*ens ut ens*), su teoría de la distinción formal y su concepción de la providencia y la ley natural ejercieron una influencia decisiva en autores como Descartes, Leibniz y en la Escuela del Derecho Natural.

El *Tractatus de Divina Praedestinatione et Reprobatione* ilustra perfectamente estas características: combina el método escolástico de las *disputationes* con una claridad expositiva y una profundidad analítica que lo convierten en un modelo de teología filosófica. En un momento en que las cuestiones sobre la gracia y la predestinación generaban intensas controversias, Suárez ofrece una solución equilibrada y rigurosa que busca preservar tanto la soberanía divina como la libertad humana.

La presente edición bilingüe pretende facilitar el acceso a este texto capital a un público más amplio, respetando la lengua original latina —vehículo de la escolástica barroca— y ofreciendo una traducción al castellano moderno que preserve la precisión conceptual sin sacrificar la fluidez. Al hacerlo, rendimos homenaje a uno de los pensadores más influyentes de su época y de los siglos siguientes, cuya obra sigue interpelando a teólogos, filósofos e historiadores del pensamiento.

INDEX

PROOEMIUM

LIBRI PRIMI

DE PREDESTINATIONIS NATURA.

Cap. I. De necessitate praedestinationis.

ÍNDICE

PROEMIO…….10

LIBRO PRIMERO….11

DE LA NATURALEZA DE LA PREDESTINACIÓN

Cap. I. De la necesidad de la predestinación.

Cap. II. Praedestinationem esse actum immanentem et aeternum.
Cap. III. Praedestinationem esse actum liberum.
Cap. IV. De materia et obiecto praedestinationis.
Cap. V. De termino praedestinationis.
Cap. VI. De scientia absoluta, quae necessario antecedit praedestinationem.
Cap. VII. De necessitate praescientiae conditionatae ante praedestinationem.
Cap. VIII. Decretum gloriae esse primum actum in praedestinatione hominum.
Cap. IX. Idem decretum fuisse primum in praedestinatione angelorum.
Cap. X. Hoc decretum esse definitum quoad personas, et quoad gradus gloriae.
Cap. XI. Hoc decretum esse dilectionem et electionem praedestinationis.
Cap. XII. In eodem signo fuisse electos omnes praedestinatos.
Cap. XIII. De voluntate, qua Deus media praedestinatis praeparavit.
Cap. XIV. De voluntate, qua Deus exequitur praedestinationis effectus.
Cap. XV. An voluntas, qua Deus intendit et confert gloriam, diversas mutationes efficiat in praedestinato.
Cap. XVI. An in praedestinatione sit necessarius actus imperii distinctus a ceteris.
Cap. XVII. An praedestinatio sit actus intellectus vel voluntatis.
Cap. XVIII. De comparatione praedestinationis cum providentia.

Cap. II. Que la predestinación es un acto inmanente y eterno.
Cap. III. Que la predestinación es un acto libre.
Cap. IV. De la materia y objeto de la predestinación.
Cap. V. Del término de la predestinación.
Cap. VI. De la ciencia absoluta que precede necesariamente a la predestinación.
Cap. VII. De la necesidad de la presciencia condicionada antes de la predestinación.
Cap. VIII. Que el decreto de la gloria es el primer acto en la predestinación de los hombres.
Cap. IX. Que el mismo decreto fue el primero en la predestinación de los ángeles.
Cap. X. Que este decreto está definido en cuanto a las personas y en cuanto a los grados de gloria.
Cap. XI. Que este decreto es dilección y elección de la predestinación.
Cap. XII. Que en el mismo signo fueron elegidos todos los predestinados.
Cap. XIII. De la voluntad por la cual Dios preparó los medios a los predestinados.
Cap. XIV. De la voluntad por la cual Dios ejecuta los efectos de la predestinación.
Cap. XV. Si la voluntad por la cual Dios intenta y confiere la gloria produce diversas mutaciones en el predestinado.
Cap. XVI. Si en la predestinación es necesario un acto de imperio distinto de los demás.
Cap. XVII. Si la predestinación es acto del intelecto o de la voluntad.
Cap. XVIII. De la comparación de la predestinación con la providencia.
Cap. XIX. De la comparación de la predestinación con la gracia y la gobernación sobrenatural.
Cap. XX. De la comparación de la predestinación con el libro de la vida.

LIBRO SEGUNDO……...234

DE LAS CAUSAS DE LA PREDESTINACIÓN

Cap. XIX. De comparatione praedestinationis ad gratiam et supernaturalem gubernationem.
Cap. XX. De comparatione praedestinationis cum libro vitae.

LIBRI SECUNDI 230

DE CAUSIS PRAEDESTINATIONIS

Cap. I. De statu controversiae, et multiplici disputationis sensu.
Cap. II. De causis physicis praedestinationis quoad effectus.
Cap. III. An detur causa moralis quoad effectus ex parte praedestinati.
Cap. IV. An praecesserit aliqua praedestinati actio vitam hanc, quae sit praedestinationis ejus causa.
Cap. V. An ex meritis conditionatis sumi possit praedestinationis ratio. Hic de infantibus agitur.
Cap. VI. De causa meritoria ex bono liberi arbitrii usu.
Cap. VII. De causa dispositiva ex morali usu liberi arbitrii.
Cap. VIII. Patrum sententia, et praecipue Graecorum de causa praedestinationis ex naturae operibus.
Cap. IX. Objectio contra superiorem resolutionem.
Cap. X. Quod bonum opus morale non possit esse, nisi ex praedestinatione et gratia, tripliciter refertur et confutatur.
Cap. XI. Quarto modo idem assertum refertur.

Cap. I. Del estado de la controversia y del múltiple sentido de la disputa.
Cap. II. De las causas físicas de la predestinación en cuanto a los efectos.
Cap. III. Si se da causa moral en cuanto a los efectos de parte del predestinado.
Cap. IV. Si precedió alguna acción del predestinado a esta vida, que sea causa de su predestinación.
Cap. V. Si de méritos condicionados puede tomarse la razón de la predestinación. Aquí se trata de los niños.
Cap. VI. De la causa meritoria por el buen uso del libre arbitrio.
Cap. VII. De la causa dispositiva por el uso moral del libre arbitrio.
Cap. VIII. Sentencia de los Padres, y especialmente de los griegos, sobre la causa de la predestinación por las obras de la naturaleza.
Cap. IX. Objeción contra la resolución anterior.
Cap. X. Que el buen obra moral no puede ser, sino por la predestinación y la gracia, se refiere y se confuta de tres modos.
Cap. XI. De un cuarto modo se refiere el mismo aserto.
Cap. XII. La verdadera sentencia contraria se prueba por la Escritura.
Cap. XIII. La misma sentencia se fortalece con la autoridad de los Concilios.
Cap. XIV. Con la autoridad de los Padres se corrobora la misma sentencia.
Cap. XV. Con la razón se comprueba la misma sentencia.
Cap. XVI. La misma sentencia se demuestra por los inconvenientes.
Cap. XVII. Se responde a los fundamentos de la sentencia contraria puestos en el capítulo décimo.
Cap. XVIII. Se responde a la objeción propuesta en el capítulo noveno.
Cap. XIX. El buen obra moral de virtud adquirida, aunque sea efectuada por gracia extrínseca, no es causa propia de la predestinación.
Cap. XX. La obra sobrenatural procedente de la gracia no es causa de la predestinación en cuanto a todos los efectos.

Cap. XII. Vera sententia contraria ex Scriptura probatur.
Cap. XIII. Eadem sententia Conciliorum auctoritate fulcitur.
Cap. XIV. Auctoritate Patrum eadem sententia corroboratur.
Cap. XV. Ratione comprobatur eadem sententia.
Cap. XVI. Eadem sententia demonstratur ex incommodis.
Cap. XVII. Respondetur fundamentis contrariae sententiae positis, capite decimo.
Cap. XVIII. Respondetur objectioni, capite nono proposita.
Cap. XIX. Bonum opus morale acquisitae virtutis, licet a gratia extrinseca efficiatur, non est causa propria praedestinationis.
Cap. XX. Supernaturale opus ex gratia procedens non est causa praedestinationis quoad omnes effectus.
Cap. XXI. An Christus, vel unus homo purus, queat esse causa praedestinationis alterius quoad omnes effectus.
Cap. XXII. Possit-ne dari causa praedestinationis ex parte actus divinae voluntatis.
Cap. XXIII. An ex parte praedestinati detur causa praedestinationis secundum se.
Cap. XXIV. Potuerit-ne homo purus, vel Christus mereri aliis praedestinationem quoad liberam determinationem electionis divinae.
Cap. XXV. Deturne aliqua causa, vel ratio electionis

Cap. XXI. Si Cristo, o un hombre puro, puede ser causa de la predestinación de otro en cuanto a todos los efectos.
Cap. XXII. Si puede darse causa de la predestinación de parte del acto de la voluntad divina.
Cap. XXIII. Si de parte del predestinado se da causa de la predestinación según sí misma.
Cap. XXIV. Si un hombre puro, o Cristo, pudo merecer a otros la predestinación en cuanto a la libre determinación de la elección divina.
Cap. XXV. Si se da alguna causa o razón de la elección de los predestinados de parte de Dios.

LIBRO TERCERO……592

SOBRE LOS EFECTOS DE LA PREDESTINACIÓN Y SU CONCORDIA CON LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

Cap. I. Si la predestinación tiene algunos efectos.
Cap. II. Qué condiciones se requieren para que algún beneficio sea efecto de la predestinación.
Cap. III. Si la gloria y la perseverancia son efectos de la predestinación.
Cap. IV. Si la gracia santificante es efecto de la predestinación.
Cap. V. Si los méritos del predestinado son efectos de la predestinación.
Cap. VI. Qué auxilios prevenientes son efectos de la predestinación.
Cap. VII. De qué modo los bienes naturales son efectos de la predestinación.
Cap. VIII. En qué sentido el mal y su permisión son efectos de la predestinación.
Cap. IX. La predestinación no introduce necesidad en la justificación.
Cap. X. La predestinación no introduce necesidad en el obrar bien.

LIBRO CUARTO……..673

praedestinatorum ex parte Dei.

LIBER TERTIUS

DE PRAEDESTINATIONIS EFFECTIBUS, EORUMQUE CONCORDIA CUM ARBITRII LIBERTATE

Cap. I. Habeat-ne praedestinatio aliquos effectus.
Cap. II. Quae conditiones requirantur, ut aliquod beneficium sit effectus praedestinationis.
Cap. III. Sit-ne gloria, et perseverantia praedestinationis effectus.
Cap. IV. An gratia sanctificans sit effectus praedestinationis.
Cap. V. Sint-ne merita praedestinati effectus praedestinationis.
Cap. VI. Quae auxilia praevenientia sint effectus praedestinationis.
Cap. VII. Quomodo naturalia bona praedestinationis effectus existant.
Cap. VIII. Malum, permissioque eius qua ratione praedestinationis sit effectus.
Cap. IX. Praedestinationem non inducere necessitatem iustificationis.
Cap. X. Praedestinationem non inducere necessitatem bene operandi.

LIBER QUARTUS 672

DE SUPERNATURALI PROVIDENTIA DEI Circa aeternam salutem reproborum seu non electorum.

DE LA PROVIDENCIA SOBRENATURAL DE DIOS
Acerca de la salvación eterna de los reprobos o no elegidos.

Cap. I. Si Dios quiere salvar a todos.
Cap. II. Cómo es la voluntad de salvar a todos.
Cap. III. Si se dan a todos los adultos medios suficientes.
Cap. IV. Si se provee a todos los niños.

LIBRO QUINTO……..711

SOBRE LA REPROBACIÓN

Cap. I. Si existe la reprobación y qué es.
Cap. II. Si reside en el entendimiento o en la voluntad.
Cap. III. Si Dios quiere por sí mismo no hacer bienaventurados a algunos.
Cap. IV. De los actos del entendimiento y la voluntad de Dios respecto de los réprobos.
Cap. V. De que la reprobación negativa no tiene causa.
Cap. VI. De la causa de la reprobación positiva.
Cap. VII. De los efectos de la reprobación.
Cap. VIII. De la concordia de la reprobación con el libre albedrío

LIBRO SEXTO……..766

SOBRE ALGUNAS COMPARACIONES ENTRE PREDESTINADOS Y RÉPROBOS, O ENTRE LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN.

Cap. I. Si el predestinado recibe en esta vida dones de gracia mayores que el réprobo.
Cap. II. En qué se comparan la predestinación y la reprobación en cuanto a la certeza.
Cap. III. Si el número de los predestinados es mayor que el de los réprobos.

Cap. I. Utrum Deus velit omnes salvare.
Cap. II. Qualis sit voluntas salvandi omnes.
Cap. III. Utrum dentur omnibus adultis media sufficientia.
Cap. IV. An infantibus omnibus provideatur.

LIBRI QUINTI 710

DE REPROBATIONE

Cap. I. An sit, et quid sit reprobatio.
Cap. II. An sit in intellectu, vel voluntate.
Cap. III. An Deus ex se velit aliquos non beare.
Cap. IV. De actibus intellectus, et voluntatis Dei circa reprobos.
Cap. V. Reprobationis negativae non dari causam.
Cap. VI. De causa reprobationis positivae.
Cap. VII. De reprobationis effectibus.
Cap. VIII. De concordia reprobationis cum libero arbitrio.

LIBER SEXTUS. 766

DE NONNULLIS COMPARATIONIBUS INTER PRAEDESTINATOS ET REPROBOS, SEU INTER PRAEDESTINATIONEM ET REPROBATIONEM.

Cap. I. An praedestinati sint in hac vita certi de sua praedestinatione.
Cap. II. In certitudine comparantur praedestinatio et reprobatio.
Cap. III. Sitne maior numerus praedestinatorum quam reproborum.

Cap. IV. Se comparan con la entera providencia de Dios.

PROEMIO

Aunque la predestinación y la reprobación están tan unidas y de algún modo subordinadas entre sí, que apenas puede entenderse o explicarse perfectamente una sin la otra, y por esta causa suelen ser tratadas indistintamente por los Doctores, no obstante, por mayor claridad, hablaremos de cada una por separado y luego las compararemos entre sí.
Y así dividiremos esta obra en tres partes principales. La primera será sobre la Predestinación, porque es más noble que la reprobación y procede de la voluntad primaria de Dios, que es por sí misma intentada; por lo cual se compara con la reprobación de algún modo como el fin con los medios (pues todas las cosas son por los elegidos, incluso la permisión y procreación de los réprobos), y como el hábito con la privación. De donde es necesario que aquella primera parte sea más extensa que las demás, y por eso la distribuiremos en tres libros: en el primero disputaremos sobre la esencia de la predestinación, en el segundo sobre sus causas y en el tercero sobre sus efectos. Luego, para que se entienda mejor la justicia de la divina reprobación, interpondremos un cuarto libro, en el cual trataremos de la divina providencia sobrenatural con los hombres que Dios no predestina. El quinto libro explicará, pues, la reprobación. El sexto comparará la predestinación con la reprobación, para que en una resplandezca más la divina misericordia y en la otra la divina justicia. Y así abarcaremos toda la doctrina de este misterio en estos seis libros, según nuestra capacidad, con la ayuda de Dios.
Procuraremos, al exponerla, mantener aquel modo de decir y disputar que suele exigir el conocimiento exacto de una ciencia. Pues aunque este asunto de la

Cap. IV. Ad totam Dei providentiam comparantur.

PROOEMIUM

Quamvis praedestinatio et reprobatio ita sint coniunctae et aliquo modo subordinatae, ut vix possit una sine alia perfecte intelligi aut explicari, eamque ob causam soleant a Doctoribus promiscue tractari: nihilominus maioris claritatis gratia de unaquaque separatim dicemus, et deinde illas inter se comparabimus.

Atque ita hoc opus in tres praecipuas partes dividemus. Prima erit de Praedestinatione, quia nobilior est reprobatione, et ex primaria Dei voluntate est per se intenta; unde ad reprobationem quodammodo, ut finis ad media (omnia enim propter electos, etiam reproborum permissio et procreatio), et ut habitus ad privationem comparatur. Unde necesse est illam primam partem ceteris esse copiosiorem, ideoque in tres libros illam distribuemus, atque in primo de praedestinationis essentia, in secundo de illius causis, in tertio vero de eiusdem effectibus disputabimus. Deinde, ut divinae reprobationis iustitia melius intelligatur, quartum interponemus librum, in quo de divina providentia supernaturali cum hominibus, quos Deus non praedestinat, disseremus. Quintus ergo liber reprobationem explicabit. Sextus vero praedestinationem cum reprobatione conferet, ut in altera divina misericordia, in altera vero divina iustitia magis elucescat. Atque ita totam huius mysterii doctrinam his sex libris, pro captu nostro, Deo bene iuvante, comprehendemus.

Curabimusque in illa tradenda eam dicendi ac disputandi rationem tenere, quam solet exacta scientiae cognitio postulare. Nam licet hoc praedestinationis negotium abditissimum sit, solaque fide teneatur, atque humanam scientiam transcendat: tamen suppositis fidei principiis conandum nobis est in eo

predestinación sea muy oculto, se mantenga solo por la fe y trascienda la ciencia humana, sin embargo, supuestos los principios de la fe, debemos esforzarnos en observar en su explicación el método científico, para que podamos investigar algo de tan gran misterio con mayor comodidad. No escrutando ciertamente los divinos consejos, como si pudieran ser comprendidos por el ingenio humano, sino venerando más bien la alteza de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios, y recibiendo con admiración sus juicios inescrutables, y, supuesta esta fe, investigando con la divina gracia alguna razón e inteligencia de este misterio.

LIBRO PRIMERO

DE LA NECESIDAD Y NATURALEZA DE LA PREDESTINACIÓN

En este primer libro, explicada primero la significación de la voz y tratada la cuestión de si existe la predestinación, indagaremos qué es ella, o qué esencia o razón formal tiene. Porque en verdad (como veremos) la predestinación consiste en un acto o actos de la mente divina (comprendiendo bajo mente el intelecto y la voluntad), y todo acto de la mente tiene un objeto o materia alrededor de la cual versa; por eso, consecuentemente, veremos qué clase de acto es la predestinación, en qué materia versa, si comprende actos del intelecto y de la voluntad, cuáles son estos, y en cuáles de ellos se pone principalmente la razón de la predestinación. Todas estas cosas las comprenderemos en este primer libro.

LIBRO PRIMERO

ES NECESARIO PONER EN DIOS LA PREDESTINACIÓN

explicando scientiae methodum observare, ut commodius de tanto mysterio aliquid investigare possimus. Non quidem divina consilia perscrutando, ac si ab humano ingenio possint comprehendi: sed venerando potius altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae Dei, et inscrutabilia eius iudicia cum admiratione suscipiendo, et hac fide supposita, rationem aliquam et intelligentiam huius mysterii cum divina gratia investigando.

LIBER PRIMUS

DE PRAEDESTINATIONIS NECESSITATE AC NATURA

In hoc primo libro, explicata prius significatione vocis et tractata quaestione an sit praedestinatio, quid illa sit quamve essentiam vel rationem formalem habeat, inquiremus. Quia vero (ut videbimus) praedestinatio in actu vel actibus mentis divinae consistit (sub mente intellectum et voluntatem comprehendendo), et omnis actus mentis habet obiectum seu materiam circa quam versatur; ideo consequenter videbimus qualis actus praedestinatio sit, et in qua materia versetur, et an actus intellectus et voluntatis comprehendat, et quinam illi sint, et in quibus illorum principalius ratio praedestinationis posita sit. Quae omnia in hoc primo libro comprehendemus.

CAPUT I.

NECESSARIUM ESSE IN DEO PRAEDESTINATIONEM PONERE.

1.Non defuerunt qui praedestinationem in Deo esse negaverint, ut colligitur ex Prospero in responsione ad obiectiones

1. No han faltado quienes negaron que la predestinación exista en Dios, como se colige de Próspero en la respuesta a las objeciones de los galos, capítulo primero, y de Agustín, libro segundo *del Bien de la perseverancia*, capítulo 14. Pensaban, en efecto, que la predestinación no es otra cosa que el hado, con cuya admisión se suprime la libertad del arbitrio.

2. No obstante, es cierto de fe que la predestinación conviene a Dios. Así lo enseñan los citados Padres, y lo supone el Concilio de Trento, Sesión 6, cap. 12 y canon 16, en cuanto define que nadie puede estar cierto de su predestinación si no le es revelado especialmente. Y se convence por Pablo en Rom. 8 y 9, 1 Cor. 2 y Efes. 1, en cuyos lugares atribuye a Dios la predestinación bajo esta misma voz y bajo otros nombres de elección, propósito y presciencia. Lo mismo se tiene de muchos otros lugares que después recordaré.

3**. Se explica la voz *predestinación*.** — La razón de la cosa misma constará por lo que se dirá; ahora solo se declara por la significación de la voz. La voz *praedestinatio* está compuesta del verbo *destino*, que entre los latinos tiene varias significaciones. Sin embargo, dos o tres son las principales para la cosa presente. A veces significa *enviar*, a veces *designar para algún oficio*, y con más frecuencia *proponer en el ánimo y establecer*. Y ciertamente Santo Tomás, 1 p., q. 23, art. 4, a quien sigue Durando en 1, d. 41, q. 4, deriva el nombre de predestinación de la primera significación. Pero Alejandro de Hales, 4 p., q. 28, memb. 1, y otros estiman más bien que debe tomarse de la última. Sin embargo, en la realidad no puede haber diversidad, porque la predestinación no significa la misión o transmisión exterior a la vida eterna, como todos reconocen, y se toma de Pablo en Rom. 8, donde distingue la predestinación de la glorificación y de aquellas acciones por las cuales el hombre es transmitido en realidad y exteriormente (por así decirlo) a la vida eterna, como son la vocación y la santificación. Luego, aunque la predestinación signifique transmisión, no obstante no en la realidad ejercida, sino concebida

Gallorum, capite primo, et ex Augustino, libro secundo *de Bono perseverantiae*, capite 14. Putabant enim praedestinationem nihil aliud esse quam fatum, quo posito libertas arbitrii tollitur.

2. Nihilominus certum de fide est praedestinationem Deo convenire. Ita docent praedicti Patres, et supponit Tridentinum, Sess. 6, cap. 12 et canon 16, quatenus definit neminem posse esse certum de sua praedestinatione nisi ei specialiter reveletur. Et convincitur ex Paulo ad Rom. 8 et 9, 1 ad Cor. 2 et ad Ephes. 1, quibus locis praedestinationem sub hac eadem voce Deo attribuit et sub aliis nominibus electionis, propositi, praescientiae. Idem habetur ex multis aliis locis, quae postea commemorabo.

3. Vox praedestinationis exponitur. — Ratio ex re ipsa constabit ex dicendis; nunc solum declaratur ex vocis significatione. Vox enim *praedestinatio* composita est a verbo *destino*, quod apud Latinos varias habet significationes. Duae tamen vel tres sunt praecipuae ad rem praesentem. Aliquando enim significat *mittere*, aliquando *designare ad aliquod munus*, saepius vero *animo proponere et statuere*. Et quidem divus Thomas, 1 p., q. 23, art. 4, quem sequitur Durandus 1, d. 41, q. 4, praedestinationis nomen a prima significatione derivat. At vero Alexander Alensis, 4 p., q. 28, memb. 1, et alii potius existimant sumendam esse ex ultima. Tamen in re non potest esse diversitas, quia praedestinatio non significat exteriorem missionem seu transmissionem in vitam aeternam, ut omnes fatentur, et sumitur ex Paulo ad Rom. 8, ubi praedestinationem a glorificatione distinguit et ab illis actionibus per quas homo re ipsa et exterius (ut sic dicam) transmittitur in vitam aeternam, ut sunt vocatio et sanctificatio. Ergo etiam si praedestinatio transmissionem significet, non tamen in re exercitam, sed mente conceptam, ut etiam divus Thomas notavit, articulo secundo ad

en la mente, como también notó Santo Tomás en el artículo segundo, ad 2.

4. Si existe la predestinación. — De aquí, pues, consta evidentemente que existe en Dios la predestinación, porque muchos son los que por virtud y auxilio divino son transferidos a la vida eterna: es necesario, sin embargo, que esto se haga por la voluntad, presciencia y providencia de Dios; luego precede en Dios la razón o concepción y voluntad de aquella transmisión que se hace en el tiempo: aquella, pues, se significa con el nombre de predestinación. Pues para significar esto, al verbo *destino* se añadió la partícula *prae*. Acerca de la cual debe advertirse brevemente que puede significar o solo la antecedencia de la eternidad al tiempo, o también algún orden o prioridad de razón entre los mismos actos de la ciencia y voluntad divina. Y de este segundo modo se toma por muchos teólogos cuando tratan de la predestinación, y rectamente, según estimo. Sin embargo, en este sentido no es cosa perteneciente a la fe, al menos claramente definida, que se dé tal modo de predestinación. Tanto porque esta división de signos en la mente divina y de prioridad o de orden de razón entre actos de la voluntad y del intelecto no pertenece a los dogmas de fe, sino a la disputación meramente teológica; como también porque en este sentido algunos católicos entendieron que no se da en Dios predestinación absoluta o preparación de la gracia o de la gloria respecto de algún hombre antes de la presciencia absoluta de los actos futuros o de la futura cooperación del libre arbitrio. O al menos que Dios no tuvo tal modo de propósito o predestinación respecto de todos los que en el tiempo se salvan. Opiniones que hasta ahora no han sido condenadas por la Iglesia ni merecen censura o nota alguna, aunque sean falsas, como después veremos.

5. Por tanto, para que la aserción tenga certeza de fe, debe tomarse la partícula *prae* de modo que signifique solo la antecedencia de la eternidad al tiempo; en este sentido procede óptimamente la razón aducida, y es no solo cierta, sino también evidente, supuestos los dogmas sobre la glorificación de los justos. Y así

explicó expresamente aquella partícula Alejandro de Hales en el lugar citado, artículo primero; y lo mismo significó Durando en 1, dist. 40, q. 1, diciendo que la razón de destinación al fin sobrenatural preexiste en Dios antes de que las cosas se hagan, y por esta antecedencia a la cosa misma se llama predestinación, lo cual tomó de Santo Tomás, artículo primero.
Solo, pues, bajo esta significación y razón general queda ahora cierto que existe en Dios la predestinación.

6. Solo Dios puede predestinar. — Más aún, como rectamente anotó Durando, de aquí también se concluye que la predestinación, tal como ahora hablamos de ella, solo puede convenir a Dios. Pues la predestinación significa la razón de orden o de transmisión infalible de la criatura racional a la vida eterna: solo Dios, en cambio, puede ordenar de este modo una cosa creada a un fin, tanto por la excelencia de aquel fin como también por la infalible y eficaz preordenación, que exige infinita sabiduría y omnipotencia de Dios. Luego la predestinación está en Dios y solo a Él puede convenir.

CAPÍTULO II

SI LA PREDESTINACIÓN ES ACTO INMANENTE QUE CONVIENE A DIOS DESDE LA ETERNIDAD

1.La razón de dudar puede ser porque la predestinación es definida por Agustín como «presciencia y preparación de los beneficios de Dios», etc. (*De bono perseverantiae*, capítulo 14). Y aunque la presciencia sea eterna, sin embargo la preparación, por la cual se completa la razón de la predestinación, parece ser temporal. La menor se prueba en cuanto a la parte posterior, porque el artífice que delibera sobre hacer un edificio no se dice que prepara para hacer el edificio hasta que comienza a reunir la materia de la que ha de construirse, y el rey no se dice que prepara para la guerra hasta que reúne dinero, compra armas y convoca soldados; luego, de modo semejante, Dios no se dice

4. Praedestinatio an sit. — Hinc ergo evidenter constat esse in Deo praedestinationem, quia multi sunt qui divina virtute et auxilio transferuntur in vitam aeternam: necesse est autem ut hoc fiat ex voluntate, praescientia et providentia Dei; ergo praecedit in Deo ratio seu conceptio ac voluntas illius transmissionis quae in tempore fit: illa autem significatur nomine praedestinationis. Nam ad hoc significandum verbo *destino* addita est particula *prae*. Circa quam est breviter advertendum posse significare vel solam antecessionem aeternitatis ad tempus, vel etiam ordinem aliquem seu prioritatem rationis inter ipsos actus divinae scientiae et voluntatis. Et hoc posteriori modo sumitur a multis theologis cum de praedestinatione tractant, et recte, ut existimo. Tamen in hoc sensu non est res pertinens ad fidem, saltem aperte definitam, quod detur talis praedestinationis modus. Tum quia haec divisio signorum in divina mente et prioritatis seu ordinis rationis inter actus voluntatis et intellectus non pertinet ad dogmata fidei, sed ad disputationem mere theologicam; tum etiam quia in hoc sensu aliqui catholici intellexerunt non dari in Deo absolutam praedestinationem seu praeparationem gratiae vel gloriae respectu alicuius hominis ante praescientiam absolutam futurorum actuum seu futurae cooperationis liberi arbitrii. Vel saltem non habuisse Deum talem modum propositi seu praedestinationis circa omnes qui in tempore salvantur. Quae opiniones hactenus non sunt ab Ecclesia damnatae nec censuram aliquam aut notam merentur, licet falsae sint, ut postea videbimus.

5. Igitur ut assertio posita fidei certitudinem habeat, sumenda est particula *prae* ut dicat solum antecessionem aeternitatis ad tempus, quo sensu procedit optime ratio facta, estque non solum certa, sed etiam evidens, suppositis dogmatibus de glorificatione iustorum. Et ita expresse illam particulam explicuit Alensis, loco citato, articulo primo; idemque

significavit Durandus 1, dist. 40, q. 1, dicens rationem destinationis in finem supernaturalem praeexistere in Deo antequam res fiant, et propter hanc antecessionem ad rem ipsam vocari praedestinationem, quod sumpsit ex D. Thoma, articulo primo.
Solum ergo sub hac significatione et generali ratione certum nunc relinquitur in Deo esse praedestinationem.

6. Deus solus praedestinare potest. — Imo, ut recte adnotavit Durandus, hinc etiam concluditur praedestinationem, ut nunc de illa loquimur, soli Deo posse convenire. Nam praedestinatio significat rationem ordinis seu transmissionis infallibilis creaturae rationalis in vitam aeternam: solus autem Deus potest ordinare hoc modo rem creatam in finem, tum propter excellentiam illius finis, tum etiam propter infallibilem et efficacem praeordinationem, quae postulat infinitam sapientiam et omnipotentiam Dei. Ergo praedestinatio et in Deo est et soli illi convenire potest.

CAPUT II.

SITNE PRAEDESTINATIO ACTUS IMMANENS EX AETERNITATE DEO CONVENIENS.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia praedestinatio definitur ab Augustino quod sit «praescientia et praeparatio beneficiorum Dei», etc. (*De bono perseverantiae*, capite decimo quarto). Et quamvis praescientia sit aeterna, tamen praeparatio, per quam ratio praedestinationis completur, videtur esse temporalis. Minor quoad posteriorem partem probatur, quia artifex qui deliberat de aedificio faciendo non dicitur praeparare ad aedificium faciendum donec materiam ex qua conficiendum est congregare incipiat, et rex non dicitur praeparare ad bellum donec pecuniam congreget, arma emat, convocet milites; ergo similiter Deus non dicitur praeparare

que prepara beneficios a los hombres hasta que comienza a conferírselos; luego la preparación, y por consiguiente también la predestinación, no dice solo un acto inmanente y eterno, sino que involucra también algo externo y temporal.

2. Primera aserción. — Debe decirse en primer lugar: la predestinación es un acto inmanente en Dios, que denomina intrínsecamente al que predestina, y extrínsecamente denomina predestinado a la cosa alrededor de la cual versa.
Esta aserción es de Santo Tomás, en la citada cuestión 23, artículo 2, donde en este sentido defiende que la predestinación no pone nada en los predestinados, sino en el que predestina. Y ciertamente en cuanto a la primera parte, entiende que no pone nada formalmente en los predestinados, porque no es una forma de ellos que les inhiera: efectivamente, sin embargo, pone algo en ellos, como constará después al declarar los efectos de la predestinación. Queda, pues, que la predestinación está intrínsecamente en el mismo Dios que predestina: pues debe estar intrínsecamente en algo; luego, como no está en la cosa predestinada, es necesario que esté en Dios.
Dirás: la predestinación dice formalmente un respecto de razón, porque ni en Dios ni en otro está intrínsecamente. Respondo que la predestinación en sí es algo real, aunque no pueda ser concebida o explicada por nosotros sino por modo de respecto de razón. Pues verdaderamente y en la realidad Dios predestina y la misma predestinación es verdadera causa real de muchos efectos. Finalmente, en cuanto a esto, la misma razón tiene la predestinación que la voluntad y la presciencia de Dios en cuanto versan acerca de las criaturas. De donde también consta que la predestinación no puede estar en Dios sino como acto inmanente, como notó Santo Tomás en el citado artículo, ad 1: tanto porque la predestinación no significa algo por modo de acto primero, sino por modo de acto último y vital, como la presciencia, elección y cosas semejantes, según consta por la misma significación de la voz y por el sentido de todos; como también porque (como diré inmediatamente) la

hominibus beneficia donec illa conferre incipiat; ergo praeparatio, ac proinde etiam praedestinatio, non dicit actum solum immanentem et aeternum, sed involvit etiam externam et temporalem.

predestinación dice algo libre: nada, en cambio, se denomina libre en Dios sino aquello que le conviene por modo de acto inmanente; pues todos los demás atributos le convienen por necesidad.

2. Prima assertio. — Dicendum vero est primo: praedestinationem esse actum immanentem in Deo, quem praedestinantem denominat intrinsece, rem autem circa quam versatur extrinsece denominat praedestinatam.

Haec assertio est divi Thomae, dicta quaestione vigesima tertia, articulo secundo, ubi in hoc sensu defendit praedestinationem nihil ponere in praedestinatis, sed in praedestinante. Et quidem quoad priorem partem spectat, intelligit nihil ponere in praedestinatis formaliter, quia non est forma illorum eis inhaerens: effective autem aliquid ponit in illis, ut infra constabit declarando praedestinationis effectus. Relinquitur ergo praedestinationem esse intrinsece in ipso Deo praedestinante: nam in aliquo esse debet intrinsece; ergo cum non sit in re praedestinata, necesse est ut sit in Deo.

Dices: praedestinationem dicere de formali respectum rationis, quia nec in Deo nec in alio est intrinsece. Respondeo praedestinationem in se aliquid esse reale, licet a nobis concipi aut explicari non possit nisi per modum respectus rationis. Nam vere et in re Deus praedestinat et praedestinatio ipsa est vera causa realis plurium effectuum. Denique, quoad hoc eadem est ratio praedestinationis quae est voluntatis et praescientiae Dei, prout circa creaturas versantur. Unde etiam constat praedestinationem non posse esse in Deo nisi actum immanentem, ut notavit divus Thomas dicto articulo ad primum: tum quia praedestinatio non significat aliquid per modum actus primi, sed per modum actus ultimi et vitalis, sicut praescientia, electio et huiusmodi, ut ex ipsa vocis significatione et omnium sensu constat; tum etiam quia (ut statim dicam) praedestinatio dicit quid liberum: nihil autem denominatur liberum in Deo nisi id quod illi convenit per modum actus

3. Segunda aserción. — En segundo lugar debe decirse: la predestinación es un acto eterno y conviene a Dios desde la eternidad según toda su razón. Es cosa cierta, y se colige de aquel pasaje de Efesios 1: «Nos eligió en Él antes de la constitución del mundo», y añade después: «Quienes predestinó», ciertamente entonces cuando nos eligió. De donde añade después: «Predestinados según el propósito de Aquel que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad»; y a esto mismo alude Pablo en Romanos 8, diciendo: «Pues a los que conoció de antemano y predestinó», etc., y a estos predestinados inmediatamente los llama elegidos, diciendo: «¿Quién acusará contra los elegidos de Dios?». Es, pues, igualmente eterna la predestinación que la presciencia o la elección. Y así también en 1 Corintios 2: la Sabiduría encarnada se dice «predestinada antes de los siglos para nuestra gloria». En estos lugares todos los Padres reconocen que la predestinación es eterna, y Agustín en *De praedestinatione Sanctorum*, capítulo 10, y *De bono perseverantiae*, capítulo 14; Fulgencio, libro primero *ad Monimum*, caps. 12 y 13.

4. Razón de la aserción. — Se declara por razón a partir de lo dicho en el capítulo primero. Porque aquella partícula *prae* significa la antecedencia de la divina predestinación al efecto de ella, que es la transmisión a la gloria, la cual, mediante la gracia, se realiza en el tiempo. Aquella antecedencia, sin embargo, no puede ser por una duración finita, sino por la eternidad. La razón de esto es porque nada puede convenir a Dios desde el tiempo, aparte de las denominaciones extrínsecas o relaciones de razón que provienen de la efectiva realización o existencia de las criaturas. La predestinación, en cambio, no dice tal denominación, puesto que antecede a la existencia del efecto creado al que se refiere; luego es necesario que convenga a Dios antes del inicio del tiempo. De lo contrario, Dios se

immanentis; reliqua enim attributa omnia ex necessitate illi conveniunt.

3. Secunda assertio. — Secundo dicendum est: praedestinationem esse actum aeternum et secundum totam rationem suam ex aeternitate convenire Deo. Est res certa, colligiturque ex illo ad Ephesios primo: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem», et subdit inferius: «Qui praedestinavit nos», utique tunc quando nos elegit. Unde subdit inferius: «Praedestinati secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae»; et ad hoc ipsum alludit Paulus ad Romanos octavo, dicens: «Nam quos praescivit et praedestinavit», etc., et hos praedestinatos statim vocat electos, dicens: «Quis accusabit adversus electos Dei?». Est ergo aeque aeterna praedestinatio ac praescientia vel electio. Et sic etiam prima Corinthios secundo: Sapientia incarnata dicitur «praedestinata ante saecula in gloriam nostram». Quibus locis omnes Patres agnoscunt praedestinationem esse aeternam, et Augustinus *De praedestinatione Sanctorum*, capite decimo, et *De bono perseverantiae*, capite decimo quarto; Fulgentius, libro primo *ad Monimum*, cap. 12 et 13.

4. Ratio assertionis. — Ratione vero declaratur ex dictis, capite primo. Quia illa particula *prae* significat antecessionem divinae praedestinationis ad effectum eius, qui est transmissio in gloriam, quae, mediante gratia, in tempore fit. Illa autem antecessio non potest esse per durationem finitam, sed per aeternitatem. Cuius ratio est quia nihil potest convenire Deo ex tempore, praeter denominationes extrinsecas seu relationes rationis provenientes ex actuali effectione seu existentia creaturarum. Praedestinatio autem non dicit huiusmodi denominationem, cum antecedat existentiam effectus creati, ad quem dicit habitudinem: ergo necesse est ut conveniat Deo ante temporis initium. Alioqui mutaretur Deus, si nunc praedestinaret et non antea, cum mutaría si ahora predestinara y no antes, siendo así que el predestinar no le conviene por mutación de la criatura.

5. Objeción. — Se responde de dos maneras a la objeción. — Dirás: la predestinación es parte de la providencia; pero la providencia no es eterna, sino temporal, lo cual es claro porque la providencia es posterior a la creación, ya que provee a las cosas ya creadas, como dijo Nemesio en el libro *De la fábrica del hombre*, capítulo 42; y la creación es temporal, luego...

Respondo en primer lugar: sea lo que sea de la providencia en cuanto procura el bien a las cosas ya existentes, no obstante la predestinación, por razón de aquella antecedencia que indica la partícula *prae*, abstrae de la existencia de las cosas que son predestinadas, como óptimamente dijo Santo Tomás, artículo 2 ad 2, y por tanto es eterna.

En segundo lugar se dice: también la providencia, tomada formalmente, es eterna, como enseñó el mismo Santo Tomás, q. 22, art. 4 ad 2. Pues, aunque la ejecución de la providencia sea temporal (a la cual parece haber atendido Nemesio), sin embargo la voluntad y la razón existente en la mente de Dios, por la cual gobierna todas las cosas en el tiempo, es eterna, y esa se llama providencia.

6. Qué clase de preparación es la predestinación. — A la razón de dudar puesta al principio se responde que hay la misma equivocación en el verbo *preparar*. Pues hay una preparación exterior, cual suele ser o alguna disposición de la materia, o al menos la misma congregación remota de la materia, como suele ocurrir en la preparación humana para algún edificio; y tal preparación, en cuanto puede entenderse en alguna obra de Dios, es temporal, como prueba la razón aducida.

Puede aplicarse el ejemplo en la creación del hombre, pues antes de ella Dios de algún modo preparó la materia, formando el cuerpo del limo de la tierra, preparación que no fue menos temporal que la misma creación. Otra es la preparación meramente interna en la mente del gobernador o proveedor, como se dice que un hombre está preparado para responder cuando en su

praedestinare illi non conveniat ex mutatione creaturae.

5. Obiectio. — Bifariam obiectioni occuritur. — Dices: praedestinatio est pars providentiae; at providentia non est aeterna, sed temporalis, quod patet, quia providentia est posterior creatione, quia rebus iam creatis consulit, ut dixit Nemesius in libro *de Opificio hominis*, capite quadragesimo secundo; creatio autem temporalis est, ergo.

Respondeo primo: quidquid sit de providentia quatenus procurat bonum rebus iam existentibus, nihilominus praedestinationem, ratione illius antecessionis quam particula *prae* indicat, abstrahere ab existentia rerum quae praedestinantur, ut optime dixit D. Thomas, articulo 2 ad 2, ac proinde esse aeternam.

Secundo dicitur: etiam providentiam formaliter sumptam aeternam esse, ut idem D. Thomas docuit, q. 22, art. 4 ad 2. Nam, licet executio providentiae temporalis sit, ad quam videtur Nemesius respexisse, tamen voluntas et ratio existens in mente Dei, per quam in tempore omnia gubernat, aeterna est, et illa vocatur providentia.

6. Qualis praeparatio sit praedestinatio. — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur eandem aequivocationem esse in verbo *praeparandi*. Est enim praeparatio quaedam exterior, qualis esse solet vel dispositio aliqua materiae, vel saltem ipsiusmet materiae remotae congregatio, ut solet esse in humana praeparatione ad aedificium aliquod; et talis praeparatio, quatenus in aliquo Dei opere intelligi potest, temporalis est, ut probat ratio facta.

Potestque exemplum adhiberi in creatione hominis, nam ante illam Deus quodam modo praeparavit materiam, formando corpus de limo terrae, quae praeparatio non minus temporalis fuit quam ipsa creatio. Alia est praeparatio mere interna in mente gubernatoris seu provisoris, ut dicitur homo esse paratus ad respondendum quando mente praevidit difficultates et praevenit responsiones earum; dicitur etiam

mente previó las dificultades y previno las respuestas a ellas; se dice también que alguien está preparado para dar cuando tiene el propósito de la voluntad de dar en tal tiempo.

De este modo posterior, pues, se dice que la predestinación es preparación en la mente y voluntad de Dios, pues tanto previó todos los medios por los cuales puede salvar a sus elegidos como por el propósito de su voluntad se los preparó, y tal preparación es eterna. A lo mismo viene a reducirse lo que dijo Santo Tomás en el citado art. 2 ad 3: que hay doble preparación, una del paciente y otra del agente; y que aquella es algo en la materia que se prepara, y por eso es temporal; esta, en cambio, está solo en el mismo agente: y en el agente por el intelecto y la voluntad solo está la razón preconcepta de las cosas que han de hacerse o el propósito de la voluntad para obrar, y por eso tal preparación en Dios es eterna, y tal es la predestinación.

7. Añade, además, Alejandro de Hales, citada q. 28, memb. 4, art. 3, la diferencia entre Dios y los agentes creados: que los agentes creados necesitan alguna materia externa para obrar, y por eso entonces se dicen principalmente que se preparan para la obra cuando de algún modo preparan o disponen al menos remotamente la materia. Pero Dios no necesita para obrar materia externa, sino solo su potencia, por la cual está en acto primero suficiente y tiene de sí mismo todo lo requerido para obrar si quiere, y por eso no necesita otra preparación más que el propósito y deliberación de su voluntad, que es eterna.

CAPÍTULO III

SI LA PREDESTINACIÓN CONVIENE A DIOS LIBREMENTE O NECESARIAMENTE

1. Razones de dudar. — La razón de dudar puede ser porque en el capítulo primero dijimos que la predestinación conviene a Dios por necesidad; pero lo que conviene a alguien por necesidad, no es libre para él. Asimismo dijimos que la predestinación es eterna;

quis paratus ad dandum quando propositum voluntatis habet dandi tali tempore.
Hoc ergo posteriori modo dicitur praedestinatio praeparatio in mente et voluntate Dei, nam et praenovit omnia media per quae potest salvare electos suos et per voluntatis suae propositum illa eis praeparavit, et talis praeparatio aeterna est. In idem redit quod D. Thomas dixit, dicto art. 2 ad tertium: duplicem esse praeparationem, aliam patientis, aliam agentis; illamque esse aliquid in materia quae praeparatur, et ideo esse temporalem; hanc vero esse tantum in ipso agente: et in agente per intellectum et voluntatem solum esse praeconceptam rationem agendorum vel voluntatis propositum ad agendum, et ideo huiusmodi praeparationem in Deo esse aeternam, talemque esse praedestinationem.

7. Addit vero Alensis, dicta q. 28, memb. 4, art. 3, differentiam inter Deum et creata agentia: quod agentia creata indigent aliqua externa materia ad agendum, et ideo tunc maxime dicuntur praeparari ad opus quando materiam aliquo modo praeparant vel disponunt saltem remote. At Deus non indiget ad agendum externa materia, sed sola sua potentia, per quam est in sufficienti actu primo et habet ex se omnia requisita ad agendum si velit, et ideo non indiget alia praeparatione praeterquam suae voluntatis proposito ac deliberatione, quae aeterna est.

CAPUT III.

PRAEDESTINATIO LIBERE NE, VEL NECESSARIO DEO CONVENIAT.

1. Rationes dubitandi. — Ratio dubitandi esse potest, quia in capite primo diximus praedestinationem ex necessitate Deo convenire; quod autem ex necessitate alicui convenit, liberum illi non est. Item diximus praedestinationem esse aeternam; quod autem aeternum est, immutabile est ac necessarium, non ergo liberum. Item praedestinatio

pero lo que es eterno es inmutable y necesario, luego no es libre. Asimismo, la predestinación referida al intelecto pertenece a las razones de las cosas que han de hacerse, las cuales están en la mente de Dios por necesidad; referida en cambio a la voluntad, es cierto amor o voluntad de salvar a algunos hombres, la cual conviene necesariamente a Dios, al menos hecha la suposición de que Dios quiso crear a los hombres. Pues ¿cómo pudo su bondad no predestinar a algunos?

2. Doble necesidad puede entenderse en el acto de la predestinación: una simpliciter, es decir, sin suposición alguna; otra por alguna hipótesis. Además, aquella primera puede entenderse o como necesidad absoluta, como conviene a Dios ser sabio, justo, etc., o solo como necesidad de congruencia o conveniencia, como decimos que fue necesario que se realizara la Encarnación para la redención del género humano.

3. Primera aserción. — Primeramente debe decirse, hablando de modo absoluto y simpliciter, que la predestinación no conviene a Dios por necesidad, sino que es un acto libre de Dios. Y es cosa cierta de fe. Se toma de Pablo en Rom. 8: «Sabemos que a los que aman a Dios todas las cosas les cooperan para el bien, a los que según propósito son llamados santos», ciertamente según el propósito libre de la voluntad de Dios, no por alguna necesidad; de donde añade: «Porque a los que conoció de antemano y predestinó para ser conformes a la imagen de su Hijo», etc., indicando la diferencia entre el verdadero Hijo y sus hermanos: que aquel solo es tal por naturaleza y por necesidad, estos en cambio por predestinación, y por tanto por la libre voluntad de Dios. De donde un poco más abajo llama a los predestinados elegidos de Dios, diciendo: «¿Quién acusará contra los elegidos de Dios?». La elección es acto libre, luego también la predestinación. Lo cual confirma clarísimamente el mismo Pablo en Efes. 1, diciendo: «Predestinados según el propósito de Aquel que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad», con cuyas palabras significó la voluntad libre de Dios, como diserté en la propia relección acerca de aquel lugar.

relata ad intellectum pertinet ad rationes rerum agendarum, quae ex necessitate sunt in mente Dei: relata vero ad voluntatem, est amor quidam seu voluntas salvandi aliquos homines, quae necessario Deo convenit, saltem suppositione facta quod voluerit Deus homines creare. Quomodo enim potuit bonitas eius non aliquos praedestinare?

2.Duplex necessitas in actu praedestinationis intelligi potest: una simpliciter, id est, nulla facta suppositione; alia ex hypothesi aliqua. Rursus illa prior intelligi potest vel absoluta necessitas, quomodo convenit Deo esse sapientem, iustum, etc., vel tantum necessitas congruitatis vel convenientiae, quomodo dicimus necessarium fuisse Incarnationem ad redemptionem generis humani.

3. Prima assertio. — Primum ergo dicendum est absolute ac simpliciter loquendo praedestinationem non convenire Deo necessario, sed esse actum liberum Dei. Et res de fide certa. Sumitur ex Paulo ad Rom. 8: «Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti», utique secundum propositum liberum voluntatis Dei, non ex aliqua necessitate; unde subdit: «Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui», etc., indicans differentiam inter verum Filium et fratres eius, quod ille solus talis est per naturam et ex necessitate, ii vero praedestinatione, ac proinde libera Dei voluntate. Unde paulo inferius praedestinatos vocat electos Dei, dicens: «Quis accusabit adversus electos Dei?». Electio autem actus liber est, ergo et praedestinatio. Quod apertissime idem Paulus confirmat ad Ephes. 1, dicens: «Praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae», quibus verbis voluntatem Dei liberam significavit, ut in propria relectione circa locum illum disserui.

4. Idem docent Augustinus, Prosper, Fulgentius et alii, dicentes: Ea Deum

4. Lo mismo enseñan Agustín, Próspero, Fulgencio y otros, diciendo: Dios predestinó aquellas cosas que Él mismo había de hacer. De igual modo habla también Damasceno, lib. 2 *De Fide*, cap. 30. Es de fe cierta que lo que Dios hace, lo hace libremente: luego lo que predestina, libremente lo predestina. Asimismo la providencia de Dios es libre: luego mucho más la predestinación. Finalmente, aunque la predestinación sea eterna, dice sin embargo relación a cosas temporales: pero esta relación no conviene a Dios por necesidad, porque su término podría simplemente no existir: luego tampoco la predestinación conviene necesariamente a Dios: luego libremente. Antes bien, como Agustín enseñó muchas veces, en este acto se ve máximamente la libertad de la divina voluntad, porque no solo le fue libre predestinar o no predestinar, sino también, por su libre voluntad, predestinar a este más bien que a aquel. Por esto también llama Agustín a esta obra el máximo obra de gracia y liberalidad, en *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 15, y muchas veces en otros lugares, de lo cual hablaremos más ampliamente en el lib. 3.

5. La predestinación es desconocida en esta vida. — Y de aquí nace (para notarlo de paso) que, aunque es certísimo que la predestinación existe en Dios, sin embargo nos es completamente incierto si la predestinación es de este o de aquel hombre. En este sentido definió el Concilio de Trento, Sesión 6, cap. 12 y cánones 15 y 16, que nadie puede estar cierto de su predestinación sin especial revelación. La razón es porque esto depende de la libre voluntad de Dios, cuya determinación no podemos conocer hasta que veamos su efecto completado o tengamos su revelación: el efecto de la predestinación, sin embargo, no se completa hasta la gloria, y por eso en esta vida no puede conocerse sin revelación. Esta revelación regularmente no se da, para que ni los predestinados se vuelvan negligentes ni los réprobos desesperen, como dijo Santo Tomás en la citada cuestión 23, artículo 1 ad 4.

Esto debe entenderse de la certeza de conocimiento: pues una probabilidad y por conjeturas puede tenerse a

praedestinasse quae fuerat ipse facturus. Quomodo loquitur etiam Damascenus, lib. 2 *de Fide*, cap. 30. Est autem de fide certum, quae Deus facit, libere facere: ergo quae praedestinat, libere praedestinat. Item providentia Dei libera est: ergo multo magis praedestinatio. Denique quamvis praedestinatio aeterna sit, dicit tamen respectum ad res temporales: sed hic respectus non ex necessitate Deo convenit, quia terminus eius posset simpliciter non esse: ergo nec praedestinatio necessario Deo convenit: ergo libere. Quin potius, ut Augustinus saepe docuit, in hoc actu maxime cernitur libertas divinae voluntatis, quia non solum liberum ei fuit praedestinare aut non praedestinare, sed etiam pro libera voluntate sua hunc potius quam illum praedestinavit. Propter quod etiam vocatur hoc opus maximum opus gratiae et liberalitatis ab Augustino, *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 15, et saepe alias, de quo latius in lib. 3.

5. Praedestinatio in hac vita ignota. — Atque hinc oritur (ut hoc obiter notemus) quod licet certissimum sit praedestinationem esse in Deo, omnino tamen incertum nobis sit an praedestinatio sit huius vel illius hominis. Quo sensu definivit Tridentinum, sess. 6, cap. 12 et can. 15 et 16, neminem posse esse certum de sua praedestinatione absque speciali revelatione. Ratio enim est quia hoc pendet ex libera Dei voluntate, cuius determinationem nos cognoscere non possumus donec vel effectum eius completum videamus vel revelationem eius habeamus: effectus autem praedestinationis non completur usque ad gloriam, et ideo in hac vita sine revelatione cognosci non potest. Haec autem revelatio regulariter non fit, ne vel praedestinati negligentes fiant vel reprobi desperent, ut dixit divus Thomas, dicta quaestione vigesima tertia, articulo primo ad quartum.Hoc vero intelligenda sunt de certa cognitione: nam probabilis et per coniecturas aliqualis haberi potest per varia signa praedestinationis, quae postea,

través de varios signos de predestinación, que después, al tratar de sus efectos, enumeraremos.

6. Segunda aserción. — En segundo lugar debe decirse: si una vez suponemos que algunos hombres han de conseguir con efecto la vida eterna, es necesario que la predestinación exista en Dios, de modo que, aunque no sea absolutamente necesaria, sí sea necesaria para tales efectos. En este sentido hablamos en el primer capítulo, y en el mismo sentido habla Santo Tomás en el citado artículo primero, y Alejandro de Hales y los demás escolásticos.

Para que la aserción se pruebe por razón, debe entenderse de la predestinación tomada absolutamente, y abstrayendo de su modo o de las cuestiones particulares, a saber: si es de algún modo por méritos previstos o no, y si supone la intención eficaz de dar la gloria que anteceda a toda la predestinación por orden de razón, o si es sin ella. En estos modos peculiares o propiedades de la predestinación es más difícil encontrar una conexión necesaria entre tal o cual modo de predestinar y el efecto último de la predestinación, y esa cuestión depende de varias cuestiones que se tratarán más adelante.

La aserción, pues, debe entenderse de la predestinación tomada simpliciter, según la define Agustín en *De bono perseverantiae*, cap. 14: que es «presciencia y preparación de los beneficios de Dios, con los cuales ciertísimamente son liberados cuantos son liberados». De donde él mismo concluye allí: «Tan necesaria es la predestinación como es necesaria la presciencia». Pero si en el tiempo ha de suceder que algunos hombres consigan la bienaventuranza, es necesario que en Dios preceda la eterna presciencia de tal efecto; luego también que preceda la predestinación. Asimismo, tal efecto no puede suceder en algún momento si Dios desde la eternidad no lo hubiera preparado con su voluntad; luego si el efecto ha de ser futuro, necesariamente precede en Dios su preparación, luego la predestinación. Finalmente, ninguna cosa puede conseguir su fin sino por la divina providencia; luego mucho menos pueden los hombres conseguir la bienaventuranza sin la providencia de Dios acomodada

agentes de effectibus eius, enumerabimus.

6. Secunda assertio. — Secundo dicendum est: si semel supponamus aliquos homines cum effectu consecuturos esse vitam aeternam, necesse est praedestinationem esse in Deo, ita ut, licet absolute necessaria non sit, ad tales effectus necessaria sit. Hoc sensu locuti sumus in primo capite, et eodem loquitur divus Thomas, dicto articulo primo, et Alensis ac ceteri scholastici.

Ut autem ratione probetur assertio, intelligenda est de praedestinatione absolute dicta, et abstrahendo a modo eius seu a particularibus quaestionibus, videlicet an sit aliquo modo ex praevisis meritis necne, et an supponat intentionem efficacem dandi gloriam quae totam praedestinationem antecedat ordine rationis, vel sit absque illa. In his enim peculiaribus modis seu proprietatibus praedestinationis difficilius est necessariam connexionem invenire inter talem vel talem praedestinandi modum et effectum ultimum praedestinationis, pendetque illa res ex variis quaestionibus infra tractandis.

Assertio ergo intelligenda est de praedestinatione simpliciter dicta, prout definitur ab Augustino *De bono perseverantiae*, cap. 14, quod sit «praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur». Unde ipse ibi concludit: «Tam necessariam esse praedestinationem quam est necessaria praescientia». At vero si in tempore futurum est ut aliqui homines beatitudinem consequantur, necesse est ut in Deo praecedat aeterna praescientia talis effectus, ergo et quod praecedat praedestinatio. Item, non potest talis effectus aliquando evenire nisi Deus ab aeterno voluntate sua illum praeparaverit; ergo si futurus est effectus, necessario praecedit in Deo praeparatio illius, ergo praedestinatio. Denique non potest res aliqua suum finem consequi nisi per divinam providentiam; ergo multo minus possunt homines consequi beatitudinem sine providentia Dei tali fini a tal fin; pero la predestinación no es otra cosa que tal providencia; luego sin predestinación los hombres no pueden conseguir tal fin; luego la predestinación es necesaria para tal efecto.

7. Objeción. — Respuesta. — **Los ángeles de todos los órdenes son predestinados.** — En tercer lugar debe decirse que, aunque hablando absolutamente y sin suposición alguna la predestinación no fue simplemente necesaria, no obstante fue de algún modo necesaria, por necesidad de congruencia y conveniencia con la divina bondad y sabiduría. Se prueba porque fue muy congruo y conveniente que Dios creara al género humano y lo ordenara a un fin sobrenatural, pero fue también convenientísimo que la especie humana consiguiera en algunos al menos individuos el fin para el cual fue creada por Dios, para que no pareciera creada en vano, o predestinada al mal, o que Dios pareciera impotente para salvarla, y finalmente para que Dios fuera perfectamente glorificado por esta su criatura en el estado de bienaventuranza; luego fue conveniente y sumamente decente que la divina bondad glorificara en el tiempo a algunos hombres, y consecuentemente los predestinara en la eternidad.

Dirás: ¿Acaso Dios no ordenó a muchas especies de ángeles a aquella bienaventuranza, en las cuales especies no predestinó a ningún individuo? ¿Por qué, pues, no pudo hacer lo mismo con la especie humana? Respondo que ciertamente pudo, pero no fue conveniente por la razón aducida. Ni es la misma razón respecto de las especies angélicas (si es verdad que en cada una de ellas solo hay un individuo), porque pudo ser conveniente por otra razón no predestinar a todos los ángeles, y bajo aquella hipótesis es lo mismo no predestinar a un ángel que no predestinar a toda su especie. Por lo cual, según aquella sentencia, las especies de los ángeles se comparan entre sí en este asunto como los individuos de los hombres. Si en cambio en cada especie de ángeles hay varios individuos, es probable que de todas las especies de ángeles algunos hayan sido predestinados. Como también es más verosímil que de todas las jerarquías y

accommodata; sed praedestinatio nihil aliud est quam huiusmodi providentia; ergo sine praedestinatione non possunt homines talem finem consequi, ergo necessaria est praedestinatio ad talem effectum.

7. **Obiectio. — Responsio. — Angeli ex omnibus ordinibus praedestinari**. — Tertio dicendum est, licet absolute loquendo et absque ulla suppositione praedestinatio non fuerit simpliciter necessaria, nihilominus fuisse aliquo modo necessariam, necessitate congruentiæ et convenientiae cum divina bonitate et sapientia. Probatur, quia valde congruum atque conveniens fuit ut Deus et humanum genus crearet et illud ad supernaturalem finem ordinaret, sed convenientissimum etiam fuit ut species humana in aliquibus saltem individuis consequeretur finem propter quem a Deo creata fuit, ne videretur frustra creata, vel ad malum praedestinata, vel ne Deus videretur impotens ad salvandam illam, ac denique ut Deus ab hac creatura sua perfecte glorificaretur in statu beatitudinis; ergo conveniens fuit et maxime decens divinam bonitatem aliquos ex hominibus glorificare in tempore, et consequenter in aeternitate praedestinare.

Dices: Nonne Deus plures species angelorum ad illam beatitudinem ordinavit, in quibus speciebus nullum individuum praedestinavit? Cur ergo non potuit idem facere cum specie humana? Respondeo potuisse quidem, non tamen id fuisse conveniens propter rationem factam. Nec est eadem ratio de speciebus angelicis (si verum est in singulis earum tantum esse unum individuum), quia potuit aliunde esse conveniens non omnes angelos praedestinare, et ex illa hypothesi idem est non praedestinare unum angelum et non praedestinare totam speciem eius. Unde iuxta illam sententiam ita comparantur quoad hoc negotium species angelorum inter se sicut individua hominum. Si autem in singulis speciebus angelorum sunt plura individua, probabile est ex omnibus speciebus

de todos los órdenes de los ángeles algunos hayan sido predestinados: pues esto declara más la sabiduría, bondad y potencia de Dios y pertenece a una mayor belleza del estado beatífico.

8. La predestinación, si es necesaria en el estado de inocencia. — Insistirá alguien diciendo que Dios en el estado de inocencia no predestinó a ningún hombre, sino que permitió que toda la especie humana cayera y, en cuanto estaba en ella, perdiera la bienaventuranza: luego no podemos decir que fuera más conveniente predestinar a algunos en aquel estado; luego tampoco puede decirse absolutamente esto de la especie humana en orden a la bienaventuranza.

Respondo que de dos modos puede entenderse que Dios no predestinó a algunos hombres en el estado de inocencia. Primero, es decir, que no los predestinó a obtener establemente el mismo estado de inocencia en esta vida, como preservándolos para que no lo perdieran. Segundo, es decir, que no predestinó a los hombres de aquel estado a conseguir con efecto la bienaventuranza.

En el primer sentido es verdadero lo que se supone, pues a otros hombres fuera de Adán y Eva ni los ordenó eficazmente a tener aquel estado, ni tampoco a los mismos Adán y Eva en cuanto a la perseverancia en aquel estado. Pues Dios no predestinó ninguno de estos dos casos: si los hubiera predestinado, se habría hecho infaliblemente. De este sentido, sin embargo, no puede tomarse argumento contra la predestinación simpliciter, que es a la gloria, porque aquel estado de inocencia no era el término o fin último al que era creado el hombre, sino que era un cierto camino para tender a la eterna y sobrenatural felicidad. No es inconveniente que toda la especie humana, en uno de sus individuos, puesta en un cierto camino más breve y fácil para conseguir la vida eterna, lo haya perdido, porque no por eso fue dejada desesperada y reprobada. Pues Dios pudo conducirla a la felicidad por otro camino, ciertamente más áspero, pero quizá más útil.

Bien prueba, en cambio, la razón aducida que, supuesta la institución de la naturaleza humana a la felicidad eterna y la caída de toda la naturaleza de aquel primer

angelorum aliquos fuisse praedestinatos. Sicut etiam est verisimilius ex omnibus hierarchiis et ex omnibus angelorum ordinibus aliquos praedestinatos fuisse: id enim magis declarat sapientiam, bonitatem et potentiam Dei et ad maiorem pulchritudinem status beatifici pertinet.

8. Praedestinatio an necessaria in statu innocentiae. — Urgebit aliquis, quia Deus in statu innocentiae nullum hominem praedestinavit, sed totam speciem humanam labi et, quantum in ipsa erat, beatitudinem amittere permisit: non ergo possumus dicere fuisse convenientius aliquos in illo statu praedestinare; ergo nec absolute id dici potest de specie humana in ordine ad beatitudinem.

Respondeo dupliciter intelligi posse Deum non praedestinasse aliquos homines in statu innocentiae. Primo, id est, non praedestinasse illos ad ipsum statum innocentiae in hac vita obtinendum stabiliter, quasi praeservando illos ne illum statum amitterent. Secundo, id est, non praedestinasse homines illius status ad beatitudinem cum effectu consequendam.

In priori sensu verum est quod assumitur, nam alios homines praeter Adam et Evam nec ad habendum illum statum efficaciter ordinavit: neque etiam ipsos Adamum et Evam, quantum ad perseverantiam in illo statu. Neutrum enim horum praedestinavit Deus: si enim praedestinasset, infallibiliter factum fuisset. Ex hoc autem sensu non potest sumi argumentum ad praedestinationem simpliciter, quae est ad gloriam, quia ille status innocentiae non erat terminus seu finis ultimus ad quem homo creabatur, sed erat quaedam via tendendi in aeternam ac supernaturalem felicitatem. Non est autem inconveniens quod tota species humana in uno suo individuo, posita in quadam via breviori et faciliori ad aeternam vitam consequendam, illam amiserit, quia non propterea desperata et reproba relicta est. Potuit enim Deus alia via, asperiori

estado de inocencia, fue muy conveniente que Dios la redimiera y le ofreciera otro modo de conseguir la bienaventuranza. Más aún, Dios juzgó más conveniente (en cuanto puede entenderse de sus obras) salvarla de este modo que conservarla sin pecado en el estado de inocencia.

9. De donde, si se dice que Dios no predestinó a ningún hombre en el estado de inocencia porque no quiso transmitir a ninguno de aquel estado de inocencia a la gloria, respondemos que basta con que por otro estado de la vía transmita finalmente a algunos hombres a la felicidad eterna. Si alguien insiste, porque también acerca de esto mismo nada había decretado Dios para aquel signo de razón en el que decretó crear a los hombres en aquel estado de inocencia, se responde en primer lugar que esto es incierto, al menos en cuanto a la voluntad eficaz de salvar a algunos hombres, y quizá a aquellos en particular que ahora están predestinados: de lo cual habrá que tratar más abajo.

En cuanto a los medios, en cambio, no es de extrañar que en aquel signo no los decretara, porque los medios de aquel estado no habían de ser futuros eficaces para conducir a los hombres a la gloria. Por lo cual, aunque admitamos que en aquel signo Dios no eligió eficazmente a ningún hombre para la gloria, nada importa para la causa presente, porque esta elección no antecede (según otra sentencia), sino que sigue a la predestinación y a la presciencia de los medios. Y por eso, como la predestinación de medios eficaces no pudo consumarse en aquel signo, tampoco la elección pudo tener lugar en el mismo signo. Ni de ahí puede inferirse que la predestinación de algunos no haya sido convenientísima en sí misma, porque su conveniencia no consiste en que se haga en tal o cual signo de razón, sino en que se haga o se tenga en la eternidad.

10. Y si alguien quisiera inferir de ahí que no habría existido la predestinación de los hombres si el estado de inocencia hubiera durado, y que, por tanto, considerada en sí misma y absolutamente, no es tan conveniente que el suave orden de la divina providencia y sabiduría la requiera, se responde negando lo supuesto. Pues si el

quidem, sed fortasse utiliori, eam ad felicitatem perducere.
Bene autem probat ratio facta, supposita institutione humanae naturae ad felicitatem aeternam, et lapsu totius naturae ab illo primo statu innocentiae, fuisse valde conveniens ut Deus illam redimeret modumque alium consequendi beatitudinem illi praeberet. Imo convenientius iudicavit Deus (quantum ex eius operibus intelligi potest) hoc modo illam salvare, quam in statu innocentiae illam sine peccato conservare.

9. Unde si dicatur Deus nullum hominem in statu innocentiae praedestinasse, quia nullum voluit ab illo statu innocentiae ad gloriam transmittere, respondemus satis esse quod per alium viae statum homines aliquos in felicitatem aeternam tandem transmittat. Si autem quis urgeat, quia etiam de hoc ipso nihil statuerat Deus pro illo signo rationis in quo decrevit creare homines in illo innocentiae statu, respondetur imprimis hoc esse incertum, saltem quoad voluntatem efficacem salvandi aliquos homines, et fortasse illos in particulari qui nunc praedestinati sunt: de qua re infra est dicendum.
Quoad media vero mirum non est quod in eo signo illa non decreverit, quia media illius status non erant futura efficacia ad perducendum homines ad gloriam. Unde licet admittamus pro illo signo Deum non elegisse aliquem hominem efficaciter ad gloriam, nihil ad praesentem causam refert, quia non antecedit haec electio (iuxta aliam sententiam), sed consequitur praedestinationem et praescientiam mediorum. Et ideo cum praedestinatio mediorum efficacium non potuerit in illo signo consummari, nec electio potuit in eodem signo locum habere. Nec inde inferri potest praedestinationem aliquorum non fuisse per se convenientissimam, quia convenientia eius non consistit in hoc quod in tali vel tali signo rationis fiat, sed in hoc quod in aeternitate fiat seu habeatur.

estado de inocencia hubiera de durar, sin duda algunos hombres en él conseguirían la vida eterna. Y esto lo prueba la razón aducida, porque esto es conveniente en sí mismo y pertenece máximamente a la providencia en todo estado. Para aquellos que entonces se salvarían, también sería necesaria la predestinación: porque no podrían salvarse sin la presciencia y la eterna voluntad de Dios, y en esto consiste la predestinación.
Por lo cual, si Dios por ciencia condicionada hubiera previsto que el hombre creado en aquel estado no había de caer, sino que lo conservaría para su posteridad, consecuentemente habría previsto varios modos de llamar y auxiliar a los hombres en aquel estado, por los cuales infaliblemente se salvarían si se les concedieran, y elegiría eficazmente a alguna multitud de hombres para la gloria y les preordenaría darles aquellos medios eficaces. Ahora bien, como no tuvo tal ciencia acerca de la duración de aquel estado, completó u ordenó su predestinación después de previsto el pecado original. Y así también prueba la razón aducida que, supuesta la presciencia de la caída de la naturaleza humana, fue convenientísima en sí misma la preordenación de su reparación junto con la predestinación de algunos que con efecto consiguieran el último fruto de aquella reparación. Consta, pues, que la predestinación de los hombres o de los ángeles, considerada en sí misma y absolutamente, es convenientísima y de algún modo necesaria según la congruente razón de la divina providencia, y puede llamarse así.

11. Se resuelven los argumentos. — A las razones de dudar, pues, es clara la solución por lo dicho. Pues no decimos que la predestinación sea necesaria con necesidad opuesta a la libertad, sino o por suposición, que no quite la libertad sino que más bien suponga su uso, o solo según congruencia. Ni el ser eterna repugna al acto libre, porque el respecto de razón con el que se completa el acto libre (a nuestro modo de entender) puede ser eterno: pues es inmutable después de que una vez existe, lo cual basta para la duración eterna. La última razón, en cambio, prueba solo necesidad de congruencia y no mayor: pues las razones de las cosas, tal como están en la ciencia de Dios antes del decreto de

la voluntad, no tienen razón de predestinación, como después veremos. La voluntad, en cambio, o decreto eficaz de salvar a algunos, no está necesariamente unida con la voluntad de crear a algunos por necesidad simpliciter, sino solo por necesidad de congruencia.

CAPÍTULO IV

QUÉ COSAS PROPIAMENTE SE DICEN SER PREDESTINADAS

1. Como en Dios no hay acto inmanente sino del intelecto o de la voluntad, consta por lo dicho en el capítulo segundo que la predestinación es alguno de estos actos o ambos a la vez, lo cual parecía que debía indagarse inmediatamente. Porque es común a los actos de ambas facultades tener un objeto o materia alrededor de la cual versen, de la cual suelen recibir su razón y determinación: por eso pareció más conveniente exponer primero la materia alrededor de la cual versa la predestinación, luego qué actos tienen alrededor de aquella materia la voluntad y el intelecto del que predestina, y de ahí finalmente se definirá más fácilmente en qué acto reside la predestinación y cuál es como su razón específica: pues los actos inmanentes suelen tomar esta (al menos según nuestro modo de entender) de la materia alrededor de la cual versan y de la razón bajo la cual tienden a ella.

2. Las personas divinas no son predestinadas. — Materia creada de la predestinación. — Además, puesto que se ha dicho que predestinar es un acto libre de Dios, claramente se sigue que la materia de la predestinación no es la misma divinidad, ni las personas divinas en cuanto tales, o en orden a las propiedades o nociones que les convienen íntimamente. La razón es porque estas cosas no convienen a Dios libremente, sino de modo absolutamente necesario. Por lo cual no convienen a Dios por su libre voluntad, sino por naturaleza: las cosas que son predestinadas, en cambio, dependen de la libre voluntad de Dios, pues por esta razón se dice que la predestinación es un acto libre:

10. Quod si quis inde inferre velit non fuisse futuram praedestinationem hominum si status innocentiae durasset, ac proinde per se ac simpliciter spectatam non esse ita convenientem ut suavis ordo divinae providentiae et sapientiae illum requirat, respondetur negando assumptum. Nam si status innocentiae duraturus fuisset, sine dubio aliqui homines in illo consequerentur vitam aeternam. Et hoc probat ratio facta, quia hoc est per se conveniens pertinetque maxime ad providentiam in omni statu. Pro illis autem qui tunc salvarentur etiam esset necessaria praedestinatio: quia non possent sine praescientia et aeterna voluntate Dei salvari, et in his consistit praedestinatio.
Quocirca si Deus per scientiam conditionatam praescivisset hominem in illo statu creatum non fuisse lapsurum, sed conservaturum illum pro sua posteritate, consequenter praevidisset plures modos vocandi et auxiliandi hominibus in illo statu quibus infallibiliter salvarentur si eis tribuerentur, et aliquam multitudinem hominum ad gloriam efficaciter eligeret et illa media efficacia eis dare praeordinaret. Nunc vero, quia talem scientiam de duratione illius status non habuit, praedestinationem suam post praevisum originale peccatum complevit vel ordinavit. Et ita etiam probat ratio facta, supposita praescientia lapsus humanae naturae, fuisse per se convenientissimam praeordinationem reparationis eius cum praedestinatione aliquorum qui cum effectu ultimum fructum illius reparationis consequerentur. Constat igitur praedestinationem hominum vel angelorum, per se ac simpliciter spectatam, convenientissimam esse et quodam modo necessariam secundum congruentem rationem divinae providentiae, appellari posse.

11. Solvuntur argumenta. — Ad rationes ergo dubitandi patet solutio ex dictis. Non enim dicimus praedestinationem esse necessariam

necessitate opposita libertati, sed vel ex suppositione, qua libertatem non tollat sed potius illius usum supponat, vel solum secundum congruentiam. Neque esse aeternum repugnat actui libero, quia respectus rationis quo completur liber actus (nostro intelligendi modo) potest esse aeternus: immutabilis enim est postquam semel existit, quod ad aeternam durationem satis est. Ultima vero ratio probat necessitate congruentiae non maiorem: nam rationes rerum prout sunt in scientia Dei ante decretum voluntatis non habent rationem praedestinationis, ut postea videbimus. Voluntas vero seu decretum efficax salvandi aliquos non est necessario coniunctum cum voluntate creandi aliquos necessitate simpliciter, sed solum necessitate congruentiae.

CAPUT IV.

QUAE RES PROPRIE PRAEDESTINARI DICANTUR.

1. Cum in Deo non sit actus immanens nisi intellectus vel voluntatis, constat ex dictis in capite secundo praedestinationem esse aliquem ex his actibus vel utrumque simul, quod statim inquirendum videbatur. Quia vero commune est actibus utriusque facultatis habere obiectum seu materiam circa quam versentur, a qua solent rationem suam et determinationem recipere: ideo commodius visum est prius exponere materiam circa quam versatur praedestinatio, deinde quos actus circa materiam illam habeant voluntas et intellectus praedestinantis, ac inde tandem facilius definietur in quo actu praedestinatio sita sit et quae sit veluti specifica ratio eius: hanc enim solent accipere immanentes actus, saltem secundum nostrum intelligendi modum, ex materia circa quam versantur et ex ratione sub qua in illam tendunt.

2. Personae divinae non praedestinantur. — Materia praedestinationis creata. — Porro cum dictum sit praedestinare esse actum liberum Dei, plane

luego ni la naturaleza, ni la persona, ni las propiedades divinas son predestinadas.

De donde Agustín, tratado 105 sobre Juan, hacia el final, al disertar sobre la predestinación de Cristo: «Por eso (dice) no se dice que el Hijo es predestinado según aquello que es Verbo de Dios, Dios junto a Dios. Pues ¿para qué habría de ser predestinado, si ya era lo que era sin principio, sempiterno sin término? Aquello, pues, era predestinado que aún no era, para que en su tiempo se hiciera, tal como antes de todos los tiempos estaba predestinado que se hiciera». Y por eso dije que no se predestinan las personas divinas en cuanto tales, porque según la naturaleza asumida pueden ser predestinadas. De donde añade allí mismo Agustín: «Quienquiera que dijo que el Hijo de Dios es predestinado, por la misma causa dijo que no es predestinada la persona divina en orden a las propiedades o nociones que le convienen íntimamente, porque en orden a la naturaleza extrínseca de algún modo puede decirse esto; como, por ejemplo, que el Verbo es predestinado para hacerse carne». Aunque aquella denominación cae más directamente sobre la humanidad, que fue predestinada para unirse al Verbo, que sobre el Verbo mismo.

La materia propia de la predestinación es, pues, alguna cosa creada y futura en el tiempo, como dice Agustín en el lugar citado, y en el libro *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 10, diciendo: «Por la predestinación conoció Dios las cosas que Él mismo había de hacer».

3. La cosa se dice predestinada de dos modos. — Además debe saberse que una cosa puede ser denominada predestinada de dos modos: primero, solamente en orden al ser o al hacerse; de este modo puede decirse que la gloria o la fe es predestinada, y así puede entenderse aquello de Hechos 4: «Se reunieron Herodes y Pilato con los gentiles para hacer lo que tu mano y tu consejo decretaron que se hiciera». En segundo modo, en cambio, se dice que una cosa es predestinada a algo distinto de su propio ser, como se dice que el hombre es predestinado a la gracia o a la gloria; de este modo puede tomarse aquello que se dice de la sabiduría de la predestinación evangélica en 1 Cor. 2: «La que Dios predestinó para nuestra gloria».

consequitur materiam praedestinationis non esse divinitatem ipsam, nec divinas personas, ut tales sunt, seu in ordine ad proprietates vel notiones illis intime convenientes. Ratio est quia haec non conveniunt Deo libere, sed omnino necessario. Unde non conveniunt Deo per liberam voluntatem suam, sed per naturam: quae autem praedestinantur, pendent ex libera voluntate Dei, nam hac ratione dicitur praedestinatio esse actus liber: ergo natura, persona aut proprietates divinae non praedestinantur.

Unde Augustinus, tractatu 105 in Ioannem, circa finem, de Christi praedestinatione disserens: «Itaque (inquit) non dicitur Filius praedestinatus secundum id quod est Verbum Dei, Deus apud Deum. Ut quid enim praedestinaretur, cum iam esset, quod erat sine initio, sine termino sempiternus? Illud enim praedestinatum erat, quod nondum erat, ut suo tempore fieret, quemadmodum ante omnia tempora praedestinatum erat ut fieret». Et ideo dixi non praedestinari divinas personas ut tales sunt, quia secundum naturam assumptam praedestinari possunt. Unde subdit ibidem Augustinus: «Quisquis Dei Filium praedestinatum dixit, ob eamdem causam dixit non praedestinari personam divinam in ordine ad proprietates vel notiones illi intime convenientes, quia in ordine ad extrinsecam naturam aliquo modo id dici potest; ut, verbi gratia, Verbum esse praedestinatum ut caro fieret». Quanquam ea denominatio magis directe cadat in humanitatem, quae praedestinata est ut Verbo uniretur, quam in Verbum ipsum.

Propria ergo materia praedestinationis est res aliqua creata et in tempore futura, ut in citato loco Augustinus ait, et libro *de Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10, dicens: «Praedestinatione novit Deus, quae fuerat ipse facturus».

3. Rem dici praedestinatam dupliciter. — Rursus sciendum est duobus modis posse rem aliquam denominari praedestinatam: primo tantum in ordine ad esse vel fieri,

De estos dos elementos que se incluyen bajo la predestinación en tal locución, uno suele llamarse objeto y el otro término de la predestinación. Pues aquella cosa que propiamente e inmediatamente se dice que es predestinada, se llama objeto de la predestinación; el efecto, en cambio, o fin al que se dice que es predestinada, se llama término de tal predestinación.

Debe advertirse, sin embargo, que entre estas dos cosas, en diversos sentidos o géneros de causas, puede haber una cierta reciprocación o denominación mutua; pues mientras una cosa es predestinada a algún término, también el mismo término es predestinado para que sea, y en su género puede decirse que es predestinado con relación a otra cosa de la que es fin. Como, por ejemplo, el hombre se dice predestinado a la visión beatífica; la misma visión, en cambio, puede decirse predestinada a la felicidad del hombre, es decir, para que sea forma que beatifica intrínsecamente al hombre de modo formal.

4. Resolución de la cuestión. — Propiamente, sin embargo, y según el uso recibido de hablar, la predestinación de la que ahora hablamos mira como objeto, en lo que inmediatamente recae, a alguna persona, y la denomina predestinada a algún término. Y así, respondiendo formalmente a la cuestión propuesta, debe decirse que solo la persona creada es el objeto propio de la predestinación de la que ahora hablamos, o que es la cosa que propiamente se dice ser predestinada. Esto parece pertenecer máximamente al uso de la voz, y por eso se prueba suficientemente por el uso y modo de hablar de los teólogos. Puede darse también razón por lo que nota Santo Tomás en el citado art. 4, q. 23. Pues la predestinación propiamente significa la ordenación eficaz de alguno al último fin que supera su naturaleza. Ninguna cosa, en cambio, es propiamente ordenada a tal fin sino la persona creada, luego.

La mayor se supone por el uso de la voz y por el hecho de que a su fin natural la cosa tiende naturalmente, y no necesita ser transmitida por otro mediante una providencia peculiar añadida a la naturaleza, que la predestinación significa o requiere. La menor, en cambio, se declarará en los puntos siguientes.

quomodo gloria vel fides dici potest praedestinata, sicque intelligi potest illud Act. 4: «Convenerunt Herodes et Pilatus cum gentibus facere quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri». Secundo vero modo dicitur una res praedestinata ad aliquid aliud praeter suum esse, ut dicitur homo praedestinatus ad gratiam vel gloriam; quomodo accipi potest illud quod de sapientia evangelicae praedestinationis dicitur 1 Cor. 2: «Quam praedestinavit Deus in gloriam nostram».

Ex his vero duobus, quae in tali locutione includuntur sub praedestinatione, unum appellari solet obiectum, aliud terminus praedestinationis. Res enim illa quae proprie et immediate praedestinari dicitur, obiectum praedestinationis vocatur: effectus autem vel finis ad quem dicitur praedestinari, appellatur terminus talis praedestinationis.

Oportet tamen advertere inter has duas res, in diversis sensibus seu generibus causarum, posse intercedere quamdam reciprocationem seu denominationem mutuam; nam, dum una res praedestinatur ad aliquem terminum, etiam terminus ipse praedestinatur ut sit, et in suo genere potest dici praedestinari cum habitudine ad rem aliam cuius est finis. Ut, verbi gratia, homo dicitur praedestinatus ad visionem beatificam: visio autem ipsa dici potest praedestinata ad felicitatem hominis, id est, ut sit forma intrinsece beatificans hominem formaliter.

4. Quaestionis resolutio. — Proprie tamen et secundum receptum usum loquendi, praedestinatio, de qua nunc loquimur, respicit tanquam obiectum, in quod immediate cadit, personam aliquam, eamque denominat praedestinatam ad aliquem terminum. Et ita, respondendo formaliter ad quaestionem propositam, dicendum est solam personam creatam esse proprium obiectum praedestinationis, de qua nunc loquimur, seu esse rem quae proprie praedestinari dicitur.

5. Primera inferencia. — De aquí se sigue que aquella denominación de predestinación por la cual una cosa se dice que es predestinada absolutamente (esto es, al ser o al hacerse) es menos propia y, en rigor, no es aquella de la que ahora hablamos. Se prueba porque, por el hecho de que una cosa se ordene al ser o al hacerse, no se ordena a algo que supere su naturaleza: porque nada exige más cada naturaleza que el ser y, consecuentemente, también el hacerse. Por lo cual dijo Santo Tomás, en el cap. 1 a los Romanos, lect. 3: «Predestinarse no es otra cosa que disponer de antemano en el corazón qué ha de hacerse de alguna cosa». Puede, sin embargo, alguien disponer acerca de una cosa o operación futura de un modo en cuanto a la misma constitución de la cosa (como el artífice dispone hacer una casa), y de otro modo en cuanto al uso o gobernación de la cosa. Y a esta segunda predisposición (dice) pertenece la predestinación, no a la primera. De donde primero concluye que las cosas que pertenecen a la constitución de la cosa misma no se predestinan propiamente. Por lo cual, como nada pertenece más a la constitución de la cosa que la existencia, no se dice propiamente que una cosa es predestinada solo por la ordenación a existir.

Pero cuando se dice que una cosa es predestinada absolutamente, solo se dice eso por razón de la existencia: luego no es aquella la denominación propia de la predestinación tal como ahora hablamos de ella. Porque, como no puede negarse que existe en Dios una eterna preordenación de la cosa a existir por un decreto absoluto de su voluntad, al que en el intelecto corresponde una razón eterna o idea por la cual tal cosa exista en el tiempo, por eso el nombre de predestinación se extiende a significar tal acto. Para evitar, sin embargo, la ambigüedad de las palabras, en estas cosas usaremos más bien el nombre de *predestinación* que de *predefinición*. Lo cual significó Cayetano en 1 Cor. 2. Pues aquellas palabras «La que predestinó», etc., las explica: esto es, predefinió y propuso en su eterno decreto que se hiciera.

6. Segunda inferencia. — En segundo lugar se sigue que la predestinación propia, de la que tratamos, no es

Hoc maxime videtur pertinere ad usum vocis, et ideo satis probatur ex usu et modo loquendi theologorum. Potest autem reddi ratio ex his quae notat D. Thomas in dicto art. 4, q.

5. Prima illatio. — Nam hinc sequitur illam praedestinationis denominationem, qua res dicitur absolute praedestinari (utique ad esse vel fieri), esse minus propriam et in rigore non esse illam de qua nunc loquimur. Probatur, quia per hoc quod res ordinetur ad esse vel fieri, non ordinatur ad aliquid quod superet naturam eius: quia nihil magis postulat unaquaeque natura quam esse et consequenter etiam fieri. Propter quod dixit divus Thomas, in cap. 1 ad Romanos, lect. 3: «Praedestinari nihil aliud est quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum». Potest autem aliquis de futura re seu operatione disponere uno modo quantum ad ipsam rei constitutionem (sicut artifex disponit facere domum), alio modo quantum ad usum vel gubernationem rei. Et ad hanc (inquit) secundam praedispositionem pertinet praedestinatio, non ad primam. Ex quo primo concludit ea quae pertinent ad constitutionem rei ipsius non proprie praedestinari. Unde, cum nihil magis pertineat ad constitutionem rei quam existentia, non dicitur proprie res praedestinari propter solam ordinationem ad existendum.

At vero cum res dicitur praedestinari absolute, solum id dicitur ratione existentiae: non est ergo illa propria denominatio praedestinationis, prout nunc de illa loquimur. Quia vero negari non potest quin sit in Deo aeterna rei praeordinatio ad existendum per absolutum decretum voluntatis suae, cui in intellectu correspondet ratio aeterna seu idea per quam talis res in tempore sit, ideo nomen praedestinationis ad huiusmodi actum significandum extenditur. Ad tollendam autem verborum ambiguitatem, in his rebus potius nomine *praedestinationis* quam *praedefinitionis* utemur. Quod significavit Caietanus in 1 Cor. 2. Nam verba illa «Quam

de los accidentes, sino de las sustancias, y por tanto solo la sustancia se predestina propiamente; de los accidentes, en cambio, solo se dice en sentido amplio, en cuanto toda predefinición se llama predestinación. La razón es porque la predestinación se dice propiamente de la cosa que se ordena a conseguir un fin: conseguir, en cambio, el fin es propio de la sustancia, pues los accidentes suelen ser más bien medios o instrumentos por los cuales la sustancia consigue el fin, o a lo sumo suelen ser la misma consecución formal del fin. Por tanto, el ser predestinado conviene simpliciter a la cosa sustancial, no a los accidentes. Asimismo, porque aunque los accidentes se ordenen a la sustancia como a fin por cuya causa se hacen, y por eso de su modo puedan decirse preordenados y predefinidos por tal fin, sin embargo aquel fin no está por encima de la naturaleza de los mismos accidentes, pues todo el ser de los accidentes está puesto en tal relación intrínseca y connatural a sí mismos, y por eso aquella preordenación no es propiamente predestinación tal como ahora tratamos de ella. Lo cual es tan verdadero que vale incluso en los mismos accidentes sobrenaturales. Pues aunque estos sean sobrenaturales para el hombre, sin embargo les es natural tener orden al fin sobrenatural. Por lo cual la gracia no se predestina propiamente a la gloria, pues por el mismo hecho de que se predefine para que sea, se ordena a la gloria por su naturaleza; el hombre, en cambio, para quien tanto la gracia como la gloria son sobrenaturales, se dice propiamente que es predestinado a la gloria por la gracia. Es, pues, la predestinación propiamente de las sustancias, no de los accidentes.

7. Tercera inferencia. — Objeción. — Se responde a la objeción. — En tercer lugar se sigue de lo dicho que no es propio de todas las sustancias el ser predestinadas, sino solo de las racionales o intelectuales: pues las inanimadas o irracionales no son objetos capaces de predestinación, como notó Santo Tomás en la citada q. 23, art. 4 ad 3. Y la razón es porque las sustancias carentes de intelecto no se ordenan a la bienaventuranza ni al fin sobrenatural, puesto que no son capaces de él.

praedestinavit», etc., exponit: id est, praedefinivit et in aeterno suo decreto fieri proposuit.

6. Secunda illatio. — Secundo sequitur propriam praedestinationem, de qua agimus, non esse accidentium, sed substantiarum, ac proinde solam substantiam proprie praedestinari; de accidentibus vero solum late dici, prout omnis praefinitio praedestinatio dicitur. Ratio est quia praedestinatio proprie dicitur de re quae ordinatur ad finem assequendum: consequi autem finem est proprium substantiae, nam accidentia potius esse solent vel media aut instrumenta per quae substantia consequitur finem, vel ad summum esse solent ipsa formalis consecutio finis. Igitur praedestinari simpliciter convenit rei substantiali, non accidentibus. Item, quia licet accidentia ordinentur ad substantiam tanquam ad finem cuius gratia fiunt, ideoque suo modo dici possint praeordinari et praedefiniri propter talem finem, tamen ille finis non est supra naturam ipsorum accidentium, nam totum esse accidentium in tali habitudine intrinseca sibi et connaturali positum est, et ideo illa praeordinatio non est proprie praedestinatio, prout de illa nunc agimus. Quod adeo verum est ut in ipsis etiam accidentibus supernaturalibus verum habeat. Nam licet illa sint supernaturalia homini, tamen naturale illis est habere ordinem ad finem supernaturalem. Unde gratia non proprie praedestinatur ad gloriam, nam eo ipso quod praedefinitur ut sit, ordinatur ad gloriam ex natura sua; homo vero, cui tam gratia quam gloria supernaturalis est, propriissime dicitur praedestinari ad gloriam per gratiam. Est itaque praedestinatio proprie substantiarum, non accidentium.

7. Tertia illatio. — Obiectio. — Occurritur obiectioni. — Tertio ex dictis consequitur non omnium substantiarum esse proprium praedestinari, sed rationalium vel intellectualium tantum: nam inanimata vel irrationalia non sunt obiecta capacia praedestinationis, ut

Dirás: a veces se ordena una sustancia inanimada a un efecto que supera su naturaleza, como, por ejemplo, el agua a lavar el alma, etc.; luego podrá decirse con toda propiedad que el agua fue predestinada desde la eternidad a lavar el alma en la ley de la gracia, como también pueden decirse los sacerdotes predestinados a consagrar el cuerpo de Cristo en la ley nueva. Respondo que es verdad que todas estas cosas están ordenadas por Dios desde la eternidad por la providencia sobrenatural, pero no por la predestinación propia tal como ahora hablamos de ella. Tanto porque no es necesario que aquella providencia descienda en cada cosa a cada individuo por una especial predefinición o elección, cual es la que interviene en la predestinación del hombre, según la doctrina de Santo Tomás en la citada q. 23, art.
8, como también porque la ordenación a un efecto sobrenatural no es como a fin último de tal cosa, sino que más bien todo aquello es un medio ordenado a la bienaventuranza de los hombres. La predestinación, en cambio, propiamente dicha, tal como ahora hablamos de ella, dice la ordenación eficaz de la cosa que se dice ser predestinada a conseguir su fin último, y por eso solo cae en la sustancia intelectual.

8. La predestinación propiamente recae en la persona, no en la naturaleza. — En cuarto lugar se concluye de lo dicho que tal predestinación propiamente recae solo en la persona, no en la naturaleza como tal, aunque sea racional o intelectual. En esta materia deben notarse dos sentencias extremas. La primera fue la de Escoto en 3, dist. 7, donde opina que la humanidad o el alma de Cristo fue primeramente y principalmente predestinada a una excelente bienaventuranza y que la razón de aquella fue también predestinada a la unión hipostática. La segunda es la de algunos tomistas que dicen que la naturaleza como tal, o la humanidad, no es capaz de ninguna predestinación. Pero como esta cuestión propiamente pertenece a la materia de la Encarnación, y ha sido tratada en 4 t., 3 p., disp. 50, sect. 3, por eso brevemente opino que la naturaleza (por ejemplo, la humanidad) se predestina propiamente a la unión hipostática. Ahora, sin embargo,

dicta q. 23, art. 4 ad 3 notavit divus Thomas. Et ratio est quia substantiae carentes intellectu non ordinantur ad beatitudinem nec ad supernaturalem finem, cum illius non sint capaces. Dices: interdum ordinari substantiam inanimatam ad effectum superantem naturam eius, ut, verbi gratia, aqua ad lavandum animam, etc.; ergo poterit cum omni proprietate dici aquam fuisse praedestinatam ab aeterno ad lavandam animam in lege gratiae, sicut etiam dici possunt sacerdotes praedestinati ad consecrandum corpus Christi in lege nova. Respondeo verum quidem esse haec omnia esse ordinata a Deo ex aeternitate per supernaturalem providentiam, non tamen per propriam praedestinationem, ut nunc de illa loquimur. Tum quia non est necesse illam providentiam descendere in singulis reb
us ad singula individua per specialem praedefinitionem seu electionem, qualis in praedestinatione hominis intercedit, secundum doctrinam D. Thomae, dicta q. 23, art. 6. Tum etiam quia ordinatio ad supernaturalem effectum non est tanquam ad ultimum finem talis rei, sed potius totum illud est quoddam medium ad beatitudinem hominum ordinatum. Praedestinatio autem proprie dicta, ut nunc de illa loquimur, dicit ordinationem efficacem rei quae praedestinari dicitur ad suum finem ultimum consequendum, et ideo non cadit nisi in substantiam intellectualem.

8. Praedestinatio proprie cadit in personam, non vero in naturam. — Quarto concluditur ex dictis huiusmodi praedestinationem proprie cadere in solam personam, non vero in naturam ut sic, etiam si rationalis vel intellectualis sit. In qua re duae extremae sententiae notandae sunt. Prima fuit Scoti 3, dist. 7, ubi sentit Christi humanitatem vel animam primo ac praecipue fuisse praedestinatam ad excellentem beatitudinem et rationem illius fuisse etiam praedestinatam ad unionem hypostaticam. Secunda est aliquorum Thomistarum dicentium

no hablamos de aquella predestinación, sino de la predestinación a la bienaventuranza, y por eso excluimos de ella la naturaleza como naturaleza. Pues la naturaleza por sí misma no se ordena a la bienaventuranza, sino la persona que subsiste en ella. Porque la bienaventuranza consiste en la operación: la operación, en cambio, es propiamente del supuesto, no de la naturaleza, como se trata más ampliamente en el lugar citado.

9. Añadí, además, en la aserción que esta persona debe ser creada o creable, porque la persona divina (como dije) según sí misma no es capaz de predestinación, ya que es por sí y esencialmente bienaventurada. Lo cual es certísimo en su propia naturaleza; en la extrínseca y asumida, en cambio, parece que puede ser predestinada. Y así habla de Cristo Agustín en aquel tratado 105 sobre Juan, al final, donde exponiendo aquellas palabras: «Glorifícame, Padre, con la gloria que tuve antes de que el mundo fuera, junto a ti», lo explica de la claridad y honor de Cristo hombre como tal, que tuvo en la predestinación desde la eternidad. Algunos, sin embargo, no quieren atribuir tampoco este modo de predestinación a Cristo, porque supuesta la asunción de la humanidad, toda la gloria le es connatural y la cosa no se dice que es predestinada a un fin o propiedad natural, sino sobrenatural. Esta razón prueba ciertamente que esta predestinación de Cristo es de orden superior y no es del todo distinta de aquella por la que fue predestinado el Hijo de Dios natural, sino unida con ella: pero no prueba que no sea verdadera predestinación. Es, sin embargo, de otra consideración, como puede verse en el lugar citado de la tercera parte. Aquí, pues, solo tratamos de la predestinación de las personas creadas.

10. Los ángeles son predestinados. — Hablo finalmente de modo absoluto de la persona creada y no de la humana o angélica, porque ambas son capaces de predestinación, como notó Santo Tomás arriba ad 3: porque también los ángeles se ordenan a la bienaventuranza sobrenatural. Suele, sin embargo, objetarse que (según Agustín) no es predestinado sino

naturam ut sic seu humanitatem nullius praedestinationis esse capacem. Sed quoniam res haec proprie spectat ad materiam de Incarnatione, et in 4 t., 3 p., disp. 50, sect. 3 tractata est, ideo breviter censeo naturam (verbi gratia humanitatem) proprie praedestinari ad unionem hypostaticam. Nunc autem non de illa praedestinatione loquimur, sed de praedestinatione ad beatitudinem, et ideo ab illa naturam ut naturam excludimus. Natura enim per se non ordinatur ad beatitudinem, sed persona in illa subsistens. Quia beatitudo in operatione consistit: operatio autem proprie est suppositi, non naturae, ut latius in citato loco.

9. Addidi vero in assertione hanc personam debere esse creatam seu creabilem, quia persona divina (ut dixi) secundum se non est capax praedestinationis, cum per se et essentialiter beata sit. Quod est certissimum in propria natura; in extranea vero et assumpta videtur posse praedestinari. Et ita loquitur de Christo Augustinus in illo tractatu 105 in Ioannem, in fine, ubi exponens illa verba: «Clarifica me, Pater, claritate quam habui priusquam mundus fieret apud te», ita exponit de claritate et honore Christi hominis ut sic, quam in praedestinatione habuit ex aeternitate. Aliqui tamen nolunt etiam hunc modum praedestinationis Christo tribuere, quia supposita assumptione humanitatis tota gloria est illi connaturalis et res non dicitur praedestinari ad naturalem finem seu proprietatem, sed ad supernaturalem. Quae ratio probat quidem hanc praedestinationem Christi esse superioris ordinis et non esse omnino condistinctam ab illa qua praedestinatus est Filius Dei naturalis, sed cum illa coniunctam: non tamen probat non esse veram praedestinationem. Est tamen alterius considerationis, ut citato loco tertiae partis videri potest. Hic ergo solum agimus de praedestinatione personarum creatarum.

quien está sujeto al pecado: pues por eso dijo Agustín que la predestinación es propósito de misericordia. Los ángeles santos, en cambio, nunca estuvieron sujetos al pecado y los que pecaron no son predestinados. Por lo cual algunos distinguen doble predestinación. Una es la que simplemente ordena al bien: y esta dicen que tiene lugar en los ángeles. Otra es la que libera de la miseria del pecado: la cual dicen que es propia de los hombres. Así casi Buenaventura en 1, dist. 40, cerca de la letra. Pero no es necesaria tal distinción, pues es simplemente accidental a la predestinación que la persona haya estado en pecado o no. Y aquellas palabras «que la predestinación es propósito de misericordia» no se encuentran en Agustín, aunque a veces declare la predestinación con el verbo *liberar*: pero habla de la predestinación de los hombres, y como advierte Santo Tomás, también puede entenderse de la liberación por preservación.

CAPÍTULO V

QUÉ COSAS CAEN BAJO LA PREDESTINACIÓN COMO TÉRMINO DE ELLA

1. **Varias cuestiones**. — Dijimos que la materia alrededor de la cual versa la predestinación comprende dos cosas: a saber, la persona que es predestinada, que se llama objeto de la predestinación; y la cosa o bien al que es predestinada, que se llama término de la misma predestinación. Como, pues, en el capítulo precedente explicamos el objeto de la predestinación, resta que en el presente hablemos de su término. Acerca de esto suelen preguntarse muchas cosas, que aquí deben resolverse brevemente: a saber, si el término de la predestinación puede ser el mal de culpa o de pena, o solo algún bien en sí mismo apetecible; y si cualquier bien, o solo aquel que es sobrenatural; y entre los sobrenaturales, si solo la bienaventuranza o la gracia, o si también otros actos buenos pueden terminar suficientemente la predestinación.

10. Angelos praedestinari. — Loquor denique absolute de persona creata et non de humana vel angelica, quia utraque est capax praedestinationis, ut D. Thomas supra ad 3 notavit: quia etiam angeli ordinantur ad supernaturalem beatitudinem. Solet tamen obici, quia (iuxta Augustinum) non praedestinatur nisi qui peccato subiacet: nam ideo dixit Augustinus praedestinationem esse propositum miserendi. Angeli autem sancti nunquam subiacuerunt peccato et qui peccaverunt non praedestinantur. Propter quod aliqui distinguunt duplicem praedestinationem. Una est quae simpliciter ordinat ad bonum: et hanc dicunt habere locum in angelis. Alia est quae liberat a miseria peccati: quam dicunt esse propriam hominum. Ita fere Bonaventura in 1, dist. 40, circa litteram. Sed non est necessaria distinctio, simpliciter enim accidentarium est ad praedestinationem quod persona fuerit in peccato necne. Et illa verba «quod praedestinatio sit propositum miserendi» apud Augustinum non reperiuntur, quamvis interdum declaret praedestinationem per verbum *liberandi*: sed loquitur de praedestinatione hominum, et ut divus Thomas advertit, de liberatione etiam per praeservationem intelligi potest.

CAPUT V.

QUAE RES CADANT SUB PRAEDESTINATIONE TANQUAM IPSIUS TERMINI.

1. Variae quaestiones. — Diximus materiam circa quam praedestinatio versatur duo comprehendere: scilicet personam quae praedestinatur, quae vocatur obiectum praedestinationis; et rem seu bonum ad quod praedestinatur, quod terminus eiusdem praedestinationis appellatur. Cum ergo in praecedenti capite obiectum praedestinationis explicuerimus, superest ut in praesenti de illius termino dicamus. De quo multa quaeri solent, quae hic breviter expedienda sunt: scilicet an

2. Primera aserción. — El mal de culpa no es término de la predestinación. — En primer lugar debe establecerse como cierto que el mal de culpa no puede ser término de la predestinación: por tanto, Dios no predestina a nadie al mal de culpa. Esto es de fe, definido en el Concilio II de Orange, c. 25, y se toma del Concilio de Trento, Sesión 6, cap. 17, y es tratado ampliamente por Fulgencio, libro primero *ad Monimum*. Lo transmite también Agustín, en el libro *De praedestinatione Sanctorum*, capítulo 10. Donde por esta razón dice que la presciencia se extiende más que la predestinación: «Porque Dios solo predestina aquellas cosas que Él mismo ha de hacer, pero prevé también las que no ha de hacer ni predestina, como los pecados». Y por esta razón, en el libro quinto *De Civitate*, capítulo 9, dice: «Dios es autor de todas las potestades, pero no de todas las voluntades». Porque no es autor de las voluntades malas, y consecuentemente ni las predestina, ni por su presciencia hace que sean futuras, sino que porque han de ser futuras, las prevé, como añade allí mismo en el capítulo 10. La razón es porque, ya pertenezca la predestinación al intelecto o a la voluntad, es cierto que de algún modo involucra la voluntad, de modo que Dios no se dice que predestina sino aquellas cosas que simplemente quiere que se hagan. Dios, en cambio, no quiere que se haga el pecado, luego tampoco lo predestina, luego tampoco al hombre para que peque o haga el mal: pues de lo contrario predestinaría el mismo pecado. Se confirma porque la voluntad permisiva no basta para la predestinación, sino que según la fe Dios solo permite que el hombre peque, no lo hace ni lo induce a pecar: luego no lo predestina. Finalmente, por esta razón mostramos en el libro segundo *de Auxiliis* que Dios predefine los males de culpa, y todo lo allí aducido confirma esta verdad.

3. Segunda aserción. — En segundo lugar debe decirse que, aunque en algún sentido verdadero pueda decirse que Dios predestina a algunos hombres al mal de pena: no obstante, no en el sentido propiísimo y riguroso en el que ahora hablamos. La primera parte se pone por razón de Agustín, quien a veces dice absolutamente que

terminus praedestinationis esse possit malum culpae vel poenae, vel solum aliquod bonum per se exspectabile; et an quodlibet bonum, vel solum illud quod supernaturale est; et inter supernaturalia, an sola beatitudo vel gratia, an vero alii actus boni possint sufficienter praedestinationem terminare.

2. Prima assertio. — Malum culpae non est terminus praedestinationis. — Principio igitur pro certo statuendum est malum culpae non posse esse praedestinationis terminum: itaque Deus neminem ad malum culpae praedestinat. Hoc est de fide, definitum in Concilio Arausicano II, c. 25, sumiturque ex Tridentino, sess. 6, cap. 17, et late tractatur a Fulgentio, libro primo *ad Monimum*. Tradit etiam Augustinus, libro *de Praedestinatione Sanctorum*, capite decimo. Ubi hac ratione dicit praescientiam latius patere quam praedestinationem: «Quia Deus solum ea praedestinat quae ipse est facturus, praescit autem etiam quae non est facturus, neque praedestinat, ut peccata». Et hac ratione, libro quinto *de Civitate*, capite nono ait: «Deum esse auctorem omnium potestatum, non vero omnium voluntatum». Quia malarum voluntatum auctor non est, et consequenter nec illas praedestinat, nec per suam praescientiam facit quod futurae sint, sed quia futurae sunt, illas praescit, ut ibidem, capite decimo, subiungit. Ratio vero est quia sive praedestinatio ad intellectum pertineat sive ad voluntatem, certum est aliquo modo involvere voluntatem, ita ut Deus praedestinare non dicatur nisi quae simpliciter vult fieri. Deus autem non vult peccatum fieri, ergo nec praedestinat illud, ergo neque hominem ut peccet seu malum faciat: alioqui enim praedestinaret peccatum ipsum. Confirmatur quia voluntas permissiva non satis est ad praedestinationem, sed secundum fidem Deus tantum permittit hominem peccare, non facit nec inducit eum ut peccet: ergo non praedestinat. Denique hac ratione ostendimus in libro secundo *de Auxiliis* Deum praefinire mala

algunos son predestinados por Dios a la gehena, como aparece en el *Enchiridion*, capítulo 100, y en el lib. 21 *De Civitate*, cap. 1, y lib. 21, cap. 24. Y así debe entenderse si en algún lugar dijo absolutamente que algunos son predestinados a la perdición, como en el libro *De perfectione iustitiae*, según lo expuso Fulgencio en el citado lib. 1 *ad Monimum*. Y del mismo modo habla Isidoro, lib. 2 *De summo bono*, cap. 6, e indica el Concilio de Valence bajo Lotario, cap. 3. Pero en este género de locución debe advertirse que aquella partícula *prae* dice la antecedencia de la eternidad al tiempo, no de la voluntad divina a su presciencia. Pues así es verdadero lo que definieron el Concilio de Orange y el de Trento: que Dios por su potencia no predestinó a nadie al mal. Lo cual yo entiendo también del mal de pena y de la eterna miseria, como mostraré más ampliamente en la segunda parte de esta materia. Sin embargo, sopeso aquella palabra *potestate sua*, con la que se significa que Dios por sola su potencia y voluntad no ordenó a nadie al mal de la eterna miseria. Esto, sin embargo, no excluye que por justicia haya decretado castigar eternamente a algunos. Este decreto, sin embargo, supone la presciencia de la culpa, por la cual el hombre es digno de tal pena. Y por eso tal decreto no puede llamarse predestinación en orden a la presciencia, sino por razón de la eternidad comparada con tal efecto: y así hablan los citados Padres, pues declaran expresamente que aquella predestinación supone la dicha presciencia.

4. De aquí, pues, aparece clara la primera parte de la aserción. Pues la citada locución es verdadera en el primer sentido. Y la razón de ella es porque Dios verdaderamente se dice que predestina aquellas cosas que con voluntad absoluta y eficaz desde la eternidad ordenó y decretó hacer, al menos en aquel sentido en que la partícula *prae* dice la antecedencia de la eternidad al tiempo: pero Dios con voluntad absoluta decretó castigar a aquellos que previó que habían de pecar y perseverar hasta el fin en los pecados: luego a ellos como impíos rectamente se dice que los predestinó al castigo. Y esta razón procede con mayor razón de cualquier otra pena.

culpae, et omnia ibi adducta hanc veritatem confirmant.

3. Secunda assertio. — Secundo dicendum est, licet in aliquo vero sensu dici possit Deus praedestinare aliquos homines ad malum poenae: non tamen in sensu propriissimo et rigoroso, in quo nunc loquimur. Prior pars ponitur propter Augustinum, qui interdum absolute dicit aliquos esse a Deo praedestinatos ad gehennam, ut patet in *Enchiridion*, capite 100, et lib. 21 *de Civitate*, cap. 1, et lib. 21, cap. 24. Et ita intelligendus est, si alicubi dixerit absolute aliquos esse praedestinatos ad interitum, ut libro *de Perfectione Iustitiae*, sicut illum exposuit Fulgentius, dicto lib. 1 *ad Monimum*. Et eodem modo loquitur Isidorus, lib. 2 *de Summo bono*, cap. 6, et indicat Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Sed in hoc genere locutionis advertendum est illam particulam *prae* dicere antecessionem aeternitatis ad tempus, non voluntatis divinae ad praescientiam eius. Sic enim verum est quod Concilium Arausicanum et Tridentinum definierunt: Deum potestate sua neminem ad malum praedestinasse. Quod ego intelligo etiam de malo poenae et aeternae miseriae, ut in secunda parte huius materiae latius ostendam. Expendo tamen verbum illud *potestate sua*, quo significatur Deum ex sola potentia et voluntate neminem ad malum aeternae miseriae ordinasse. Id vero non excludit quin ex iustitia aliquos in aeternum punire decreverit. Hoc autem decretum supponit praescientiam culpae, propter quam homo dignus est tali poena. Ideoque tale decretum non potest dici praedestinatio in ordine ad praescientiam, sed ratione aeternitatis comparatae ad talem effectum: et ita loquuntur dicti Patres, nam expresse declarant praedestinationem illam supponere dictam praescientiam.

4. Ex his ergo patet prior pars assertionis. Nam dicta locutio in priori sensu vera est. Et ratio illius est quia Deus vere dicitur praedestinare illa quae absoluta et efficaci voluntate sua ex aeternitate

5. La parte posterior de la aserción se declara también por la misma doctrina, porque Dios se dice que predestina propiamente al hombre cuando desde sí mismo y por su benevolencia y afecto, y no solo provocado por la presciencia de alguna obra del mismo hombre, lo ordena eficazmente a algún fin o término conveniente y acomodado al hombre: pero aquella preordenación al castigo no es de este tipo, luego no es predestinación propiísima.

La mayor se declara primero por la Escritura, pues cuantas veces en ella se encuentra la voz *predestinación*, se toma en buen sentido, como aparece por los lugares citados con frecuencia: y por eso en esta significación está ya usurpada esta voz entre los escolásticos, cuya razón aparecerá por lo que se dirá. Se declara en segundo lugar por cierta doctrina de Damasceno, lib. 2 *De Fide*, cap. 29, que indicó Crisóstomo, homilía 4 *in Ephes*. Dios quiere algo para los hombres de dos modos: o solo desde sí mismo y por su propensión, o provocado y como forzado por los mismos hombres. Del primer modo les quiere bienes; del segundo, males de pena. La predestinación, pues, propiamente dicha pertenece al primer modo de voluntad, y por eso versa acerca de bienes, y no cae en el mal de pena.

6. Tercera aserción. — El decreto absoluto de la predestinación. — De aquí, pues, debe decirse en tercer lugar que el término de la predestinación es siempre algún bien, al que el hombre es ordenado por un afecto peculiar de Dios. Esta aserción se toma de la Escritura. Pues dondequiera que se pone el verbo *predestinar*, se toma en buen sentido. Así también define Agustín la predestinación en el libro *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 10, y *De bono perseverantiae*, cap. 14, y aquí también es el uso de los escolásticos. Y aparece por lo dicho por enumeración suficiente de las partes, y aparecerá más ampliamente por lo que se dirá.

Ahora, para mayor explicación, debe añadirse que la voluntad del bien a veces puede ser absoluta, y a veces solo un simple afecto, al que llaman velleidad: la

ordinavit et facere decrevit, saltem eo sensu quo particula *prae* dicit antecessionem aeternitatis ad tempus: sed Deus absoluta voluntate decrevit punire quos peccaturos et usque ad finem in peccatis permansuros esse praescivit: ergo eos ut impios recte dicitur ad poenam praedestinasse. Atque haec ratio a fortiori procedit de quacumque alia poena.

5. Posterior item assertionis pars ex eadem doctrina declaratur, quia Deus dicitur proprie praedestinare hominem quando ex se ipso et ex sua benevolentia et affectu, et non solum provocatus ex praescientia alicuius operis ipsius hominis, illum ordinat efficaciter ad aliquem finem vel terminum homini convenientem et accommodatum: sed illa praeordinatio ad poenam non est huiusmodi, ergo non est praedestinatio propriissima.
Maior declaratur primo ex Scriptura, quoties enim in ea vox praedestinationis reperitur, in bonam partem accipitur, ut patet ex locis saepe citatis: ideoque in hac significatione iam usurpata est haec vox apud scholasticos, cuius ratio patebit ex dicendis. Declaratur secundo ex quadam doctrina Damasceni, lib. 2 *De Fide*, cap. 29, quam indicavit Chrysostomus, homilia 4 *in Ephes*. Deus vult aliquid hominibus duobus modis: vel ex se tantum et ex sua propensione, vel provocatus et quasi coactus ab ipsis hominibus. Priori modo vult eis bona; posteriori autem mala poenae. Praedestinatio igitur proprie dicta ad priorem modum voluntatis spectat, et ideo circa bona versatur, et in malum poenae non cadit.

6. Tertia assertio. — Decretum absolutum praedestinationis. — Hinc ergo dicendum est tertio terminum praedestinationis semper esse aliquod bonum, ad quod homo ex peculiari Dei affectu ordinatur. Haec assertio sumitur ex Scriptura. Ubicumque enim verbum *praedestinare* ponitur, in bonam partem accipitur. Ita etiam praedestinationem definit Augustinus libro *De*

predestinación no dice cualquier afecto del bien, sino el decreto absoluto de él o lo incluye. De aquí es aquel pasaje de Pablo a los Romanos, cap. 8: «A los que predestinó, a estos llamó, justificó, glorificó». Donde entiende a los predestinados de modo absoluto al bien y de tal modo que consigan el fin. De aquí también es aquello de Agustín, capítulo 14 *De bono perseverantiae*: «La predestinación es preparación de beneficios», versa, pues, acerca del bien, «con los cuales ciertísimamente son liberados», versa, pues, por voluntad absoluta. Finalmente, el mismo nombre de predestinación lleva esto delante y el uso común así lo ha establecido.

7. Solo puede dudar alguien por aquellas palabras de Hechos 4: «Lo que tu mano y tu consejo decretaron que se hiciera». Donde se habla de la Pasión de Cristo, la cual Dios no quiso desde sí mismo, sino por los pecados de los hombres: y sin embargo allí se pone el verbo *predestinar*. Respondo que hay un cierto mal de pena que se inflige en pura vindicta, como es la gehena, y a este decimos que no se atribuye propiamente el nombre de predestinación. Otro, en cambio, es el mal de pena medicinal, que se ordena en orden a conseguir con efecto un bien mayor: y este, bajo tal consideración, cae bajo la predestinación: pues es uno de los medios o remedios que Dios usa para obtener la salvación de los predestinados, y en este orden se contiene la pasión de Cristo: más aún, es el máximo y casi universal remedio, que Dios por sí solo y por su infinita bondad predestinó para los hombres ya caídos en la divina presciencia.

8. La predestinación propiísima tiene como término un bien sobrenatural. — Ulterius debe añadirse que la predestinación propiísima, de la que ahora hablamos, no tiene como término cualquier bien, sino el sobrenatural. Así lo dice Santo Tomás, art. 4, y todos los escolásticos, y es máximamente conforme al modo de hablar de San Pablo. Pues dondequiera que usó este verbo, trata o de los bienes de la gracia de unión, como en Rom. 1 y 1 Cor. 2, o de los bienes de la gracia santificante, como en Rom. 8 y Efes. 1. La razón de Santo Tomás es óptima, porque los bienes naturales son debidos a la naturaleza, y la ordenación al fin natural nace del propio

praedestinatione Sanctorum, cap. 10, et *De bono perseverantiae*, cap. 14, et hic etiam est usus scholasticorum. Et patet ex dictis per sufficientem partium enumerationem, patebitque amplius ex dicendis.

Nunc, ad maiorem explicationem, addendum est quia voluntas boni aliquando esse potest absoluta, aliquando vero tantum simplex affectus, quem velleitatem vocant: praedestinatio non quemcumque affectum boni, sed absolutum eius decretum dicit vel includit. Hinc enim est illud Pauli ad Romanos, cap. 8: «Quos praedestinavit, hos et vocavit, iustificavit, magnificavit». Ubi praedestinatos absolute dictos ad bonum intelligit et tali modo ut finem consequantur. Hinc etiam est illud Augustini, capite 14 *De bono perseverantiae*: «Praedestinatio est praeparatio beneiciorum», versatur ergo circa bonum, «quibus certissime liberantur», versatur ergo per voluntatem absolutam. Denique ipsum nomen praedestinationis hoc prae se fert et communis usus ita obtinuit.

7. Solum potest quis dubitare ex illis verbis Act. 4: «Quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri». Ubi sermo est de Passione Christi, quam Deus non ex se voluit, sed propter hominum peccata: et tamen ibi ponitur verbum *praedestinare*. Respondeo esse quoddam malum poenae quod in puram vindictam infligitur, ut est gehenna, et huic dicimus non proprie attribui nomen praedestinationis. Aliud vero est malum poenae medicinalis, quod in ordine ad maius bonum cum effectu consequendum ordinatur: et hoc sub huiusmodi consideratione sub praedestinationem cadit: nam est unum ex mediis vel remediis, quibus Deus utitur ad salutem praedestinatorum obtinendam, et in hoc ordine continetur passio Christi: immo est maximum et quasi universale remedium, quod Deus ex se sola sua infinita bonitate praedestinavit pro hominibus iam lapsis in divina praescientia.

8. Praedestinatio propriissima habet pro termino bonum

ímpetu y fuerzas de la misma naturaleza, y por eso no requiere predestinación especial, sino providencia común. El fin sobrenatural, en cambio, no es por inclinación de la naturaleza: ni su consecución es por fuerzas propias, y por eso, para que el hombre tienda eficazmente a él, es necesario que sea ordenado y como transmitido por otro: y esto se hace por la predestinación. Versa, pues, la predestinación acerca de bienes sobrenaturales.

9. Si la gracia o la gloria es término de la predestinación. — Porque en estos bienes se comprenden la gracia y la gloria (pues ahora no tratamos de la unión hipostática), suele haber dificultad sobre si ambas o solo una es término de la predestinación. Y en esto hay diversidad de opiniones.

10. Primera opinión. — La primera opinión dice que la predestinación tiene como término, tanto próximo como último, solo la gloria. Así piensan todos los que constituyen la predestinación en el solo propósito de dar la gloria, como Ockham, Gabriel, Guillermo de Rubione en 4, dist. 40, q. 4 y Catarino, opúsculo *De praedestinatione*, lib. 4, c. ult., y lib. 3, cap. 2 y 3. El fundamento pudo ser porque por la fuerza de aquel decreto el hombre está suficientemente ordenado a conseguir infaliblemente la gloria: ya, pues, está predestinado.

11. Se rechaza la opinión. — Esta sentencia, en cuanto a la parte exclusiva, es falsa, y va contra los demás teólogos, y poco conforme con Pablo, quien en Rom. 8 significó que la predestinación versa también acerca de los medios, que son la vocación y la justificación. Y en Efes. 1 dijo expresamente: «Nos predestinó a la adopción de hijos de Dios», que se realiza por la gracia. Hace también lo que de Pablo mismo se dice (Act. 22): «El Dios de nuestros padres te preordenó para que conocieras su voluntad y vieras al Justo», etc. Y esto lo enseñó muy claramente Agustín en los lugares citados con frecuencia, cuando dice que la predestinación es preparación de la gracia y de los beneficios de Dios. Y en el Enchiridion, cap. 100, cuando llama a la

supernaturale. — Ulterius vero addendum est praedestinationem propriissimam, de qua nunc loquimur, non habere pro termino quodcumque bonum, sed supernaturale. Ita dicit D. Thomas, art. 4, et omnes scholastici, et est maxime consentaneum modo loquendi D. Pauli. Ubicumque enim hoc verbo usus est, agit aut de bonis gratiae unionis, ut Rom. 1 et 1 Cor. 2, aut de bonis gratiae sanctificantis, ut Rom. 8 et Eph. 1. Ratio D. Thomae est optima, quia naturalia bona sunt naturae debita, et ordinatio in naturalem finem ex proprio impetu et viribus ipsius naturae nascitur, ideoque non requirit specialem praedestinationem, sed communem providentiam. Finis autem supernaturalis non est ex inclinatione naturae: nec eius consecutio est per vires proprias, et ideo, ut homo efficaciter in illum tendat, necesse est ut ab alio ordinetur et quasi transmittatur: et hoc fit per praedestinationem. Versatur ergo praedestinatio circa supernaturalia bona.

9. A gratia, vel gloria. sit terminus pradestinationis.. — Quia vero in his bonis gratia et gloria comprehenduntur (nam de unione hypostatica nunc non agimus), solet esse difficultas an utraque vel altera tantum sit terminus praedestinationis. Et in hoc est diversitas opinionum.

10. Prima opinio. — Prima opinio dicit praedestinationem habere pro termino, tam proximo quam ultimo, solam gloriam. Ita sentiunt omnes qui praedestinationem constituunt in solo proposito dandi gloriam, ut Ocham, Gabriel, Guillelmus de Rubione in 4, dist. 40, q. 4 et Catharinus, opusc. *De praedestinatione*, lib. 4, c. ult., et lib. 3, cap. 2 et 3. Fundamentum esse potuit quia ex vi illius decreti homo est sufficienter ordinatus ad consequendam infallibiliter gloriam: iam ergo est praedestinatus.

11. Haec opinio rejicitur. — Haec vero sententia, quantum ad partem exclusivam, falsa est, et contra

predestinación predestinación a la gracia. Y otros lugares los referiremos enseguida y daremos la razón.

12. Segunda opinión. — Existe, pues, otra opinión que dice que la predestinación no versa acerca de la gloria, sino solo acerca de la gracia. Esta la sostuvo Durando en 4, dist. 44, q. 4, ad 1, y la siguen algunos modernos, atribuyéndosela a Santo Tomás, porque en este art. 4 dice que la dilección o elección a la gloria se supone a la predestinación, de donde infieren que no pertenece a ella. Aducen también a Agustín, quien siempre define la predestinación por el orden a la gracia. La razón, finalmente, de Durando es que la providencia no versa sobre el fin, sino sobre los medios; pero la predestinación es parte de la providencia; luego...

13 Se rechaza la segunda opinión en cuanto a la parte negativa. — Esta sentencia, también en cuanto a la parte negativa, la estimo falsa. Y en primer lugar va contra la común sentencia de los demás teólogos. Ni Santo Tomás se opone, porque en aquel artículo habla suponiendo que la predestinación pertenece formalmente al intelecto; pero al hablar de la voluntad, que la predestinación necesariamente dice o connota, no niega que tenga a la gloria como término. Más aún, muchas veces significa que la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria. Pues en el artículo primero dice: «La razón de la transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna se llama predestinación»; y en el artículo segundo dice que la predestinación es «la razón de la ordenación a la salvación eterna». Y más abajo dice que la ejecución de la predestinación se extiende hasta la magnificación, que es la glorificación.

Y por lo demás, aunque concediéramos que la gloria, en cuanto intentada por la elección o dilección que pone Santo Tomás antes de la predestinación, no pertenece a la predestinación, sino que se supone a ella, no obstante no puede negarse que alguna voluntad de dar la gloria pertenezca a la predestinación o se incluya en ella. Esto, en efecto, se toma abiertamente de Pablo en Rom. 8, quien lleva la predestinación hasta la glorificación. De donde, en el capítulo 9, dice: «Para mostrar las riquezas

ceteros theologos, et parum consentanea Paulo, qui ad Rom. 8 significavit praedestinationem etiam versari circa media, quae sunt vocatio et iustificatio. Et ad Ephes. 1 expresse dixit: «Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei», quae fit per gratiam. Facit etiam quod de eodem Paulo dicitur (Act. 22): «Deus Patrum nostrorum praeordinavit te, ut cognosceres voluntatem eius et videres Iustum», etc. Apertissimeque id docuit Augustinus, locis saepe citatis, cum ait praedestinationem esse praeparationem gratiae ac beneficiorum Dei. Et in Enchiridion, cap. 100, cum vocat praedestinationem ad gratiam. Et alia loca statim referemus et rationem reddemus

12.**Secunda opinio**. — Est ergo alia opinio dicens praedestinationem non versari circa gloriam, sed solum circa gratiam. Hanc tenuit Durandus in 4, dist. 44, q. 4, ad 1, et sequuntur aliqui moderni, tribuuntque D. Thomae, eo quod hic art. 4 dicit dilectionem seu electionem ad gloriam supponi ad praedestinationem, unde inferunt non pertinere ad illam. Adducunt etiam Augustinum, qui praedestinationem semper definit per ordinem ad gratiam. Ratio denique Durandi est quia providentia non est de fine, sed de mediis: at praedestinatio est pars providentiae, ergo.

13 Secunda opinio reicitur quoad partem negantem. — Hanc vero sententiam etiam quoad partem negantem falsam esse existimo. Et imprimis est contra communem sententiam aliorum theologorum. Nec D. Thomas refragatur, quia in illo articulo loquitur supponendo praedestinationem formaliter pertinere ad intellectum; loquendo vero de voluntate, quam necessario vel dicit vel connotat praedestinatio, non negat illam habere pro termino gloriam. Imo saepe significat praedestinationem includere voluntatem dandi gratiam et gloriam. Nam, articulo primo, ait: «Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae

de su gloria en los vasos de misericordia, que predestinó a la gloria»; y en Act. 13 se dice: «Todos los que estaban predestinados a la vida eterna». Por eso el Concilio de Trento llamó predestinación a la vida (ses. 6, cap. 12 y can. 17). Y Agustín, en el libro *De praedestinatione Dei* (si es suyo), cap. 3, llama a la predestinación *predestinación de la gloria*: pero la gloria no se predestina sino en cuanto alguien es predestinado a la gloria.

Además, cuando Agustín dijo que la predestinación es preparación de beneficios, no excluyó la gloria, que es el máximo beneficio; más aún, la incluyó, cuando añadió «con los cuales ciertísimamente son liberados cuantos son liberados», porque el hombre no está perfectamente liberado de la miseria hasta que obtiene la gloria. Más aún, incluso cuando dijo Agustín que la predestinación es preparación de la gracia, comprendió la gloria, como elegantemente expuso Fulgencio en el citado lib. 1 *ad Monimum*, caps. 8 y 10, donde dice: «Por eso, en la predestinación Dios tuvo siempre todos los inicios de la vocación, los aumentos de la justificación y los premios de la glorificación». Y da la razón porque también la vida eterna, según testimonio de Pablo, es una cierta gracia. Finalmente, Agustín en 15 *De Civitate*, cap. 4, dice que la ciudad de Dios está predestinada al reino de los cielos.

14. Distinción de doble predestinación. — De aquí, pues, algunos tomaron ocasión para distinguir dos predestinaciones: una a la gracia y otra a la gloria, como se ve en Turriano, libro *De praedestinatione*. Esta distinción, si se diera en orden a diversos hombres, es decir, predestinados y réprobos, podría admitirse, con tal de que bajo la predestinación a la gloria —que es la única predestinación simpliciter— se incluya también la gracia. Pues así muchos réprobos pueden decirse predestinados a la fe y a la gracia por algún tiempo en esta vida, lo cual puede llamarse predestinación *secundum quid* respecto de la otra. Sin embargo, no es este el sentido de los citados autores, sino que en los mismos predestinados distinguen aquellas dos predestinaciones, para poner causa de alguna predestinación y no parecer que contradicen a Agustín,

praedestinatio nominatur»; et articulo secundo dicit praedestinationem esse «rationem ordinationis in salutem aeternam». Et infra dicit executionem praedestinationis extendi usque ad magnificationem quae est glorificatio.

Et proterea, licet daremus gloriam ut intentam per electionem seu dilectionem, quam ponit D. Thomas ante praedestinationem, non pertinere ad praedestinationem, sed supponi ad illam: nihilominus negari non potest quin voluntas aliqua dandi gloriam ad praedestinationem pertineat vel in illa includatur. Hoc enim aperte sumitur ex Paulo ad Rom. 8, qui praedestinationem usque ad glorificationem perducit. Unde, capite nono, ait: «Ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praedestinavit ad gloriam»; et Act. 13 dicitur: «Quotquot praedestinati erant ad vitam aeternam». Ideo praedestinationem ad vitam vocavit Tridentinum, sess. 6, capite 12 et can. 17. Et Augustinus, libro *de Praedestinatione Dei* (si tamen est eius), cap. 3, vocat praedestinationem gloriae: gloria autem non praedestinatur nisi quatenus aliquis praedestinatur ad gloriam.

Praeterea cum Augustinus dixit praedestinationem esse praeparationem beneficiorum, non exclusit gloriam, quae maximum beneficium est: imo inclusit, cum addidit «quibus certissime liberantur, quicumque liberantur», quia homo non est perfecte a miseria liberatus donec gloriam obtineat. Imo etiam cum dixit Augustinus praedestinationem esse praeparationem gratiae, gloriam comprehendit, ut eleganter exposuit Fulgentius, dicto lib. 1 *ad Monimum*, cap. 8 et 10, ubi: «Propterea, inquit, omnia et vocationis initia, et iustificationis augmenta, et glorificationis praemia in praedestinatione semper Deus habuit». Et rationem reddit, quia etiam vita aeterna, teste Paulo, est quaedam gratia. Denique Augustinus 15 *de Civitate*, cap. 4, civitatem Dei dicit esse

que niega causa de la predestinación, como veremos más abajo.

15. Se rechaza la distinción propuesta. — A nosotros, sin embargo, no nos es necesaria tal distinción, y con razón no ha sido usada por los escolásticos. Pues aunque en Dios exista la voluntad de dar la gloria y la voluntad de dar la gracia, las cuales pueden llamarse voluntades o actos plurales distintos por razón: sin embargo, la predestinación perfecta y tomada simplemente es una sola, que, considerada en cuanto a la voluntad, abarca ambos actos; y considerada en cuanto al intelecto, expresa una sola razón completa de todos los medios por los cuales el predestinado es eficazmente conducido a la gloria, según el propósito de la voluntad divina. La razón es porque la predestinación es una cierta transmisión existente en la mente o voluntad del que predestina: y una transmisión perfecta no mira solo al término último, sino también al camino; ni solo al camino, sino que alcanza también intrínsecamente el término último, o inclusivamente, por así decirlo. Por tanto, la predestinación comprende la gloria como término último y la gracia como camino. De aquí encaja bien aquello de Aristóteles: *donde hay un uno por razón de otro, allí hay solamente uno*. Pues aquí la predestinación a la gracia es por razón de la gloria, y la predestinación a la gloria es por medio de la gracia: luego una predestinación completa abarca ambos términos, uno como último y otro como próximo. Así como un solo movimiento se dirige al término último y a todos los intermedios.

16. Los múltiples términos de la gracia reducidos a dos capítulos. — De lo cual se entiende que el término de la gloria es uno solo, mientras que los términos de la gracia son múltiples: así como en el movimiento hay un solo término final, pero múltiples intermedios. San Pablo, en la carta a los Romanos 8, reduce todos los términos de la gracia a dos capítulos, a saber: la vocación y la justificación. Bajo la vocación comprende todos los dones de la gracia preveniente o excitante, por los cuales Dios inicia la salvación en el predestinado. Bajo la justificación, en cambio, comprende todos los

praedestinatam ad regnum caelorum.

14. Distinctio duplicis praedestinationis. — Hinc vero aliqui sumpserunt occasionem distinguendi duas praedestinationes: unam ad gratiam, aliam ad gloriam, ut videre est in Turriano, libro *de Praedestinatione*. Quae distinctio, si data fuisset in ordine ad diversos homines, scilicet praedestinatos et reprobos, admitti posset: dummodo sub praedestinatione ad gloriam, quae sola est praedestinatio simpliciter, includatur etiam gratia. Sic enim possunt multi reprobi dici praedestinati ad fidem et ad gratiam in hac vita pro aliquo tempore obtinendam, quae dici potest praedestinatio secundum quid respectu alterius. Non est tamen hic sensus dictorum auctorum, sed in ipsis praedestinatis illas duas praedestinationes distinguunt, ut ponant alicuius praedestinationis causam et non videantur contradicere Augustino neganti causam praedestinationis, ut infra videbimus.

15. Rejicitur posita distinctio. — Nobis autem non est distinctio necessaria, meritoque ab scholasticis non est usurpata. Nam licet in Deo sit voluntas dandi gloriam et dandi gratiam, qua voluntates possunt dici plures actus ratione distincti: tamen praedestinatio perfecta et simpliciter dicta una est, quae prout in voluntate consideratur, utrumque actum complectitur; prout vero spectat ad intellectum, dicit unam completam rationem mediorum omnium, quibus efficaciter perducitur praedestinatus ad gloriam, ex proposito divinae voluntatis. Ratio autem est, quia praedestinatio est transmissio quaedam in mente, seu voluntate praedestinantis existens: transmissio autem perfecta non respicit tantum terminum ultimum, sed etiam viam, nec solam viam, sed attingit etiam ultimum terminum intrinsece, seu inclusive, ut sic dicam: ergo praedestinatio complectitur gloriam, ut ultimum terminum et gratiam, ut viam. Unde hic quadrat illud Aristotelis: *ubi est unum propter*

dones de la gracia adjuvante o cooperante, por los cuales Dios perfecciona la santificación del predestinado y la conserva hasta el fin de la vida.

Por esta razón, a veces la predestinación suele terminarse en otras dignidades o excelencias pertenecientes al orden de la gracia, como puede decirse que la Beatísima Virgen fue predestinada a la maternidad divina, o que los Apóstoles fueron elegidos al apostolado, etc. Pero estos dones, por sí mismos, no pertenecen a la gracia santificante, sino o a ministerios o a gracias gratis dadas. Y por eso, la predestinación a estos dones podría distinguirse con razón de la predestinación simplemente dicha, que es a la gracia y a la gloria. Sin embargo, porque en los predestinados estos dones son también ciertos medios por los cuales se perfeccionan hasta la salvación eterna (según aquello: *A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien*), por eso comprendemos todos estos bajo el término adecuado de la predestinación.

17. Se disuelve el fundamento de la primera sentencia. — Los fundamentos de las otras opiniones quedan resueltos por lo dicho. Al fundamento de la primera decimos que la ordenación al fin, tomada con precisión, aunque contenga virtualmente la predestinación como en su raíz (suponemos que se trata de una ordenación absoluta), sin embargo, formalmente no la contiene sin la razón de los medios aprobada o determinada por la voluntad.

Primera respuesta al fundamento de la segunda sentencia. — Al fundamento de la otra opinión se responde, en primer lugar: aunque la voluntad del fin respecto al hombre que es predestinado; sin embargo, respecto al mismo Dios que predestina, es la voluntad de un cierto medio por el cual consigue su propia gloria y la comunicación de su bondad, y esto basta para que tal v

oluntad sea comprendida bajo la predestinación.

Segunda respuesta. — Diferencia entre providencia y predestinación. — En segundo lugar se dice que, si atendemos a la fuerza de las palabras, en esto puede establecerse una cierta diferencia entre la providencia y

aliud, ibi est unum tantum. Hic enim praedestinatio ad gratiam est propter gloriam, et praedestinatio ad gloriam est per gratiam: ergo una completa praedestinatio utrumque terminum complectitur, unum ut ultimum, alium ut proximum. Sicut unus motus est ad ultimum terminum, et ad omnes intermedios.

16. Plures termini gratiae ad duo capita reducti. — Ex quo intelligitur terminum gloriae esse unum, terminos autem gratiae esse plures: sicut in motu unus est postremus terminus, plures autem intermedii. Reducit autem Paulus ad Romanos 8, omnes terminos gratiae ad duo capita, scilicet vocationem et justificationem: sub vocatione comprehendit omnia dona gratiae praevenientis seu excitantis, per quae Deus inchoat salutem in praedestinato: sub justificatione vero comprehendit omnia dona gratiae adjuvantis seu cooperantis, per quae perficit Deus sanctificationem praedestinati, eamque conservat usque ad finem vitae. Propter hoc vero, solet interdum praedestinatio terminari ad alias dignitates seu excellentias pertinentes ad ordinem gratiae, ut Beatissima Virgo dici potest praedestinata ad maternitatem divinam, Apostoli dicuntur electi ad Apostolatum, etc. At vero haec dona per se non pertinent ad gratiam sanctificantem, sed vel ad ministeria, vel ad gratias gratis datas. Et ideo praedestinatio ad haec dona merito posset distingui ratione a praedestinatione simpliciter, quae est ad gratiam et gloriam. Tamen quia in praedestinatis haec etiam dona sunt quaedam media, quibus perficiuntur usque ad aeternam salutem (juxta illud: *Diligenti-bus Deum omnia cooperantur in bonum*), ideo haec omnia sub adaequato praedestinationis termino comprehendimus.

17. Dissolvitur fundamentum primae sententiae. — Fundamenta aliarum opinionum ex dictis soluta sunt. Ad fundamentum primae dicimus ordinationem ad finem praecise sumptam, etiamsi virtute contineat praedestinationem

la predestinación: que la providencia supone las cosas ya destinadas a sus fines, y les procura la consecución de los mismos por medios convenientes. La predestinación, en cambio, porque expresa la primera destinación en el ánimo del que predestina, abarca no solo la procuración de los medios, sino también la ordenación al fin mismo. Esta diferencia entre predestinación y providencia se entenderá mejor por la comparación entre ambas, la cual expondremos más cómodamente al final de este libro.

CAPÍTULO VI.

QUÉ CIENCIA ES NECESARIO SUPONER EN DIOS ANTES DE TODO DECRETO DE PREDESTINACIÓN.

1. Explicada la materia sobre la cual versa la predestinación, para exponer su razón de manera distinta y en particular, es necesario que discurramos por todos los actos del intelecto divino y de la voluntad que, en este asunto de la predestinación, versan sobre tal materia y pueden o deben intervenir en esta obra. Pues de ahí constará con mayor claridad en qué acto se sitúa la predestinación.

Estos actos pueden reducirse a tres órdenes: unos que preceden y se suponen para la predestinación; otros que son posteriores y consecuentes a la predestinación; y otros que son intermedios entre estos, en los cuales, o en alguno de ellos, debe colocarse la predestinación.

Y para decirlo una vez por toda esta obra: siempre que hablemos de estos actos como de muchos, o supongamos en ellos un orden de anterior y posterior, lo entendemos solo según la razón y nuestro modo de entender, con algún fundamento en la realidad. Porque en la realidad consta que todo es un acto simplicísimo, eterno y absolutamente simultáneo. Por tanto, según la razón es cierto que el intelecto precede y la voluntad sigue. Por eso, si hay algunos actos de la mente divina que se suponen para toda la predestinación, deben estar en el intelecto primario y pertenecer a la ciencia. Y por

tanquam in radice (supponimus enim esse ordinationem absolutam), nihilominus tamen formaliter non continere illam, sine ratione mediorum approbata seu determinata per voluntatem.

Prima responsio ad fundamentum secundae sententiae. — Ad fundamentum vero alterius opinionis dicitur, primo: quamvis voluntas finis respectu hominis qui praedestinatur; tamen respectu ipsius Dei praedestinantis, esse voluntatem cujusdam medii, quo gloriam suam et communicationem suae bonitatis assequitur, et hoc satis esse ut talis voluntas sub praedestinatione comprehendatur.

Secunda responsio. — Differentia inter providentiam et praedestinationem. — Secundo dicitur, si vim verborum attendamus, in hoc posse statui differentiam quamdam inter providentiam et praedestinationem, quod providentia supponit res destinatas ad suos fines, et illis procurat consecutionem eorum per media consentanea. Praedestinatio vero, quoniam dicit primam destinationem in animo praedestinantis, complectitur non solum procurationem mediorum, sed etiam ordinationem in ipsum finem. Haec autem differentia inter praedestinationem et providentiam, intelligetur melius ex comparatione inter illas, quam in fine hujus libri commodius trademus.

CAPUT VI.

QUAE SCIENTIA NECESSARIO IN DEO SUPPONENDA SIT ANTE OMNE DECRETUM PRAEDESTINATIONIS.

1. Explicata materia circa quam praedestinatio versatur, ut eius rationem distincte et in particulari tradamus, necessarium est ut per omnes actus divini intellectus et voluntatis, qui in hoc praedestinationis negotio circa talem materiam versantur et in hoc opere intervenire possunt vel debent, ello estos han de explicarse en este capítulo; de la voluntad, en cambio, trataremos después.

2. Primera aserción. — En primer lugar, es cierto que, antes de todo acto de predestinación, debe suponerse en Dios alguna ciencia que o bien dirija la misma predestinación, o bien invite (por así decirlo) a la voluntad divina a realizar la predestinación, proponiéndole objetos y cosas que pueda predestinar.
Esto al menos significó San Pablo en Rom. 8 cuando dice: *A los que conoció de antemano, a estos también predestinó para que fuesen conformes a la imagen de su Hijo*. Pues aquellas dos palabras no deben tomarse como sinónimas, ya que en su plena propiedad tienen significados diferentes y pueden conservarlos en ese lugar. Asimismo, por el orden del texto y por el mismo modo de hablar consta que la presciencia se supone para la predestinación, pues en las demás cosas que allí enumera Pablo, guarda este orden: primero pone aquello que se supone para lo otro, como la predestinación antes de la vocación, la vocación antes de la justificación, la justificación antes de la glorificación. Por tanto, al poner de modo semejante la presciencia antes de la predestinación, la pone como previa.

3. Y aquí también parece ser el sentido de San Agustín, en el libro *De bono perseverantiae*, cap. 14, al definir la predestinación como presciencia y preparación de los beneficios de Dios. Pues la presciencia sin duda se supone para la preparación, porque por la presciencia, como tal, nada se prepara hasta que se añada la voluntad o el propósito de dar, como se explicó en el capítulo segundo.
En aquella preparación consiste formalmente la predestinación, como allí tocamos, y lo significó San Agustín en otro lugar al decir que la predestinación es preparación de la gracia (*De praedestinatione sanctorum*, c. 10). Sobre esta predestinación añade inmediatamente: *La cual no puede existir sin presciencia*.
Por tanto, cuando en otro lugar dice que la predestinación es presciencia y preparación, pone la

discurramus. Inde enim lucidius constabit in quo actu posita sit praedestinatio.

Huiusmodi vero actus ad tres ordines reduci possunt: quidam qui praecedunt supponunturque ad praedestinationem; alii qui sunt posteriores et consequentes ad praedestinationem; alii inter hos medii sunt, in quibus vel eorum aliquo praedestinatio ponenda est.

Ut hoc autem semel pro toto hoc opere dicamus: quoties de his actibus ut de multis loquimur, vel in eis ordinem prioris et posterioris supponimus, secundum rationem tantum et modum nostrum intelligendi, eum aliquo fundamento in re id intelligimus. Cum in re constet omnia esse unum simplicissimum actum, aeternum et omnino simul. Itaque secundum rationem certum est intellectum praecire et voluntatem subsequi. Ideoque, si qui actus divinae mentis ad totam praedestinationem supponuntur, in intellectu primario esse debent et ad scientiam pertinere. Et ideo isti sunt in hoc capite explicandi; de voluntate vero postea videbimus.

2. Prima assertio. — Primo igitur certum est, ante omnem praedestinationis actum supponendam esse in Deo aliquam scientiam, quae vel dirigat praedestinationem ipsam vel divinam voluntatem (ut sic dicam) ad praedestinationem faciendam invitet, ei proponendo obiecta et res quas praedestinare possit.

Hoc ad minimum significavit Paulus ad Rom. 8, dicens: *Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Nam illa duo verba non sunt accipienda ut synonyma, cum in omni proprietate diversas habeant significationes, possintque illo in loco illas retinere. Itemque ex ordine litterae, ipsoque modo loquendi constat, praescientiam ad praedestinationem supponi, nam in reliquis quae ibi Paulus enumerat, hunc ordinem servat: prius enim id ponit quod alteri supponitur, ut praedestinationem ante vocationem, vocationem ante iustificationem, iustificationem ante glorificationem.

presciencia como condición previa y necesaria para la predestinación. De donde en el mismo libro *De bono perseverantiae*, cap. 17: *Esos (dice) dones que Dios da a cualquiera, sin duda alguna se supo de antemano que los daría y en su presciencia los preparó*. Supo de antemano que los daría, después de haberlos preparado o de haber propuesto darlos; y los preparó en una presciencia anterior, no ciertamente consecuente, sino claramente antecedente a la preparación. Por eso añade: *Disponer en su presciencia, que no puede engañarse ni cambiarse, sus obras futuras, esto absolutamente no es otra cosa que predestinar*.

La disposición, pues, en la presciencia es predestinación, y alguna presciencia se supone para tal disposición y, por tanto, para la predestinación.

A. Razón de la aserción. — Se declara más la misma razón. — La razón de la aserción debe asignarse ahora brevemente: porque la predestinación, como hemos visto, consiste en algún acto voluntario y libre de Dios; pero antes de todo acto libre y voluntario, es necesario que preceda algún conocimiento. Por tanto, antes de la predestinación precede necesariamente en Dios algún conocimiento o ciencia.

La menor es evidente, tanto por la definición de lo voluntario (pues debe proceder de un principio intrínseco con conocimiento), como por la razón de la libertad, que proviene de la indiferencia del juicio y de la razón; y finalmente por el dogma general de que *nada es querido que no sea preconocido*; ni tampoco puede ser libre sino lo que es querido, pues la libertad formal existe solo en la voluntad. Todas estas cosas tienen lugar también en el mismo Dios, excluidas las imperfecciones, es decir, sin distinción real, pero con continencia virtual y eminencia, y consiguientemente con presuposición según el orden de la razón fundado en la realidad.

Se declara finalmente porque, en general, toda naturaleza intelectual se ocupa primero por el intelecto de cualquier cosa o materia antes que por la voluntad. Y el mismo Dios se entiende a sí mismo antes de amarse, y por eso la generación del Hijo es anterior a la producción del Espíritu Santo. Así pues, respecto a la materia de la predestinación, precede el intelecto, y por

Cum ergo simili modo ponat praescientiam ante praedestinationem, ponit illam ut praeviam.

3. Atque hic etiam videtur esse sensus Augustini, lib. *De bono perseverantiae*, cap. 14, definientis praedestinationem esse praescientiam et praeparationem beneficiorum Dei. Nam praescientia sine dubio ad praeparationem supponitur, quia per praescientiam, ut sic, nihil praeparatur, donec accedat voluntas seu propositum dandi, ut capite secundo explicatum est.
In illa vero praeparatione formaliter consistit praedestinatio, ut ibidem tetigimus, et significavit Augustinus alibi dicens: praedestinationem esse gratiae praeparationem (*De praedestinatione sanctorum*, c. 10). De qua praedestinatione subdit statim: *Quae sine praescientia esse non potest*.
Cum ergo alio in loco praedestinationem dicat esse praescientiam et praeparationem, praescientiam ponit ut conditionem praeviam et necessariam ad praedestinationem. Unde in eodem lib. *De bono perseverantiae*, cap. 17: *Ea (inquit) dona quibuscumque Deus donat, procul dubio daturum se esse praescivit et in sua praescientia praeparavit*. Praescivit autem se daturum, postquam praeparavit seu dare proposuit; praeparavit autem in priori praescientia, non quidem consequente, sed plane antecedente ad praeparationem. Unde subjungit: *In sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est nisi praedestinare*.
Dispositio ergo in praescientia est praedestinatio, et praescientia aliqua ad talem dispositionem, atque adeo ad praedestinationem supponitur.

4. Ratio assertionis. — Eadem ratio magis declaratur. — Ratio vero assertionis breviter nunc assignanda est: quia praedestinatio, ut vidimus, consistit in aliquo actu voluntario et libero Dei; sed ante omnem actum liberum et voluntarium, necesse est ut aliqua cognitio antecedat. Ergo tanto es necesario que alguna ciencia de esa misma materia preceda a su predestinación.

5. Segunda aserción. — Diferencia entre la simple inteligencia y la visión. — En segundo lugar debe decirse que para la predestinación se supone necesariamente la ciencia de simple inteligencia. Supongo la división común de la ciencia divina en simple inteligencia y visión. Estas, en lo que al presente importa, difieren en dos cosas.
Primero, porque por la simple inteligencia se conocen las cosas posibles, aunque nunca lleguen a ser futuras, o (lo que es lo mismo) abstrayendo de la futurición absoluta en alguna diferencia de tiempo. En cambio, la ciencia de visión se termina en cosas que en algún momento serán futuras, y las representa o intuye como futuras.

Otra diferencia. — **Razón de la aserción.** — La segunda diferencia, común entre los teólogos, es que la ciencia de simple inteligencia antecede a todo decreto libre de Dios, y es tan natural que convendría necesariamente a Dios aunque Dios nada quisiera libremente. En cambio, la ciencia de visión supone la voluntad de Dios queriendo libremente algo, porque sin la voluntad libre de Dios, nada puede ser futuro.
De aquí es evidente la aserción, porque la predestinación consiste en algún acto libre, como se ha mostrado; pero la ciencia de simple inteligencia no es libre en Dios, sino que está en Él antes de todo acto libre: luego es anterior a la predestinación.
Se confirma, porque en Dios los naturales son anteriores a los libres, al menos según el orden de razón de subsistir, porque pueden existir sin ellos: pues Dios no puede existir sin sus propiedades naturales; pero puede existir sin actos libres, en cuanto tales. Se confirma en segundo lugar porque antes del acto libre se supone el conocimiento: luego este no puede ser libre, sino natural; pero tal conocimiento en Dios no es sino la simple inteligencia: luego esta es la que necesariamente se supone para la predestinación.

ante praedestinationem praecedit necessario in Deo aliqua cognitio seu scientia.

Minor patet, tum ex definitione voluntarii: debet enim esse a principio intrinseco cum cognitione; tum ex ratione libertatis, quae provenit ex indifferentia iudicii et rationis; tum denique ex generali dogmate, quod *nihil est volitum quin praecognitum*; nec etiam potest esse liberum, nisi quod est volitum, nam libertas formalis in voluntate sola existit. Quae omnia etiam in ipso Deo, seclusis imperfectionibus, locum habent, id est, sine distinctione in re, cum virtuali continentia et eminentia, et consequenter cum praesuppositione secundum rationis ordinem in re fundatum.

Declaratur tandem quia in universum omnis intellectualis natura prius versatur per intellectum circa quamcumque rem seu materiam, quam per voluntatem: et Deus ipse prius se intelligit quam amet, et ideo generatio Filii prior est quam productio Spiritus Sancti. Ita ergo circa praedestinationis materiam praecedit intellectus, ac proinde necesse est ut scientia aliqua eiusdem materiae praedestinationem eius praecedat.

5. Secunda assertio. — Differentia inter simplicem intelligentiam et visionem. — Secundo dicendum est, ad praedestinationem necessario supponi scientiam simplicis intelligentiae. Suppono vulgarem divisionem scientiae divinae in simplicem intelligentiam et visionem. Quae, quantum ad praesens attinet, in duobus differunt. Primo, quia per simplicem intelligentiam cognoscuntur res possibiles, etiamsi nunquam futurae sint, seu (quod idem est) abstrahendo a futuritione absoluta in aliqua differentia temporis. Scientia autem visionis terminatur ad res aliquando futuras, easque ut futuras repraesentat vel intuetur.

Altera differentia. — Ratio assertionis. — Secunda differentia communis theologorum est, quia scientia simplicis intelligentiae antecedit omne decretum Dei

6. Tercera aserción. — Doble modo de la cognición divina intuitiva. — En tercer lugar debe decirse que ninguna ciencia que verse sobre cosas absolutamente futuras en alguna diferencia de tiempo en la persona que ha de ser predestinada, se presupone necesariamente para toda su predestinación.

Esta aserción no todos la admiten: es sin embargo la sentencia más común de Santo Tomás, Alejandro de Hales y otros que mencionaré enseguida, y que trataré más ampliamente después al hablar de la causa de la predestinación.

Para probarla, supongo que Dios puede preconocer de dos modos que algo sea absolutamente futuro en tal tiempo: a saber, o en la presencia objetiva de la eternidad, en la cual Dios intuye todas las causas de las cosas y todas sus determinaciones con todas sus circunstancias; o en el decreto de su voluntad, por el cual quiere que se haga, pues lo que Él quiere absolutamente, ciertamente será futuro.

Estos dos modos de saber, o dos medios de conocer, tienen especialmente lugar en los efectos buenos que pueden ser predestinados o predefinidos por Dios con voluntad absoluta, de los cuales ahora tratamos. Y se relacionan con el decreto de la voluntad divina de tal manera que necesariamente lo suponen, porque aquella ciencia que está en el decreto necesariamente supone el decreto, como es evidente por sí mismo, ya que el decreto es el fundamento y la razón de tal ciencia.

La ciencia intuitiva de la cosa misma en sí supone mucho más el decreto, porque supone la determinación de todas las causas de las cuales aquella cosa tiene el ser futura, entre las cuales la primera es la voluntad divina y su decreto. Por eso, también entre aquellos dos modos de conocer tales futuros, procede según la razón aquel que está en el decreto, porque el decreto se supone para la determinación de todas las demás causas por las cuales la cosa es futura y puede ser conocida presencialmente.

7. Se prueba la conclusión. — De lo dicho se concluye, por tanto, que aquella cosa que por el decreto de predestinación se ordena a que sea, no puede ser preconocida como futura antes de tal decreto; y por

liberum, estque ita naturalis quod necessario conveniret Deo, etiamsi Deus nihil libere vellet. Scientia autem visionis supponit voluntatem Dei libere volentem aliquid: quia sine voluntate Dei libera, nihil potest esse futurum.

Ex his ergo evidens est assertio, quia praedestinatio consistit in aliquo actu libero, ut ostensum est; scientia vero simplicis intelligentiae non est libera Deo, sed est in illo ante omnem actum liberum: ergo est ante praedestinationem.

Confirmatur, quia in Deo naturalia sunt priora liberis, saltem secundum rationem subsistendi, quia esse possunt sine illis: Deus enim sine naturalibus proprietatibus esse non potest; sine liberis autem actibus, ut tales sunt, esse potest. Confirmatur secundo, quia ante liberum actum supponitur cognitio: ergo illa non potest esse libera, sed naturalis: sed talis cognitio in Deo non est, nisi simplex intelligentia: ergo haec est quae ad praedestinationem necessario supponitur.

6. Tertia assertio. — Duplex modus divinae cognitionis intuitivae. — Tertio dicendum est, nullam scientiam quae sit de rebus in aliqua differentia temporis absolute futuris in persona praedestinanda, necessario praesupponi ad totam illius praedestinationem.

Hanc assertionem non omnes admittunt: est autem communior sententia D. Thomae, Alexandri Alensis et aliorum, quos statim commemorabo, et latius infra tractando de causa praedestinationis.

Ut autem illam probemus, suppono duobus modis posse Deum praecognoscere absolute aliquid esse futurum in tali tempore: scilicet, vel in praesentia obiectiva aeternitatis, in qua Deus intuetur omnes rerum causas, omnesque determinationes earum cum omnibus circumstantiis suis; vel in decreto suae voluntatis, quo vult illud fieri, nam quod ipse absolute vult, certo futurum est.

Qui duo modi sciendi, seu duo media cognoscendi, maxime locum habent in bonis effectibus qui a Deo praedestinari seu praefiniri possunt voluntate absoluta, de quibus nunc

consiguiente, respecto a aquella cosa, es manifiesta la aserción propuesta: a saber, que la ciencia de tal cosa como futura no se supone necesariamente para su predestinación; más aún, ni siquiera puede existir antes de ella, porque tal cosa tiene de la predestinación el ser absolutamente futura.

Pues en virtud del decreto de predestinación, sea cual fuere finalmente, se aplican los auxilios y medios necesarios para que tal efecto sea futuro. Luego el decreto se supone para la futurición como la causa para el efecto; luego también se supone para la presciencia de la futurición, porque según la razón es primero que la cosa sea absolutamente futura, antes de que sea conocida como absolutamente futura. Esto es así, tanto porque el objeto determinativo de la ciencia se supone para ella, como porque la cosa no es futura porque es preconocida, sino más bien al contrario: es preconocida porque es futura.

Puesto que esta presciencia de la que hablamos no es causa de la futurición de la cosa, ni es ciencia práctica, sino especulativa o intuitiva, que supone su objeto; luego tal presciencia no solo no es anterior al decreto de predestinación, sino que es posterior. Pues no se dan ni simultáneamente ni solo concomitantemente, ya que uno es razón y fundamento del otro, como se ha explicado.

8. Hablo siempre del decreto de predestinación, para abstraer de las opiniones. Porque quien dijera que la predestinación es formalmente la misma presciencia o que es la presciencia misma, no admitirá que la presciencia de los futuros sea posterior a la predestinación, sino que dirá más bien que la misma predestinación es formalmente presciencia de los futuros y absolutamente simultánea con ella. Sin embargo, no podrá negar que tal presciencia sea posterior a aquel decreto que es necesario para tal predestinación.

Primero, porque, como he mostrado, tal presciencia no es de la cosa futura como tal antes de tal decreto, sino después de él. Segundo, porque tal ciencia no puede tener razón de predestinación sino en cuanto es de algún modo libre para el mismo Dios, según los principios

agimus. Ita vero comparantur ad decretum divinae voluntatis, ut illud necessario supponant, quia scientia illa, quae est in decreto, necessario supponit decretum, ut per se constat, quia decretum est fundamentum et ratio talis scientiae.

Scientia vero intuitiva ipsius rei in se, multo magis supponit decretum, quia supponit determinationem omnium causarum a quibus res illa habet quod sit futura, inter quas prima est divina voluntas et decretum eius. Unde etiam inter illos duos modos cognoscendi talia futura, procedit secundum rationem ille qui est in decreto, quia decretum supponitur ad determinationem omnium aliarum causarum, per quas res futura est, et praesentialiter cognosci potest.

7. Probatur conclusio. — Ex his ergo concluditur rem illam, quae per decretum praedestinationis ordinatur ut sit, non posse praesciri ut futuram ante tale decretum, ac proinde respectu illius rei manifestam esse assertionem propositam, videlicet, scientiam talis rei ut futurae non necessario supponi ad praedestinationem eius, imo nec posse esse ante illam, quia talis res a praedestinatione habet quod sit absolute futura. Nam ex vi decreti praedestinationis, quodcumque illud tandem sit, applicantur auxilia et media necessaria, ut talis effectus futurus sit: ergo decretum supponitur ad futuritionem tanquam causa ad effectum: ergo etiam supponitur ad praescientiam futuritionis, quia prius secundum rationem est res futura absolute, quam praesciatur absolute futura, tum quia obiectum determinativum scientiae ad illam supponitur, tum etiam quia res non est futura quia praescitur, sed potius e converso, ideo praescitur quia futura est.

Quoniam haec praescientia, de qua loquimur, non est causa futuritionis rei, nec est scientia practica, sed speculativa vel intuitiva, quae supponit obiectum suum; ergo talis praescientia non solum non est prior decreto praedestinationis, sed etiam est posterior. Nec enim omnino simul aut concomitanter tantum se habent, cum unum sit ratio et

establecidos anteriormente; pero no es libre sino en cuanto supone un decreto libre de la voluntad. Por eso, quienes dicen que la predestinación es presciencia, dicen que es ciencia de aprobación, la cual es libre. Pero la ciencia de aprobación supone la voluntad que aprueba el efecto preconocido, y por esta razón, mediante aquella ciencia, conoce Dios que el efecto que le es grato y aprobado por el decreto absoluto de su voluntad, ha de ser infaliblemente futuro.

De esto, que tal presciencia absoluta del efecto futuro por la predestinación no es anterior, sino posterior al decreto de predestinación, se sigue óptimamente tanto que no es anterior a la predestinación, como que es posterior a ella, si se entiende que la predestinación está en la voluntad, o al menos que es posterior al inicio (por así decirlo) de la predestinación, pues es indudable que este inicio se toma de la voluntad, como veremos después.

9. Duda: si la predestinación supone necesariamente la ciencia de otra cosa. — Se responde. — Sin embargo, aunque esto sea verdadero respecto al mismo efecto predestinado, todavía puede dudarse si la predestinación de una cosa o efecto supone necesariamente la presciencia absoluta de otra cosa o efecto futuro. Esto mismo parece afirmar Santo Tomás, III p., q. 1, a. 3, ad 4, donde dice: *Que la predestinación supone la presciencia de los futuros*. Pero esto no puede entenderse respecto al mismo efecto de la predestinación, como se ha probado; luego al menos debe entenderse de la presciencia de una cosa respecto a la predestinación de otra.

Que hable de la presciencia absoluta de una cosa futura parece manifiesto, porque por ese principio declara que Cristo fue predestinado, previsto el pecado de Adán como futuro. Y esto no parece tener inconveniente alguno; más aún, parece moralmente necesario, porque con frecuencia de la presciencia de un efecto puede ser movido, y es movido Dios a predestinar otro; como porque previó que Pedro pecaría, lo predestina para que haga penitencia antes de morir.

fundamentum alterius, ut explicatum est.

8. Loquor autem semper de decreto praedestinationis, ut ab opinionibus abstraham. Etenim qui dixerit praedestinationem esse formaliter in ipsa praescientia seu esse ipsam praescientiam, non admittet praescientiam futurorum esse posteriorem praedestinatione, sed dicet potius ipsammet praedestinationem esse praescientiam futurorum formaliter et omnino simul. Nihilominus tamen negare non poterit quin talis praescientia sit posterior decreto illo, quod ad talem praedestinationem necessarium est.
Primo quidem, quia, ut ostendi, talis praescientia non est rei futurae, ut sic, ante tale decretum, sed post illud. Secundo, quia talis scientia non potest habere rationem praedestinationis, nisi ut est aliquo modo libera ipsi Deo, iuxta principia superius posita: non est autem libera, nisi quatenus supponit decretum liberum voluntatis. Unde qui dicunt praedestinationem esse praescientiam, dicunt esse scientiam approbationis quae libera est. Scientia autem approbationis supponit voluntatem approbantem effectum praescitum, et hac ratione per illam scientiam cognoscit Deus effectum sibi placitum et approbatum per absolutum decretum suae voluntatis infallibiliter esse futurum.
Ex hoc autem, quod talis praescientia absoluta effectus futuri per praedestinationem non est prior, sed posterior decreto praedestinationis, optime sequitur et non esse priorem praedestinatione, et esse vel posteriorem illa, si praedestinatio in voluntate esse intelligatur, vel saltem esse posteriorem initio (ut ita dicam) praedestinationis, nam hoc initium a voluntate sumi indubitatum est, ut postea videbimus.

9. Dubitatio: an praedestinatio supponat necessario scientiam alterius. — **Satisfit.** — At enim, licet haec vera sint respectu eiusdem effectus praedestinati, dubitari adhuc potest an praedestinatio unius

10. Respuesta. — **Se da causa de la predestinación por parte de Cristo, pero no por parte del predestinado.** — Respondo que esta cuestión puede tratarse o de toda la predestinación, o de uno u otro de sus efectos. Respecto a toda la predestinación, esta cuestión depende de otra: si de toda la predestinación se da alguna causa o razón por parte de los efectos futuros. Porque si se da tal causa, ciertamente es necesario que su presciencia se suponga para toda la predestinación, ya que es necesario que se suponga para el primer decreto de predestinación. Pues aquella cosa futura que se dice ser razón de la predestinación, no puede ser razón de ella sino como preconocida, porque de otro modo no puede mover la voluntad. Luego debe suponerse su presciencia.
Si en cambio no se da tal razón de toda la predestinación, tampoco se supone necesariamente para toda la predestinación alguna presciencia de un efecto futuro. Porque esta presuposición y orden de razón debe fundarse en alguna relación que una cosa tenga por sí misma respecto a otra: si se relacionan entre sí de modo impertinente, también será impertinente tal presciencia para tal predestinación. Pero la relación por sí misma solo puede ser de causalidad (bajo causalidad comprendemos cualquier ocasión o motivo que una cosa ofrezca para querer o predestinar otra).
Por tanto, la resolución de esta duda sobre este orden depende de la cuestión sobre la causa de la predestinación, que se tratará más adelante. Ahora, sin embargo, suponemos brevemente que por parte de Cristo y de sus méritos puede darse causa de nuestra predestinación, pero no por parte del mismo hombre predestinado, ni de ninguna criatura respecto a otra. Y por consiguiente, nuestra predestinación supone ciertamente la presciencia absoluta de los futuros que pertenecen a Cristo Señor, pero no de aquellos que pertenecen al mismo predestinado o a otros hombres o Ángeles.

11. Cuestión. — Puede preguntarse especialmente si toda la predestinación de algún hombre supone al menos la presciencia de que tal hombre ha de existir en la naturaleza de las cosas. Algunos piensan, en efecto,

rei vel effectus supponat necessario absolutam praescientiam alterius rei vel effectus futuri. Idem affirmare videtur D. Thomas, III p., q. 1, a. 3, ad 4, ubi ait: *Quod praedestinatio supponit praescientiam futurorum*. Hoc autem non potest intelligi respectu eiusdem effectus praedestinationis, ut probatum est; ergo saltem debet intelligi de praescientia unius rei respectu praedestinationis alterius. Nam quod loquatur de praescientia absoluta rei futurae, videtur manifestum, quia ex illo principio declarat Christum fuisse praedestinatum, praeviso Adae peccato, ut futuro.

Et hoc nullum videtur inconveniens, imo necessarium moraliter, quia saepe ex praescientia unius effectus moveri potest et movetur Deus ad praedestinandum alium; ut quia praescit Petrum peccaturum, praedestinat ut paenitentiam agat antequam moriatur.

10. Satisfit. — **Datur causa praedestinationis ex parte Christi, non autem ex parte praedestinati**. — Respondeo, quaestionem hanc posse tractari aut de tota praedestinatione, aut de uno vel alio effectu eius. De tota praedestinatione pendet haec quaestio ex alia, an totius praedestinationis detur aliqua causa vel ratio ex parte effectuum futurorum. Nam si talis causa datur, profecto necesse est ut praescientia illius supponatur ad totam praedestinationem, quia necesse est ut supponatur ad primum decretum praedestinationis. Nam illa res futura, quae dicitur esse ratio praedestinationis, non potest esse ratio illius nisi ut praescita, quia non potest aliter movere voluntatem. Debet ergo illius praescientia supponi.

Si autem non datur talis ratio totius praedestinationis, nec praescientia aliqua futuri effectus ad totam praedestinationem necessario supponitur. Quia haec praesuppositio et ordo rationis debet fundari in aliqua habitudine quam per se habeat una res comparatione alterius: si enim impertinenter se habeant inter se, impertinens etiam erit talis praescientia ad talem

que esto es necesario, porque la gracia supone la naturaleza, y la predestinación es a la gracia (incluyendo bajo la gracia la gloria); luego supone el ser de naturaleza, según la doctrina de Cayetano, III p., q. 4, a. 3. Asimismo, porque la providencia supone la existencia de aquellas cosas a las que se provee, al menos como presente en la eternidad, ya que nadie provee sino a cosas futuras; pero la predestinación es una cierta providencia: luego necesariamente supone la presciencia de la futurición, al menos del mismo sujeto que ha de ser predestinado.

12. Resolución. — Debe decirse, sin embargo, que también desde este punto de vista no se supone necesariamente para toda la predestinación la presciencia de alguna cosa futura en el mismo predestinado. Así lo siente Santo Tomás, en la citada q. 23, a. 2, ad 2. Y por esta razón dice, citando a Orígenes: *Que la predestinación puede ser de lo que no es*.

Esto puede entenderse de dos maneras: primero, que la predestinación sea de una cosa que todavía no existe en sí y en su propia naturaleza; y de este modo lo expone Alejandro de Hales, I p., q. 28, membr. 2, a. 1, y es evidente por sí mismo, porque la predestinación es eterna y la existencia de la cosa predestinada es temporal. Segundo, puede entenderse del ser de la cosa en la presciencia de Dios; y de este modo dice Alensis más arriba que la predestinación es de una cosa existente en la presciencia.

Pero aquí es necesaria una distinción, porque el mismo ser de la cosa en la presciencia se toma o como antecedente al decreto de predestinación, o como consecuente. De este último modo, es verdad que la predestinación es siempre de algún ente en la presciencia, porque puesta la predestinación, en virtud de ella la cosa es conocida como futura. Del primer modo, en cambio, la predestinación es también de lo que no es simplemente, o de lo que todavía no es futuro según aquel signo en la presciencia, sino solo de un ente posible, que por la misma predestinación se ordena a que sea: pues por la misma voluntad el predestinado es ordenado a que sea, y a que sea para tal fin.

praedestinationem. Habitudo autem per se non potest esse nisi causalitatis (sub causalitate enim comprehendimus quamcumque occasionem vel motivum quod una res praebeat ad volendam vel praedestinandam aliam).

Igitur resolutio huius dubii de hoc ordine pendet ex alia de causa praedestinationis, quod infra tractabitur. Nunc autem breviter supponimus ex parte Christi et meritorum eius posse dari causam praedestinationis nostrae, non vero ex parte ipsius hominis praedestinati, nec ullius creaturae respectu alterius. Ac proinde praedestinatio nostra supponit quidem praescientiam absolutam futurorum ad Christum Dominum pertinentium, non vero illorum quae ad ipsummet praedestinatum vel ad alios homines aut Angelos pertinent.

11. Quaestio. — Potest autem specialiter interrogari an praedestinatio tota alicuius hominis supponat saltem praescientiam quod talis homo futurus sit in rerum natura. Aliqui enim putant id esse necessarium, quia gratia supponit naturam, praedestinatio autem est ad gratiam, sub gratia gloriam includendo, ergo supponit esse naturae, iuxta doctrinam Caietani, III p., q. 4, a. 3. Item quia providentia supponit existentiam earum rerum quibus aliquid providetur, saltem ut praesentem in aeternitate, quia nemo providet nisi rebus futuris: at praedestinatio est providentia quaedam: ergo necessario supponit praescientiam futuritionis, saltem ipsius subiecti praedestinandi

.

12. Resolutio. — Dicendum vero est, etiam ex hoc capite, non necessario supponi praescientiam rei alicuius futurae in ipso praedestinato ad totam praedestinationem. Ita sentit D. Thomas, dicta q. 23, a. 2, ad 2. Et hac ratione dicit cum Origene, quem refert: *Praedestinationem esse posse eius quod non est.*

Hoc autem potest dupliciter intelligi: primo, quod praedestinatio sit rei nondum existentis in se et in propria natura; et hoc modo exponit illud Alexander Alensis, I p., q. 28,

Por eso no hay en esto exactamente la misma razón respecto a la providencia y a la predestinación, como declararemos mejor más adelante en el penúltimo capítulo de este libro. Ni es necesaria aquella doctrina de Cayetano, como anoté más ampliamente en el mismo lugar de la tercera parte: porque aunque la gracia suponga la naturaleza en género de sujeto o de causa material y en el orden de la ejecución; sin embargo, en el orden de la intención y de la predestinación no es necesario suponerla, sino que basta que se una con ella por modo de uno solo o mediante alguna relación, como se explicará más ampliamente en el citado capítulo penúltimo.

13. Pero si la cuestión no se trata de toda la predestinación, sino de uno u otro de sus efectos, entonces no es inconveniente que la predestinación del hombre a un efecto o beneficio de la predestinación suponga la presciencia absoluta de otro efecto. Esto lo prueba la razón de dudar expuesta anteriormente. Y quizá en el mismo sentido habló Santo Tomás en el lugar citado de la tercera parte, aunque también puede entenderse de la ciencia condicionada, de la cual hablaremos en el capítulo siguiente.

Cómo esta ciencia guarda el orden mencionado con el decreto de predestinación y casi se mezcla con él (por así decirlo), se entenderá mejor una vez explicado todo el decreto mismo de la predestinación. Ahora solo deben considerarse dos cosas. Una es que todo este orden debe mirarse o entre el fin de toda la predestinación, que es la glorificación, y los medios para él; o entre los mismos medios entre sí, en cuanto uno está más próximo al fin que otro, como la justificación más que la vocación, y consecuentemente uno se compara a otro como el fin al medio que le es próximo, o viceversa. Excluida esta relación, a la cual puede reducirse toda otra, no queda ninguna razón de orden por sí misma entre los efectos o términos de la predestinación; y así tampoco habrá razón alguna por la cual la presciencia de uno se suponga a la predestinación de otro, o viceversa.

membr. 2, a. 1, et est per se evidens, quia praedestinatio est aeterna et existentia rei praedestinatae est temporalis. Secundo potest id intelligi de esse rei in praescientia Dei; et hoc modo ait supra Alensis praedestinationem esse rei existentis in praescientia.

Sub distinctione vero opus est, quia ipsum esse rei in praescientia sumitur vel ut antecedens decretum praedestinationis, vel ut consequens. Hoc posteriori modo verum est praedestinationem semper esse alicuius entis in praescientia, quia posita praedestinatione ex vi illius res praescitur futura. Priori autem modo praedestinatio etiam est non entis simpliciter, seu nondum futuri pro illo signo in praescientia, sed tantum entis possibilis, quod per ipsam praedestinationem ordinatur ut sit: nam per eandem voluntatem praedestinatus ordinatur ut sit, et ut sit propter talem finem.

Ideoque non est in hoc eadem omnino ratio de providentia et de praedestinatione, ut infra capite penultimo huius libri melius declarabimus. Nec illa doctrina Caietani necessaria est, ut in eodem loco, tertia parte, latius adnotavi: quia licet gratia supponat naturam in genere subiecti seu causae materialis et in ordine executionis; ordine tamen intentionis et praedestintionis non est necessarium supponi, sed satis est si per modum unius seu per quamdam habitudinem cum illa coniungatur, ut in dicto capite penultimo latius explicabitur.

13. At vero, si non de tota praedestinatione, sed de uno vel altero effectu eius quaestio tractetur, sic non est inconveniens quod praedestinatio hominis ad unum effectum, seu beneficium praedestinationis, supponat praescientiam absolutam alterius effectus. Hoc probat ratio dubitandi superius opposita. Et fortasse in eodem sensu locutus est D. Thomas in citato loco tertiae partis, quamvis possit de scientia conditionata intelligi, de qua dicemus in capite sequenti.

Quomodo autem haec scientia praedictum ordinem servet cum decreto praedestinationis et quasi

14. Doble presciencia de los futuros. — Además de esto, debe tenerse ante los ojos aquel doble modo de conocer los futuros: o en el decreto predestinativo, o en las cosas mismas según la presencia objetiva de la eternidad. Pues la presciencia que está en el decreto guarda orden con los mismos decretos, según el orden que los decretos mismos, distintos según la razón, tienen entre sí. Por ejemplo, en la predestinación se involucra el decreto de dar la gloria y el de dar la gracia, que también son distintos según la razón. Si, pues, entre estos decretos se guarda el orden de intención, de modo que el decreto de dar la gloria sea anterior al decreto de dar la gracia, también la presciencia de la gloria futura, en virtud del decreto, precede según la razón al decreto de dar la gracia. Si, en cambio, entre estos decretos no hay orden de intención, sino solo de ejecución, de modo que el decreto de la gracia sea anterior al decreto de la gloria, entonces precede ciertamente la presciencia de la gracia futura antes del decreto y de la presciencia de la gloria.

Y la razón es porque, puesto un decreto libre, absoluto y eficaz de algún efecto, sea cual fuere, inmediatamente, en virtud de tal decreto, ese efecto ha de ser infaliblemente futuro: esto pertenece, en efecto, a la eficacia de la voluntad divina. Pero tan pronto como ese efecto ha de ser futuro en virtud de su decreto, Dios conoce su futurición antes según la razón de lo que se entienda que hay otro decreto libre: tanto porque ya esa ciencia es meramente natural y necesaria, supuesto tal decreto, y los naturales son anteriores a los libres; como también porque el decreto subsiguiente depende (por hablar a nuestro modo) del anterior y de esa presciencia. Por ejemplo, si el decreto de la gloria procede como intención del fin, es necesario que esa misma intención y su eficacia sean conocidas de antemano, para que sirva de indicación a la elección de los medios. Pues quien intenta un fin, no se entiende que elija un medio hasta que se entienda que sabe que ha intentado el fin, y que por eso debe conocer y aplicar los medios acomodados a la intención, para que la fuerza de esa intención se lleve voluntariamente al efecto. Pues ¿de qué modo podría alguien aplicarse voluntariamente a la elección en virtud de la intención, si no la conociera de

cum illo misceatur (ut sic dicam), intelligetur melius explicato toto ipso praedestinationis decreto. Nunc duo solum consideranda sunt. Unum est, totum hunc ordinem spectandum esse vel inter finem totius praedestinationis, qui est glorificatio, et media ad illum; vel inter media ipsa inter se, quatenus unum est propinquius fini quam aliud, ut iustificatio quam vocatio, et consequenter unum comparatur ad aliud sicut finis ad medium sibi propinquum, vel e converso. Seclusa enim hac habitudine, ad quam omnis alia reduci potest, nulla manet ratio ordinis per se inter praedestinationis effectus seu terminos: et ita nulla erit etiam ratio ob quam praescientia unius supponatur praedestinationi alterius, vel e converso.

14. Duplex praescientia futurorum. — Ultra hoc vero, prae oculis habendus est duplex ille modus praesciendi futura, vel in decreto praedestinativo, vel in ipsis secundum praesentiam obiectivam aeternitatis. Nam praescientia quae est in decreto habet ordinem cum ipsis decretis, iuxta ordinem quem decreta ipsa ratione distincta inter se habent. Ut, verbi gratia, in praedestinatione involvitur decretum dandi gloriam et dandi gratiam, quae sunt etiam ratione distincta. Si ergo inter haec decreta servatur ordo intentionis, ita ut decretum dandi gloriam sit prius quam decretum dandi gratiam, etiam praescientia futurae gloriae ex vi decreti procedit secundum rationem ante decretum dandi gratiam. Si vero inter haec decreta non est ordo intentionis, sed tantum executionis, ita ut decretum gratiae prius sit quam decretum gloriae, praecedit utique praescientia futurae gratiae ante decretum et praescientiam gloriae.
Et ratio est, quia, posito decreto libero, absoluto et efficaci alicuius effectus, quicumque ille sit, statim ex vi talis decreti est futurus infallibiliter ille effectus: hoc enim pertinet ad efficaciam divinae voluntatis. Statim vero ac ille effectus est futurus ex vi sui decreti, praescit Deus futuritionem eius prius ratione quam aliud liberum decretum habere intelligatur: tum

antemano? Y conocida aquella por Dios, en ella se conoce la futurición del efecto intentado. Por esta razón, es necesario que entre el decreto del fin y el decreto del medio se interponga esta presciencia. Si, en cambio, no procede un decreto eficaz acerca del fin, entonces se guardará el orden contrario. Por ejemplo, si Dios primero decretó llamar a Pedro a la fe con una vocación congrua, antes de tener el decreto eficaz por el cual pretendiera su fe, también antes conoció que tal vocación de Pedro había de ser futura en virtud de su decreto, y entonces conoció que de ella se seguiría la fe, y así de las demás. Pues todas estas cosas tienen lugar tanto en todos los medios respecto al fin último, como entre los mismos medios entre sí, en cuanto uno se compara a otro como causa a efecto, o como fin próximo a medio.

15. Por lo cual, hablando del otro modo de presciencia, que es de los mismos efectos en sí: como esta ciencia supone la ejecución y el efecto de las causas como presente objetivamente en la eternidad, es necesario que la presciencia de aquel medio anterior en la ejecución preceda a la presciencia y a la voluntad ejecutiva del medio subsiguiente, según el mismo orden de ejecución, porque nadie aplica el segundo medio hasta que vea el efecto del medio anterior.
Y por la misma razón es anterior la presciencia de la gracia futura a la voluntad por la cual se da la perseverancia en ella, y la presciencia de la futura perseverancia a la voluntad de dar la gloria a modo de quien la ejecuta. Todo lo cual se hará más claro en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VII.

DE QUÉ MANERA LA CIENCIA CONDICIONADA DE LOS EFECTOS CONTINGENTES ES NECESARIA PARA LA PREDESTINACIÓN O CÓMO SE COMPARA CON ELLA.

quia iam illa scientia est mere naturalis ac necessaria, supposito tali decreto, et naturalia sunt priora liberis; tum etiam quia subsequens decretum pendet (ut more nostro loquamur) ex priori et ex illa praescientia.

Ut, verbi gratia, si decretum gloriae procedit tanquam intentio finis, oportet ut illamet intentio et efficacia eius praesciatur, ut indicat ad electionem mediorum. Nam qui intendit finem, non intelligitur eligere medium donec intelligatur scire se intendisse finem, et ideo debere media intelligere et applicare accommodata intentioni, ut vis illius intentionis ad effectum perducatur voluntarie. Quo modo enim posset quis voluntarie applicari ad electionem ex vi intentionis, nisi praenosceret illam? Illa autem praescita Deo, in illa praescitur futuritio effectus intenti. Hac ergo ratione necesse est ut inter decretum de fine et decretum de medio haec praescientia interponatur. Si vero decretum efficax circa finem non procedit, tunc contrarius ordo servabitur. Ut, verbi gratia, si Deus prius decrevit Petrum vocare ad fidem vocatione congrua, quam habuerit decretum efficax per quod intenderit fidem eius, prius etiam scivit vocationem talem Petri fuisse futuram ex vi sui decreti, et tunc praescivit ex illa consequi fidem, et sic de ceteris. Haec enim omnia locum habent tam in omnibus mediis respectu finis ultimi, quam inter ipsa media inter se, quatenus unum comparatur ad aliud tanquam causa ad effectum, vel tanquam proximus finis ad medium.

15. Quocirca loquendo de alio modo praescientiae, qui est de ipsis effectibus in se: quia haec scientia supponit executionem et effectionem causarum ut praesentem obiective in aeternitate, necesse est ut praescientia illius medii prioris in executione praecedat ante praescientiam et voluntatem executivam subsequentis medii, secundum eundem executionis ordinem, quia nemo applicat secundum medium donec videat effectum medii prioris.

1. Esta cuestión supone que existe en Dios una ciencia infalible de estos efectos, abstrayendo de la existencia actual futura de hecho y conociendo simplemente qué haría una causa libre si fuera constituida en tal orden de cosas y con tales circunstancias. Sobre esta ciencia y suposición dije muchas cosas en el opúsculo sobre la ciencia de Dios, libro segundo. Y más adelante, al tratar de los medios y efectos de la predestinación, añadiremos algunas cosas que parezcan necesarias.

Ahora, sin otra prueba, lo suponemos por dos razones: primero, porque del discurso de este capítulo constará cuán grande es la necesidad de esta ciencia para la predestinación, y consiguientemente cuán verdadera es su aserción o suposición; segundo, porque ya casi no hay nadie que se atreva a negar a Dios esta ciencia, suficientemente expresada en las Sagradas Escrituras y reconocida comúnmente por los Santos Padres. Solo suele haber controversia sobre el medio de conocer tales futuros, controversia que no es menor respecto a la ciencia absoluta de los futuros contingentes entre los teólogos. Y quizá de lo que se diga se pueda obtener sin dificultad alguna resolución de aquella cuestión.

2. Se propone el sentido de la cuestión. — Supuesto esto, investigamos otras dos cosas que pertenecen a la materia presente. Una es cómo esta presciencia se compara con la predestinación, es decir, si tiene algún orden por sí misma con ella, o si nada tiene que ver con ella, aunque por lo demás convenga a Dios a causa de la infinita fuerza de entender que posee (pues Dios conoce muchas más cosas de las que son necesarias para la predestinación o que tienen orden por sí con ella).

El otro punto es si esta ciencia guarda algún orden de anterior o posterior según la razón respecto a la predestinación, cuya decisión depende enteramente del primero.

3. Razón de dudar. — La razón de dudar en el primer punto es que esta presciencia ni es la misma predestinación, ni parte ni efecto de ella, ni causa suya; luego no tiene ningún orden por sí con ella. Pues ¿qué otro orden por sí puede pensarse?

Et eadem ratione prior est praescientia futurae gratiae quam voluntas per quam datur perseverantia in illa, et praescientia futurae perseverantiae quam voluntas dandi gloriam per modum exequentis illam. Quae omnia in sequentibus capitulis clariora fient.

CAPUT VII.

QUOMODO SCIENTIA CONDITIONATA EFFECTUUM CONTINGENTIUM AD PRAEDESTINATIONEM NECESSARIA SIT, VEL AD ILLAM COMPARETUR.

1. Supponit haec quaestio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum, abstrahendo ab actuali existentia futura de facto et cognoscendo simpliciter quid factura esset causa libera, si in tali ordine rerum et cum talibus circumstantiis constitueretur. De qua scientia et suppositione multa dixi in opusculo de scientia Dei, libro secundo. Et inferius tractando de mediis et effectibus praedestinationis, addemus nonnulla quae necessaria videbuntur.

Nunc, sine alia probatione, hoc supponimus, tum quia ex discursu capitis constabit quanta sit necessitas huius scientiae ad praedestinationem, et consequenter quam vera sit eius assertio seu suppositio; tum etiam quia iam fere nulli sunt qui audeant negare Deo scientiam hanc, in Scripturis sanctis satis expressam et a sanctis Patribus passim recognitam; sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controversia, quae non minus de scientia absoluta futurorum contingentium inter theologos versatur. Et ex dicendis fortasse resolutio aliqua illius non difficile haberi poterit.

2. Sensus quaestionis proponitur. — Hoc ergo supposito, duo alia quae ad praesentem materiam pertinent inquirimus. Unum est quomodo haec praescientia ad praedestinationem comparetur, id est, an habeat aliquem ordinem per

El antecedente respecto a las tres primeras partes se prueba fácilmente, porque esta ciencia de contingentes bajo condición antecede al decreto libre de Dios y abstrae de la existencia actual realmente futura en alguna diferencia de tiempo, y así se comprende bajo la ciencia de simple inteligencia. Por tanto, no puede ser la predestinación, que implica un acto libre, ni parte de la predestinación, que igualmente debe ser libre o suponer un acto libre. Y por la misma razón, mucho menos puede ser efecto, porque el efecto no solo supone un acto libre de Dios, sino que además es temporal, mientras que aquella ciencia es eterna.

La última parte consta porque esta ciencia sería causa o razón del mismo decreto de predestinación, y esto no es así, porque el decreto está en Dios y nada de lo que está en Dios tiene causa. Tampoco puede tener razón por parte de la presciencia de los efectos futuros; de lo contrario, Dios predestinaría al hombre porque previó que haría buen uso de los auxilios de la gracia, lo cual no puede decirse, como mostraré más adelante.

4. Conclusión. — Debe decirse, sin embargo, que la ciencia condicionada de todo efecto contingente que ha de ser predestinado —es decir, que infaliblemente será futuro si Dios da este o aquel auxilio— es absolutamente necesaria en Dios para la predestinación y predefinición de los efectos libres que, en virtud de la predestinación, han de ser absolutamente e infaliblemente futuros.

Esta aserción solo pueden negarla aquellos que nieguen totalmente que Dios conoce estos futuros. Pero quienes sientan que Dios los conoce con certeza, aunque varíen en el modo o medio por el que los conoce, no hay razón para que no estén de acuerdo en la verdad de esta aserción.

Y para que la necesidad de esta ciencia respecto a la predestinación se demuestre con razón cierta en toda opinión, conviene suponer primero que el decreto de predestinación, en cuanto pertenece a la voluntad, tanto respecto a la gloria como respecto a la gracia, se explica y afirma de varios modos que se tratarán más adelante, y que según su diversidad hay varias razones de la necesidad de esta ciencia y también diverso modo de

se cum illa, vel ad illam nihil referat, esto alioquin Deo conveniat propter infinitam vim intelligendi quam habet: plura enim scit Deus quam ad praedestinationem necessaria sint vel cum illa ordinem per se habeant. Aliud punctum est an haec scientia servet aliquem ordinem prioris vel posterioris secundum rationem respectu praedestinationis, cuius decisio ex priori omnino pendet.

3. Ratio dubitandi. — Ratio igitur dubitandi in priori puncto est quia praescientia haec nec est ipsa praedestinatio, nec pars vel effectus eius, nec causa illius: ergo nullum ordinem per se habet cum illa. Quis enim alius ordo per se cogitari potest?

Antecedens quoad tres priores partes facile probatur, quia haec scientia de contingentibus sub conditione antecedit decretum liberum Dei et abstrahit ab actuali existentia realiter futura in aliqua differentia temporis, et ita comprehenditur sub scientia simplicis intelligentiae; non potest ergo esse praedestinatio, quae dicit actum liberum, nec pars praedestinationis, quae similiter debet esse libera vel supponere actum liberum. Et eadem ratione multo minus potest esse effectus, quia effectus non solum supponit actum liberum Dei, sed etiam est temporalis: scientia autem illa aeterna est.

Ultima vero pars constat, quia haec scientia esset causa vel ratio ipsiusmet decreti praedestinationis, et hoc non, quia decretum est in Deo et nihil quod in Deo est habet causam. Nec rationem etiam habere potest ex parte praescientiae futurorum effectuum, alias praedestinaret Deus hominem quia praescivit eum bene usurum auxiliis gratiae, quod dici non potest, ut infra ostendam.

4. Conclusio. — Dicendum vero est scientiam conditionatam de omni effectu contingente praedestinando, quod scilicet infallibiliter futurum sit si Deus hoc vel illud auxilium praebeat, necessariam omnino esse in Deo ad praedestinationem et praefinitionem effectuum liberorum

exponerla. Esto declararé recorriendo uno por uno los modos de hablar.

5. Primer modo de explicar el decreto de predestinación. — Necesidad de esta ciencia para la verdadera predestinación. — Algunos, pues, explican el decreto de predestinación mediante una cierta predefinición singular, tanto de la gloria de cada predestinado en particular, como de su medida concreta, e incluso de cada uno de los actos o bienes por los cuales ha de conseguirse tal gloria. Y a continuación, mediante una cierta preparación absoluta de todos los auxilios con los cuales han de realizarse tales actos, desde la primera vocación hasta la última consumación del don de la perseverancia.

Este modo de hablar lo aprobamos nosotros grandemente, como diremos en lo que sigue. Tal modo de predestinación, por tanto, ni puede entenderse ni pensarse sin aquella presciencia. La razón de esta necesidad es que ningún hombre prudente puede, con un decreto absoluto de su voluntad, establecer que algo se haga o proponerse conseguir algún fin, si antes no está cierto de que tiene poder para hacer lo que quiere, o al menos sabe que tiene medios con los cuales pueda conseguir tal fin. Porque no puede tender eficazmente sino a aquello que juzga posible para sí, ni puede juzgar (al menos prudentemente y sin temeridad) que el efecto le es posible, si no es preconociendo el poder en sí mismo o en los medios que puedan ser aplicados por él.

6. Y si la intención y voluntad del que predestina o dispone es tal que lo que establece y predefine con decreto absoluto ha de cumplirse infaliblemente, de modo que el frustrar tal voluntad implique contradicción, es absolutamente necesario que la ciencia que se supone que tiene acerca de aquel poder y eficacia de los medios para tal fin sea del todo infalible. Porque la voluntad es ciega y es guiada por el intelecto; y por eso un agente intelectual no podría, mediante la voluntad, establecer con seguridad acerca de tal efecto (eficazmente realizándolo) o de conseguir tal fin, si antes por el intelecto no hubiera juzgado con ciencia infalible que aquel fin o efecto puede conseguirse de tal

qui ex vi praedestinationis absolute et infallibiliter futuri sunt.
Hanc assertionem illi solum negare possunt qui omnino negaverint Deum futura haec cognoscere. Qui vero senserint Deum illa certo cognoscere, etiamsi in modo vel medio quo illa cognoscit varie sentiant, non est cur non in huius assertionis veritate consentiant.
Ut autem necessitas huius scientiae ad praedestinationem certa ratione demonstretur in omni opinione, oportet prius supponere decretum praedestinationis, prout ad voluntatem spectat, tam respectu gloriae quam respectu gratiae, variis modis infra tractandis explicari et affirmari, et iuxta eorum diversitatem varias esse rationes necessitatis huius scientiae et diversum etiam modum exponendi illam: quod per singulos dicendi modos discurrendo declarabo.

5. Primus modus explicandi decretum praedestinationis. — Necessitas huius scientiae ad veram praedestinationem. — Quidam ergo praedestinationis decretum explicant per modum cuiusdam singularis praefinitionis, tam gloriae uniuscuiusque praedestinati, quam quantitatis eius in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam praeparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, a prima vocatione usque ad ultimam consummationem doni perseverantiae.
Quem dicendi modum nos maxime probamus, ut in sequentibus dicemus. Talis ergo praedestinationis modus nec intelligi nec cogitari potest sine illa praescientia. Ratio huius necessitatis est quia nullus prudens potest absoluto decreto suae voluntatis statuere ut aliquid fiat, vel proponere consequi aliquem finem, nisi prius certus sit se habere potestatem faciendi id quod vult, vel saltem sciat se habere media quibus talem finem comparare valeat. Quia non potest intendere efficaciter nisi id quod iudicat sibi esse possibile, nec potest iudicare, saltem prudenter et

o cual modo. Esto es tan verdadero que incluso respecto a las cosas que Dios hace por sí mismo, no podría tener voluntad absoluta de hacerlas si antes no hubiera conocido en sí mismo la potencia suficiente para realizarlas.
En esta ciencia se incluye aquella ciencia condicionada, o son absolutamente lo mismo. Pues ¿qué es preconocer que tales medios son tales que por ellos puede obtenerse infaliblemente tal fin, sino conocer que, si se ponen tales medios, aquel efecto o fin se hará infaliblemente por ellos? Esta es precisamente la ciencia condicionada de la que tratamos.
Todos los que afirman que Dios predestina a los hombres a la gloria mediante un decreto absoluto predefinitivo, antes de la presciencia absoluta de todos los méritos futuros, es necesario que supongan la presciencia condicionada de aquellos actos libres o medios por los cuales tal gloria puede conseguirse y se conseguirá infaliblemente, si se proporcionan tales medios y auxilios para realizar aquel acto. Y lo mismo, guardando la proporción, ocurre si la predestinación de los mismos medios se constituye por una predefinición absoluta de cada uno de los actos libres, antes de toda ciencia de visión, por la misma razón.

7. Diferencia entre los diversos modos de esta presciencia. — Hay que notar, sin embargo, una diferencia importante entre los que así opinan acerca del modo en que Dios mueve las voluntades del hombre para ejecutar el acto libre que el mismo Dios ha predefinido que el hombre realice. Pues algunos dicen que Dios lo hace mediante una cierta moción que, por su virtud intrínseca, tiene fuerza para predeterminar físicamente la voluntad del hombre a aquel acto; de modo que, puesta aquella moción, es imposible (en sentido compuesto, como dicen) que la voluntad del hombre no elicite aquel acto al que es movida.
De donde se sigue evidentemente que Dios, antes de dar aquella moción o de decretar darla, preconoce esta proposición condicionada: *Si yo diere a tal voluntad tal moción, hará aquel acto*. Y como Dios hace que todos los medios libres de la predestinación se realicen en el hombre moviéndolo eficazmente mediante tal moción,

sine temeritate, sibi esse possibilem effectum nisi praecognoscendo potestatem in se vel in mediis quae ab ipso possint applicari.

6. Quod si intentio et voluntas praedestinantis seu disponentis talis sit, ut quod absoluto decreto statuit et praefinit omnino infallibiliter implendum sit, ita ut talem voluntatem frustrari contradictionem implicet: necessarium omnino est ut scientia, quam habere supponitur de illa potestate et efficacia mediorum ad talem finem, sit omnino infallibilis.
Quia voluntas est caeca et ab intellectu ducitur; et ideo non posset intellectuale agens per voluntatem secure statuere de tali effectu absolute efficiendo vel tali fine consequendo, nisi per intellectum prius infallibili scientia iudicasset tali vel tali modo illum finem vel effectum comparari posse. Quod adeo verum est ut etiam de his rebus quas Deus per se ipsum efficit, non posset habere voluntatem absolutam illas efficiendi nisi prius in se cognovisset potentiam sufficientem ad illas faciendas.
In hac autem scientia includitur illa conditionata scientia, vel sunt omnino idem. Quid enim est praecognoscere talia media esse talia ut per illa possit infallibiliter obtineri talis finis, nisi cognoscere quod, si talia media ponantur, ille effectus seu finis per illa infallibiliter fiet? Haec autem est scientia conditionata de qua agimus.
Omnes ergo qui ponunt Deum praedestinare homines ad gloriam per absolutum decretum praedefinitivum, ante praescientiam absolutam omnium futurorum meritorum, necesse est ut praescientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum seu mediorum per quae talis gloria comparari potest et infallibiliter comparabitur, si talia media et auxilia ad illum actum efficiendum praebeantur. Idemque cum proportione est si praedestinatio ipsorum mediorum constituatur per absolutam praefinitionem singulorum actuum liberorum ante omnem scientiam visionis, propter eandem rationem.

se sigue que, antes de predefinir estos medios, conoce que han de ser futuros infaliblemente bajo aquella condición: si les da al hombre tal moción o tales auxilios de suyo eficaces.
Por el contrario, los que no admitimos tal modo de eficacia respecto al acto libre (porque ni es necesario ni conservaría la libertad), sino que ponemos la eficacia del auxilio preveniente solo en la vocación congrua, diremos también que Dios preconoce que la eficacia de tal vocación ha de ser infaliblemente futura si se da, y así se da una ciencia condicionada del acto futuro por medio de tal vocación, si se da; ciencia que también afirmamos es necesaria para la predefinición de tal acto, y por tanto para el mencionado modo de predestinación.

8. Otra diferencia. — De aquí puede entenderse fácilmente otra diferencia entre estas opiniones, en cuanto al modo de tal ciencia. Pues los que sienten según el primer modo, en realidad no ponen aquella ciencia acerca de algún efecto contingente como tal en sí mismo, sino acerca del efecto como necesario en alguna causa de la cual necesariamente dimana si se pone la causa, es decir, en aquel auxilio previo de suyo eficaz y que predetermina físicamente. Porque juzgan que, puesto aquel auxilio, sigue necesariamente el acto, así como sigue el término de la acción una vez puesta la acción. De qué manera esto concuerda con la verdadera libertad y con la contingencia de aquel mismo efecto respecto a su causa próxima, se esfuerzan algunos en explicarlo; pero si realmente lo consiguen, no lo tratamos ahora. Ni tampoco si declaran suficientemente cómo aquellos que carecen de tal moción y no la tienen en su poder, libremente carecen del acto que sin tal moción no pueden tener.
En cuanto a aquella ciencia, dan facilísimamente razón de ella, supuesto aquel principio, porque es una ciencia meramente natural y en virtud de una causa que actúa naturalmente y que arrastra consigo a la causa inferior que premueve.
Nosotros, en cambio, creemos que es una ciencia del efecto contingente en cuanto es contingente y verdaderamente libre, y que, por tanto, incluso puestas todas las causas y condiciones prerrequeridas para que

7. Discrimen inter varios modos huius praescientiae. — Est autem notabile discrimen inter sic opinantes circa modum quo Deus movet voluntates hominis ad exequendum actum liberum quem Deus ipse praefinit ut homo illum faciat. Nam quidam aiunt Deum id facere per motionem quamdam quae intrinseca sua virtute habet vim physice praedeterminandi hominis voluntatem ad illum actum: ita ut, posita illa motione, impossibile sit in sensu (ut aiunt) composito voluntatem hominis non elicere actum illum ad quem movetur.

Unde evidenter sequitur Deum, priusquam det illam motionem vel quam statuat illam dare, praescire hanc conditionatam propositionem: *Si ego dedero tali voluntati talem motionem, faciet illum actum*. Et quia omnia media libera praedestinationis facit Deus fieri ab homine efficaciter illum movendo per huiusmodi motionem, sequitur ut priusquam haec media praefiniat, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipsi det homini talem motionem vel talia auxilia de se efficacia.

At vero, qui non admittimus talem efficaciae modum circa actum liberum (quia nec necessarius est nec ille conservaret libertatem), sed solum in vocatione congrua efficaciam praevenientis auxilii constituimus: dicemus etiam Deum praecognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem si detur; quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad praefinitionem talis actus, atque adeo ad praedictum praedestinationis modum.

8. Aliud discrimen. — Hinc autem facile intelligi potest discrimen aliud inter has sententias, quoad modum talis scientiae. Nam qui priori modo sentiunt, revera non ponunt illam scientiam de aliquo effectu contingente ut sic in seipso, sed de effectu ut necessario in aliqua causa a qua necessario dimanat, si causa ponatur, id est, in illo auxilio praevio de se efficaci et physice tales efectos sean, puede no realizarse; y que no obstante Dios, con su infinita virtud de entender, preconoce infaliblemente qué será futuro por parte de tal causa, si se pone con tales auxilios o condiciones. En esto ciertamente nos esforzamos un tanto al explicar el modo de tal presciencia; sin embargo, superamos aquella dificultad tanto por la infinitud de la luz divina, como por la verdad de tal objeto considerado en sí, como sobre todo por el ejemplo de la presciencia de los futuros absolutos, que tiene casi la misma dificultad. Superada esa dificultad, comparamos fácilmente la libertad de los actos con la predefinición y la predestinación; y mostramos que aquel modo de presciencia es suficiente y muy apto para tener la mencionada predefinición y predestinación. Así pues, consta suficientemente cómo esta presciencia debe suponerse en ambas opiniones para el modo de predestinación mencionado.

9. Por qué se exige esta ciencia sin predefinición. — Otros, en cambio, no piensan que deba ponerse en Dios una predefinición de algún acto libre en particular y con todas sus circunstancias, ni de algún efecto que dependa intrínsecamente de actos libres. Estos, por consiguiente, niegan que la predestinación se haga por modo de una predefinición singular, ni por un decreto absoluto de dar la gloria que anteceda a los méritos previstos. Y no obstante, estos autores juzgan que, para salvar la verdadera y gratuita predestinación, es necesaria la ciencia condicionada. No ciertamente para que Dios preelija eficazmente a los hombres para la gloria antes de los méritos previstos, ni para que predefina actos libres, sino para que, con ciencia cierta y mera voluntad, por medio de medios ciertos y eficaces, dirija al hombre a la vida eterna, y así tenga lugar una elección voluntaria para tal orden de gracia vocante y de auxilios subsiguientes, en el cual el hombre haya de ser infaliblemente justificado y glorificado.

10. La razón es clara, porque sin esta presciencia Dios no puede querer dar algún auxilio como eficaz, o como que ha de tener infaliblemente el efecto, ya que si Dios no tiene aquella ciencia, no conoce ningún auxilio como

praedeterminante. Quia necessarium putant, illo posito, sequi actum, sicut sequitur terminus actionis, posita actione. Quomodo autem hoc cohaereat cum vera libertate et contingentia illiusmet effectus respectu suae proximae causae, laborant quidam ut explicent: an vero id assequantur, nunc non tractamus.

Neque etiam an satis declarent quomodo hi qui tali motione carent eamque in sua potestate non habent, libere careant actu quem sine tali motione habere non possunt. Quod vero ad illam scientiam attinet, facillime illius rationem reddunt, supposito illo principio, quia est scientia mere naturalis et in virtute causae naturaliter agentis et secum trahentis inferiorem causam quam praemovet.

Nos autem credimus illam esse scientiam de effectu contingente, ut contingens est et vere liber, ideoque etiam positis omnibus causis et conditionibus praeRequisitis ut tales effectus sint, posse non fieri; et nihilominus Deum sua infinita virtute intelligendi praescire infallibiliter quid futurum sit a tali causa, si ponatur cum talibus auxiliis vel conditionibus. In qua quidem re laboramus aliquantulum in explicando modo talis praescientiae: illam tamen difficultatem superamus tum ex infinitate divini luminis, tum ex veritate talis obiecti in se spectati, tum maxime exemplo praescientiae futurorum absolutorum, quae fere eandem habet difficultatem. Ea vero difficultate superata facile libertatem actuum cum praefinitione et praedestinatione comparamus: modumque illum praescientiae sufficientem et aptissimum esse ad dictam praefinitionem et praedestinationem habendam ostendimus. Ita igitur satis constat quomodo haec praescientia in utraque sententia supponenda sit ad praedictum praedestinationis modum.

9. Sine praefinitione cur haec scientia postuletur. — Alii vero non putant esse ponendam in Deo praefinitionem alicuius actus liberi in particulari et cum omnibus circumstantiis eius, nec alicuius

eficaz o infalible antes de que por la ciencia de visión vea su eficiencia (ciencia de visión que supone el decreto de dar tal auxilio). Luego, antes de tal decreto, Dios no conoce ningún auxilio como eficaz, luego tampoco quiere darlo como eficaz, porque *nada es querido que no sea preconocido*.

Por tanto, no hay verdadera predestinación antes de la presciencia actual del buen uso del libre arbitrio por la ciencia de visión. Ni Dios, por parte de su voluntad, tiene mayor benevolencia hacia el predestinado que hacia el réprobo, porque puede suceder que a ambos dé y ofrezca auxilios iguales, y luego prevea que en uno tenga efecto y en el otro no. De donde finalmente resulta que la distinción entre predestinados y réprobos no proviene de una intención directa de Dios, sino solo de la presciencia casi consecuente a la futurición absoluta del efecto. Y de modo semejante se sigue que el número mayor o menor de los que se salvan, y la mayor o menor perfección de cada uno, no está en la predefinición divina, sino solo en la presciencia y en una casi subsiguiente aprobación y aceptación.

Todo esto procuran evitar los mencionados opinantes; y para ello piensan que es necesaria la citada presciencia. En esto, en verdad, hablan consecuentemente; sin embargo, injustamente y no con suficiente consecuencia niegan las predefiniciones de los actos libres y el modo de predestinación según ellas, como dije en el libro tercero de los Auxilios y como veremos en lo que sigue.

11. Absurdo de la sentencia de Catarino. — De ahí que Catarino, que no reconoció esta presciencia condicionada, se equivocó gravemente en el asunto de la predestinación. Puso, en efecto, que algunos se salvan en la predestinación eficaz y en la predefinición divina, y otros sin ella. Y por eso dijo que los primeros son predestinados, mientras que los posteriores se salvan sin predestinación, solo con la providencia común de la gracia. Pues por parte de la voluntad de Dios no creyó que hubiera diferencia entre los que así se salvan y los que son condenados. Porque a unos y a otros da Dios (según él piensa) auxilios prevenientes suficientes y, por voluntad antecedente, ofrece los concomitantes.

effectus qui intrinsece pendet ex actibus liberis. Hi ergo consequenter negant praedestinationem fieri per modum singularis praefinitionis, nec per decretum absolutum dandi gloriam quod merita praevisa antecedat. Et nihilominus hi auctores, ad salvandam veram et gratuitam praedestinationem, scientiam conditionatam necessariam esse censent.

Non quidem ut Deus praeeligat homines efficaciter ad gloriam ante praevisa merita, nec ut praefiniat actus liberos, sed ut ex certa scientia ac mera voluntate per media certa et efficacia dirigat hominem in vitam aeternam, et ita locum habeat voluntaria electio ad talem ordinem gratiae vocantis et subsequentium auxiliorum, in quo homo sit infallibiliter iustificandus et glorificandus.

10. Ratio clara est, quia sine hac praescientia Deus non potest velle dare aliquod auxilium ut efficax, vel ut infallibiliter habiturum effectum, quia si Deus non habet illam scientiam, nullum auxilium cognoscit ut efficax vel infallibile antequam per scientiam visionis videat efficientiam eius, quae scientia visionis supponit decretum dandi tale auxilium. Ergo ante tale decretum nullum auxilium cognoscit Deus ut efficax, ergo nec vult dare ut efficax, quia *nihil volitum quin praecognitum*.

Ergo nulla est vera praedestinatio ante actualem praescientiam boni usus liberi arbitrii per scientiam visionis. Nec Deus ex parte voluntatis suae habet maiorem benevolentiam ad praedestinatum quam ad reprobum, quia contingere potest ut utrique det et offerat aequalia auxilia, et deinde praevideat in uno habere effectum et non in alio. Unde tandem fit ut discretio praedestinatorum a reprobis non sit ex directa intentione Dei, sed solum ex praescientia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur tantum vel tantum numerum salvandorum et tantam vel tantam singulorum perfectionem non esse in praefinitione divina, sed ex sola praescientia et quasi

Estos auxilios en unos tienen efecto hasta la salvación eterna, porque ellos cooperan; en otros no lo tienen, porque resisten. Ambas cosas son desconocidas para Dios (por así decirlo) en virtud de su voluntad, o en aquel signo en el que respecto a unos y a otros tiene voluntad operativa de salvación, hasta que por la ciencia de visión vea la diferencia y la acepte. Por tanto, allí no interviene (dice) una predestinación propia de aquellos que así se salvan, de modo que implique una benevolencia peculiar de Dios, mayor que hacia los demás que no se salvan, que Dios tenga por sí y antecedentemente (lo cual significa la palabra *predestinación*). De los demás preelectos dice que son verdaderamente predestinados; sin embargo, confiesa que se salvan por una cierta necesidad. Y así, en ese género de necesidad, es preciso que admita la ciencia condicionada, no ciertamente de efectos contingentes como tales, sino de efectos necesarios en una causa que induce la necesidad de tales efectos.

Cómo conjuga esto con la libertad de tales efectos o con el modo de conseguir libremente la felicidad eterna en estos hombres, nunca lo declara suficientemente y a veces parece sucumbir, y respecto a estos predestinados no parece sentir bien acerca de su libertad.

Cuántos absurdos e inconvenientes contiene esta doctrina, es suficientemente claro por sí mismo y constará por lo que sigue. Ahora solo se ha mencionado para que se entienda cuán grande es la necesidad de aquella ciencia para no equivocarse en el asunto de la predestinación.

12. Otro modo de explicar la necesidad de esta ciencia. — Otros, finalmente, sienten acerca de la predestinación de tal modo que confiesan que se realiza por una cierta intención eficaz de Dios, por la cual elige de suyo a los vistos con méritos. Niegan, sin embargo, que la predestinación se haga por una predefinición absoluta de todos los actos libres en particular, en cuanto han de ser medios para obtener la gloria a la que alguien fue elegido. Pues piensan que este género de predefinición destruye la libertad, si se hace con respecto a un auxilio que de suyo predetermina la voluntad humana al acto predefinido; y excluido este

subsequenti approbatione et acceptatione.
Quae omnia vitare student praedicti opinantes; et ad hoc putant necessariam esse praedictam praescientiam. In quo, revera, consequenter loquuntur, immerito tamen et non satis consequenter negant praefinitiones actuum liberorum et modum praedestinationis secundum illas, ut in libro tertio de Auxiliis dixi et in sequentibus videbimus.

11. Absurditas sententiae Catharini. — Unde Catharinus, qui hanc praescientiam conditionatam non agnovit, valde hallucinatus est in negotio praedestinationis. Posuit enim quosdam salvari in praedestinatione efficaci et praefinitione divina, alios vero sine illa. Et ideo priores dixit esse praedestinatos, posteriores vero dixit sine praedestinatione salvari, cum communi providentia gratiae. Nam ex parte voluntatis Dei non credidit esse distantiam inter eos qui sic salvantur et eos qui condemnantur. Quia utrisque dat Deus (ut ille putat) praevenientia auxilia sufficientia et per voluntatem antecedentem offert concomitantia: haec autem auxilia in his habent effectum usque ad aeternam salutem, quia ipsi cooperantur; in aliis non habent, quia resistunt. Utrumque autem est ignotum Deo (ut sic dicam) ex vi voluntatis suae, seu in illo signo in quo circa utrosque habet voluntatem operativam salutis: donec per scientiam visionis videat diversitatem et acceptet illam. Ergo ibi non intervenit (inquit) propria praedestinatio eorum qui sic salvantur, ita ut dicat peculiarem Dei benevolentiam maiorem quam erga alios qui non salvantur, quam Deus ex se et antecedenter habeat (quod sonat vox *praedestinatio*). De aliis vero praelectis dicit vere esse praedestinatos: fatetur tamen eos ex quadam necessitate salvari. Et ita in illo genere necessitatis oportet ut scientiam conditionatam admittat, non quidem effectuum contingentium ut sic, sed necessariorum in causa inducente necessitatem talium effectuum.

modo de predeterminación, piensan que es imposible que Dios tenga presciencia condicionada e infalible de tales actos en particular, y sin ella piensan que es imposible predefinir el efecto. En esto hablan completamente consecuentemente, y reconocen la necesidad de esta presciencia para la verdadera predestinación.

13. Pero si se les pregunta cómo Dios provee eficazmente a sus elegidos los medios para la gloria, de modo que la consigan infaliblemente (porque lo que no tiene en su presciencia, no puede proveerlo), responden que no provee indefinida y determinadamente de tal o cual medio particular, para que por él se salven absolutamente; sino que provee de un medio por voluntad antecedente, para que, si el hombre elegido quiere consentir, por él se salve. Y entonces, si Dios prevé que el libre arbitrio asentirá, ya dice que su voluntad ha de cumplirse infaliblemente. Si en cambio sabe que el libre arbitrio resistirá, entonces provee de otro medio; y si aquel no tiene éxito, provee de otro, y en esto persiste y dura, como auxiliando oportuna e importunamente, hasta que finalmente consiga el efecto. Este modo de hablar suele atribuirse a Santo Tomás, *De Veritate* q. 6, a. 3, donde parece explicar la predestinación de este modo.

14. Sin embargo, aunque se admitiera este modo, sería necesario admitir alguna ciencia condicionada para ese modo de predestinación. Pues lo prueba la razón hecha anteriormente: que nadie intenta eficaz e infaliblemente un fin si no está cierto de los medios con los cuales pueda conseguirlo indefectiblemente. Por tanto, en aquel signo en que Dios tiene tal elección del predestinado, ya se entiende que tiene en su presciencia preparados los medios con los cuales pueda salvar con toda certeza y libremente a aquel a quien elige; luego por tal ciencia preconoce que, si diera tales medios a aquel hombre, él se convertirá, perseverará y se salvará. Tiene, pues, ciencia condicionada.
Pero hay diferencia en el modo, porque según aquella sentencia esta presciencia no es de la infalibilidad de algún medio en particular y distinto, sino solo en común

Quomodo autem hoc coniungat cum libertate talium effectuum seu cum modo comparandi libere felicitatem aeternam in his hominibus, nunquam satis declarat et interdum videtur succumbere, et quoad hos praedestinatos non bene de eorum libertate sentire.

Quae doctrina quot absurda et incommoda contineat, satis per se clarum est et ex sequentibus constabit. Nunc solum commemorata sunt, ut intelligatur quanta sit necessitas illius scientiae ad non hallucinandum in praedestinationis negotio.

12. Modus alius explicandi necessitatem huius scientiae. — Alii denique de praedestinatione ita sentiunt, ut fateantur fieri per quamdam efficacem intentionem Dei, qua ex se elegit visa merita. Negant tamen fieri praedestinationem per absolutam praefinitionem omnium actuum liberorum in particulari, prout futuri sunt media ad obtinendam gloriam ad quam quis fuit electus. Putant enim hoc genus praefinitionis tollere libertatem, si fiat per respectum ad auxilium de se praedeterminans voluntatem humanam ad actum praefinitum; et secluso hoc modo praedeterminationis, putant esse impossibile habere Deum praescientiam conditionatam et infallibilem talium actuum in particulari, et sine illa putant esse impossibile effectum praefiniri. In quo plane consequenter loquuntur, et necessitatem huius praescientiae ad veram praedestinationem agnoscunt.

13. Si autem ab illis quaeratur quomodo Deus efficaciter provideat suis electis media ad gloriam, ut illam infallibiliter consequantur (quia quod non habet in praescientia, providere non potest), respondent non providere illis indefinite et determinate de tali vel tali medio particulari, ut per illud omnino salventur; sed providere de uno medio per voluntatem antecedentem, ut si homo electus consentire voluerit, per illud salvetur. Et tunc, si Deus praevidet liberum arbitrium annuere, iam dicit

y confusamente. Así, según esta opinión, Dios no preconoce: *Si a este y ahora le diere tal auxilio, se convertirá o realizará tal acto*; sabe, sin embargo: *Si a este hombre lo persiguiera con estos auxilios* (por así decirlo), *tarde o temprano consentirá*, y así de los demás. Porque así como en el efecto es necesario al menos que tal elección se lleve a término, así en la presciencia es necesario que la voluntad divina pueda determinarse a tal elección.

15. Censura de la opinión precedente. — De la misma explicación de esta sentencia puede constar fácilmente cuán indigna es de crédito. En primer lugar, atribuir a Dios aquella ciencia confusa por la cual sabe que puede conducir la voluntad humana al fin por Él intentado con este o aquel auxilio, aunque no sepa determinadamente con qué auxilio lo conseguirá, ni por qué acto el hombre ha de salvarse, ¿quién no ve que es algo muy ajeno a la perfección divina?

Además, aquel modo de proveer, como tentando diversos medios para que, si uno no tiene éxito, se aplique otro, es también imperfectísimo y en modo alguno conveniente a Dios. Y además, la certeza de aquella presciencia confusa, que no se funda en un conocimiento distinto e intuición del efecto futuro determinado, apenas puede fundarse suficientemente si ha de ser tan grande que su opuesto implique contradicción, cual es en verdad necesaria para que tenga lugar la predefinición divina. Porque implica contradicción que la voluntad de Dios, que predefine algo absolutamente, no se cumpla; luego no puede apoyarse sino en una presciencia tan cierta que su opuesto implique contradicción.

Pero aquella presciencia, como no está en el mismo efecto y en la verdad de aquel objetivamente presente, es necesario que esté solo en la causa. Ahora bien, la causa no es sino la multitud de auxilios, de los cuales ninguno se pone como de suyo eficaz ni que predetermine físicamente la voluntad; de donde a ninguno de ellos repugna no tener efecto, luego tampoco implica contradicción que de toda la colección no se siga el efecto, en cuanto depende de la fuerza de los auxilios. Por tanto, la ciencia en tal causa no es

suam voluntatem fore infallibiliter implendam. Si autem scit liberum arbitrium resistiturum, tunc providet de alio medio; et si illud non succedit, providet de alio, et in hoc persistit ac durat, quasi opportune et importune auxiliando, donec tandem effectum consequatur. Qui modus dicendi solet attribui D. Thomae, q. 6 *De Veritate*, a. 3, ubi hoc modo videtur praedestinationem explicare.

14. Verumtamen, etiamsi modus hic admitteretur, necessarium esset ad illum praedestinationis modum aliquam scientiam conditionatam admittere. Hoc enim probat ratio supra facta, quod nemo intendit efficaciter et infallibiliter finem nisi certus de mediis quibus illum indefectibiliter consequatur. Ergo in illo signo quo Deus habet talem electionem praedestinati, iam intelligitur habere in sua praescientia parata media quibus possit certissime salvare libere eum quem eligit; ergo per talem scientiam praecognoscit quod, si talia media illi homini dederit, ille convertetur, perseverabit et salvabitur. Habet ergo scientiam conditionatam.

Sed interest modi, quia iuxta illam sententiam haec praescientia non est de infallibilitate alicuius medii in particulari et distincte, sed tantum in communi et confuse. Ita iuxta hanc opinionem non praescit Deus: *Si huic et nunc tale auxilium dedero, iste convertetur vel talem actum efficiet*; scit tamen: *Si hominem hunc his auxiliis prosecutus fuero* (ut sic dicam), *tandem aliquando consentiet*, et sic de aliis. Nam sicut in effectu hoc ad minimum necessarium est ut talis electio ad exitum perducatur, ita in praescientia necessarium est ut voluntas divina possit se ad talem electionem determinare.

15. Censura praecedentis opinionis. — Ex ipsa vero huius sententiae explicatione constare facile potest quam sit credita indigna. Imprimis tribuere Deo illam scientiam confusam, per quam sciat se posse hoc vel illo auxilio voluntatem humanam perducere ad finem a se intentum, quamvis

suficiente para que la voluntad divina predefina absolutamente algo que no ha de obrar sino por tales medios. Así pues, no debe admitirse una presciencia confusa, sino que es necesaria una particular y distinta, para que tengan lugar la divina preelección, predefinición y verdadera predestinación.

16. Por lo cual, nunca he podido persuadirme de que Santo Tomás, en aquella cuestión *De Veritate*, haya hablado en el sentido mencionado, de modo que haya estimado que Dios procede a la ejecución de su intención a la manera de un hombre, ya en el tiempo o en la eterna disposición de su providencia, estableciendo dar un medio sin saber si será eficaz, con el ánimo de que, si aquel no tuviera éxito, añada otro. Esto, en efecto, consta que no puede decirse según la fe en cuanto a la ejecución temporal, porque ya desde la eternidad Dios previó por ciencia de visión y absoluta qué medio habría de ser eficaz o ineficaz. Ni tampoco debe decirse en la eterna disposición de la divina providencia, porque sería también un modo de proveer muy imperfecto, ya que supone un cierto modo de ignorancia y, por consiguiente, atribuye a Dios una providencia ciega respecto a cada medio en particular, porque decreta aplicar tal medio sin saber, en aquel signo, si habrá de ser futuro eficaz o ineficaz; y por tanto pone que Dios procede como tentando en su providencia, incluso en aquella con la que procura los efectos principales y principalmente predefinidos. Y finalmente niega a Dios el poder de predefinir y querer por sí mismo y eficazmente algún acto libre de la voluntad humana en particular y con todas sus circunstancias: cosas todas que parecen absurdas y muy contrarias a San Agustín en el *Enchiridion*, y en los libros *De Praedestinatione Sanctorum* y *De Bono Perseverantiae*, y en otros muchísimos lugares.

17. Se explica a Santo Tomás. — Dios no ignora el defecto del medio ineficaz, sino que aplica el medio ineficaz antes que el eficaz por razón de su suave providencia. — Creo, pues, que Santo Tomás solo quiso declarar cómo, con la predefinición y determinación de un fin que ha de conseguirse

nesciat determinate quo auxilio id sit consecuturus, nec per quem actum homo sit salvandus, quis non videat esse valde alienum a divina perfectione?

Deinde, ille modus providendi, quasi tentando diversa media, ut si unum non succedat, aliud applicetur, est etiam imperfectissimus, Deumque minime decens. Ac praeterea certitudo illius praescientiae confusae, quae non fundatur in distincta cognitione et intuitione futuri effectus determinati, vix potest satis fundari, si debeat esse tanta ut oppositum implicet contradictionem, qualis revera necessaria est ut locum habeat praefinitio divina. Quia implicat contradictionem voluntatem Dei praedefinientem aliquid absolute non impleri; ergo non potest inniti nisi praescientiae ita certae ut oppositum implicet contradictionem.

At vero illa praescientia, cum non sit in ipso effectu et in veritate illius obiective praesente, oportet ut sit tantum in causa. Causa autem non est nisi multitudo auxiliorum, ex quibus nullum ponitur per se efficax nec praedeterminans physice voluntatem; unde nulli illorum non repugnat non habere effectum, ergo nec implicat contradictionem quod ex tota collectione non sequatur, quantum est ex vi auxiliorum. Ergo scientia in tali causa non est sufficiens ut voluntas divina praedefiniat absolute aliquid quod non nisi per talia media est operatura. Ita ergo praescientia confusa admittenda non est, sed necessaria est particularis et distincta, ut divina praelectio, praefinitio ac vera praedestinatio locum habeant.

16. Quamobrem persuadere mihi nunquam potui D. Thomam in illa quaestione *De Veritate* in dicto sensu fuisse locutum, ita ut existimaverit instar hominis ad executionem suae intentionis procedere Deum, vel in tempore vel in aeterna dispositione suae providentiae, statuendo dare unum medium, nesciens an efficax futurum sit, eo animo ut si illud non successerit, apponat aliud. Hoc enim

infaliblemente, puede haber libertad en los medios: porque ciertamente puede permanecer en ellos tal indiferencia que, aunque uno se frustre en su efecto, se aplique otro, y así sucesivamente, hasta que algún medio realice lo que se intenta.

Este modo de providencia, dice, lo guarda Dios con el hombre a quien ordenó infaliblemente para conseguir la gloria: *Tantos (dice) adminículos le prepara, que o no caiga, o si cayere, resucite*. Sin embargo, ni dijo ni insinuó Santo Tomás que Dios, en aquel signo en que dispone acerca de estos medios en su eterna providencia, ignore si tal medio habrá de ser ineficaz, o si el hombre habrá de caer, aunque se le dé; sino que dice que Dios así se comporta para conservar la libertad y por otros fines de su sabiduría. De modo que, aunque lo prevea, no obstante da tal medio y permite la caída en su elegido, porque el mismo Dios previó con qué otro medio aquel mal pueda repararse y ha de ser reparado con efecto.

Provee, pues, Dios un medio en lugar del defecto de otro, no porque hubiera ignorado el futuro defecto incluso antes de decretar dar tal auxilio, sino porque así conviene a la suavidad de su providencia; y así se comporta en conservar la indiferencia y libertad de los medios, que incluso la predestinación a veces otorga un auxilio ineficaz, como si no supiera el futuro evento de tal medio si se aplicara, y para el tiempo oportuno provee un auxilio eficaz que opere el efecto intentado tan infaliblemente como si fuera una causa necesaria.

18. Esta ciencia, según el orden de la razón, es anterior al decreto. — Por tanto, de lo dicho queda suficientemente probada la necesidad de esta ciencia para la propia predestinación y predefinición de Dios. De donde también resulta claro que esta ciencia, según el orden de la razón, es anterior al decreto de predestinación: porque esta prioridad consiste solamente en un cierto orden de necesaria presuposición, del mismo modo en que el intelecto se dice anterior a la voluntad. Que esta presuposición sea necesaria lo prueban todas las cosas que hemos dicho.

19. Se responde a la razón de dudar. — La predestinación no se dice ni incoada ni perfecta en la

constat dici non posse secundum fidem quoad temporalem executionem, quia iam ab aeterno praescivit Deus per scientiam visionis et absolutam quod medium futurum sit efficax vel inefficax. Nec etiam dicendum est in aeterna dispositione divinae providentiae, quia esset etiam valde imperfectus providendi modus, quia supponit quemdam ignorantiae modum et consequenter tribuit Deo caecam providentiam circa singula media, quia decernit tale medium applicare, nesciens pro illo signo quale futurum sit, efficaxne an inefficax; ac proinde ponit Deum quasi tentando procedere in sua providentia, etiam in illa qua praecipuos effectus et principaliter praedefinitos procurat. Ac denique negat Deo potestatem praedefiniendi et volendi ex se et efficaciter actum aliquem liberum humanae voluntatis in particulari et cum omnibus circumstantiis eius: quae omnia absurda videntur et valde contraria Augustino in *Enchiridion*, et in libro *De Praedestinatione Sanctorum*, et *De Bono Perseverantiae*, et in aliis quam plurimis locis.

17. D. Thomas explicatur. — Deus non ignorat defectum medii inefficacis, sed medium inefficax adhibet ante efficax propter suavem providentiam. — Existimo ergo D. Thomam solum voluisse declarare quomodo cum praefinitione et determinatione finis infallibiliter consequendi esse possit libertas in mediis: quia nimirum potest in illis manere talis indifferentia, ut licet unum frustretur effectu, aliud adhibeatur, et sic consequenter, donec medium aliquod efficiat quod intenditur.

Quem modum providentiae, ait, servare Deum cum homine quem ad gloriam consequendam infallibiliter ordinavit: *Tanta (inquit) adminicula ei praeparat, ut vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat*. Non tamen dixit nec insinuavit D. Thomas Deum in eo signo in quo de his mediis in sua aeterna providentia disponit ignorare an tale medium futurum sit inefficax, vel an homo casurus sit, etiam si illud detur; sed dicit ita se gerere Deum pro servanda libertate

ciencia antes del decreto. — Esta ciencia no supone decreto alguno sobre el objeto condicionado. — No obsta la razón de dudar puesta en contrario: confesamos, en efecto, que esta ciencia no es la misma predestinación ni le pertenece intrínsecamente, porque esta ciencia, por parte de Dios, es necesaria y a su modo natural, mientras que la predestinación es un acto libre. Por tanto, mientras no se entienda que Dios casi elicita algún decreto libre, no se entiende que la predestinación comience, y mucho menos que se perfeccione.

Digo esto en cuanto a la parte de Dios, porque por parte del objeto aquella ciencia tiene alguna contingencia, en cuanto su objeto podría, hablando absolutamente, no ser futuro; y si no hubiera sido futuro, no existiría en Dios tal ciencia según aquel peculiar respecto. Pero supuesta la verdad del objeto, tal ciencia está necesariamente en Dios. Por eso, como no supone en Dios ningún decreto libre, decimos que por parte de Dios es natural y necesaria, y por tanto que no pertenece intrínsecamente a la predestinación.

No ignoramos que hay algunos que dicen que aquella ciencia supone en Dios algún decreto libre acerca del objeto condicionado; pero supongo que esto es falso, como lo probé en otro lugar y quizá lo diré de nuevo en el discurso de esta obra. Y para la cuestión presente nada importa, porque tal decreto, siendo condicionado por parte del objeto y no poniendo simplemente nada en el ser, no pertenece por sí mismo a la providencia divina; luego mucho menos puede pertenecer a la predestinación, y consiguientemente aquella presciencia condicionada tampoco podría ser predestinación, aunque se fundara en él. De donde también es claro que aquella ciencia no pertenece de ningún modo a los efectos de la predestinación o cuasi efectos, puesto que procede de Dios y no es libre por parte de Él. Queda, pues, que sea de algún modo razón o condición previa a la predestinación.

20. Se resuelve la objeción de algunos. — Esta ciencia no es condición necesaria por parte del hombre, sino de Dios. — Tampoco se sigue de aquí que se dé una causa o razón de la predestinación por parte de los méritos del hombre, como algunos objetan

et propter alios fines sapientiae suae. Ut, licet id praesciat, nihilominus det tale medium et permittat lapsum in suo electo, quia ipsemet Deus praenovit quo alio medio illud malum reparari possit et eum effectu reparandum sit.

Providet ergo Deus medium unum in defectum alterius, non quia ignoraverit futurum defectum etiam priusquam decerneret tale auxilium dare, sed quia ita expedit ad suavitatem providentiae suae; et ita se gerit in mediorum indifferentia et libertate servanda, ut et praedestinatio interdum tribuat auxilium inefficax, ac si nesciret futurum eventum ex tali medio, si illud applicetur, et pro tempore opportuno provideat auxilium efficax, quod tam infallibiliter operetur intentum effectum ac si esset causa necessaria.

18. Haec scientia ordine rationis est prior decreto. — Igitur ex dictis satis probata relinquitur necessitas huius scientiae ad propriam praedestinationem et praefinitionem Dei. Unde etiam fit huiusmodi scientiam, secundum rationis ordinem, esse priorem quam decretum praedestinationis, patet: quia haec prioritas solum consistit in quodam ordine necessariae praesuppositionis, eo modo quo intellectus dicitur prior voluntate. Hanc autem praesuppositionem necessariam esse probant omnia quae diximus.

19. Satisfit rationi dubitandi. — Praedestinatio nec dicitur inchoata nec perfecta in scientia ante decretum. — Scientia haec non supponit decretum de obiecto conditionato. — Nec obstat ratio dubitandi in contrarium posita: fatemur enim hanc scientiam non esse praedestinationem ipsam nec ad illam intrinsece pertinere, quia haec scientia ex parte Dei necessaria est et suo modo naturalis, praedestinatio autem est actus liber. Unde donec intelligatur Deus aliquod decretum liberum quasi elicere, non intelligitur praedestinationem inchoare, nedum perficere.

Dico autem quantum est ex parte Dei, quia ex parte obiecti habet illa

vehementemente. Los cuales no advierten que el mismo argumento puede hacerse contra ellos mismos, que admiten esta presciencia en el auxilio predeterminante. Pues aunque se finja que se da este auxilio, nunca debe proponerse como tal que excluya la verdadera razón de los méritos, como consta por la fe cierta. Luego Dios, antes de predestinar a tal hombre por tales auxilios, preconoce que ese mismo hombre ha de merecer la gloria si se le dan tales auxilios predeterminantes. Y no obstante, de ahí no se sigue que Dios predestine al hombre por causa de tales méritos, sino más bien que lo predestina mediante tales méritos. Por tanto, tampoco en nuestra sentencia se sigue esto, porque para la fuerza de la inferencia poco importa que aquella presciencia esté en la causa o en la misma verdad del evento futuro. No es, pues, aquella ciencia previa a la predestinación como condición necesaria por parte del hombre, sino por parte de Dios: es decir, no es necesaria porque aplique o proponga a la voluntad divina alguna razón por parte del hombre que lo mueva a modo de mérito del hombre para predestinarlo; porque en una cosa que ni existe ni se conoce como futura en algún momento no puede fundarse tal razón motiva. Solo es necesaria, por tanto, para que aquel objeto se proponga a Dios como predefinible, como infaliblemente futuro, y para que pueda tener razón de medio eficaz en la mente de Dios, de modo que bajo aquella razón sea elegido o incluso como fin próximo sea intentado. De donde no se sigue que haya en aquel objeto otra razón que mueva, además de la final, la cual no repugna a la predestinación, como diré más adelante: pues Dios predestina al hombre no porque tenga o haya de tener méritos, sino para que los tenga y sea santo, según aquello: *Nos predestinó para que fuésemos santos*.

21. La necesidad de la ciencia condicionada no es por razón del efecto, sino por razón de la predestinación. — Debe añadirse por último, y es muy digno de consideración, que una cosa es que esta ciencia sea por sí y simplemente necesaria para los efectos que son predestinados, considerados en sí mismos; y otra cosa es que sea necesaria para la predestinación, y consiguientemente para los mismos efectos en cuanto

scientia contingentiam aliquam, quatenus obiectum eius posset absolute loquendo non esse futurum, et si illud non fuisset futurum, non esset in Deo talis scientia secundum illum peculiarem respectum. At supposita veritate obiecti, est necessario in Deo talis scientia. Unde quia nullum supponit in Deo decretum liberum, ideo ex parte Dei naturalem et necessariam esse dicimus, ideoque ad praedestinationem intrinsece non pertinere.

Non ignoramus esse aliquos qui dicunt scientiam illam supponere in Deo aliquod decretum liberum de obiecto conditionato: sed hoc falsum esse suppono, quod alibi probavi et forsan in discursu huius operis iterum dicam. Et ad rem praesentem nihil refert, quia tale decretum, cum conditionatum sit ex parte obiecti et simpliciter nihil ponat in esse, ad providentiam divinam per se non pertinet, ergo multo minus potest ad praedestinationem pertinere, et consequenter nec praescientia illa conditionata posset esse praedestinatio, etiamsi in illo fundaretur. Unde etiam clarum est scientiam illam non pertinere ullo modo ad praedestinationis effectus vel quasi effectus, cum procedat et non sit libera ex parte Dei. Relinquitur ergo ut sit aliquo modo ratio vel conditio praeuia ad praedestinationem.

20. Quorundam obiectio dissolvitur. — Scientia haec non est conditio necessaria ex parte hominis sed Dei. — Neque tandem hinc sequitur dari causam vel rationem praedestinationis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer obiciunt. Qui non advertunt idem argumentum posse fieri contra ipsos admittentes hanc praescientiam in auxilio praedeterminante. Quamvis enim fingatur dari hoc auxilium, nunquam illud tale proponendum est ut veram rationem meritorum excludat, ut ex certa fide constat: ergo Deus, priusquam hominem talem praedestinet per talia auxilia, praescit eundem hominem meriturum esse gloriam, si illi dentur talia auxilia

se hacen por la predestinación. Hasta aquí solo hemos dicho esto segundo, de lo cual no se sigue lo primero; ni es verdadero en rigor, porque la predestinación o predefinición no es, por parte del efecto, simplemente necesaria para que los efectos sean en algún momento: pues los actos malos no son predefinidos y sin embargo se realizan sin predefinición; luego, en cuanto depende de ellos y de su sola realización, los buenos podrían realizarse del mismo modo sin predefinición y sin predestinación propiamente dicha.

Por tanto, de que aquella presciencia sea necesaria para la predefinición no se sigue que sea necesaria para el efecto mismo predefinido considerado en sí. La razón a priori es que, para que el efecto sea futuro, basta que Dios quiera dar a la voluntad creada todos los principios necesarios para tal acto según su exigencia, y que ofrezca por su parte el concurso necesario y del mismo orden que el acto, y que permita al arbitrio obrar, estando dispuesto a ayudarlo si de él no dependiere: pues, puestas estas cosas precisa y sin otro añadido, se sigue que aquel efecto ha de ser futuro o se seguirá cooperando el libre arbitrio.

Pero todas aquellas cosas pueden ponerse sin una predefinición absoluta del mismo acto, en cuanto depende del acto considerado en sí. De donde también todas aquellas cosas puestas bajo condición, sin otra predefinición (o puesta o incluida en la condición), bastan para que Dios pueda prever qué haría la voluntad si se pusiera tal condición; luego para la futurición de tal efecto por parte de él no es necesaria tal presciencia. Es, sin embargo, necesaria aquella presciencia para la divina predefinición por parte del mismo Dios, porque nada puede ser querido que no sea preconocido, como se ha declarado.

Pues así como en los hombres puede haber una providencia más perfecta y una preordenación y elección de la voluntad más segura cuanto mayor sea en el hombre el conocimiento de la eficacia de los medios (conocimiento que en los medios que operan naturalmente nace de la perfecta ciencia de su virtud; en los medios contingentes suele nacer de mayor experiencia de lo pasado y de mayor fuerza para conjeturar los futuros a partir de los pasados o de otros

praedeterminantia. Et nihilominus inde non fit praedestinare Deum hominem propter talia merita, sed potius praedestinare illum per talia merita. Ergo nec in nostra sententia id sequitur, quia ad vim illationis parum refert quod illa praescientia sit in causa vel in ipsa veritate eventus futuri.

Non est ergo illa scientia praeuia ad praedestinationem tanquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: id est, non est necessaria quia applicet vel proponat divinae voluntati rationem aliquam ex parte hominis quae moveat illum per modum meriti hominis ad praedestinandum illum: quia in re quae nec est nec cognoscitur ut aliquando futura non potest talis ratio motiva fundari. Solum ergo est necessaria ut obiectum illud proponatur Deo tanquam praedefinibile, ut infallibiliter futurum, et ut possit habere rationem medii efficacis in mente Dei, ut sub illa ratione eligatur vel etiam ut finis proximus intendatur. Unde non sequitur quod sit in illo obiecto alia ratio movens praeter finalem quae non repugnat praedestinationi, ut infra dicam: praedestinat enim Deus hominem non quia habet vel habiturus est merita, sed ut illa habeat et sanctus sit, iuxta illud: *Praedestinavit nos ut essemus sancti*.

21. Necessitas scientiae conditionatae non est propter effectum, sed propter praedestinationem. — Addendum vero ultimo est et valde considerandum, aliud esse hanc scientiam esse per se ac simpliciter necessariam ad effectus qui praedestinantur per se spectatos; aliud vero esse necessariam ad praedestinationem, et consequenter ad ipsos effectus ut ex praedestinatione fiant. Hactenus enim solum diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum: nec in rigore verum est, quia praedestinatio seu praefinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria ut effectus aliquando sint: nam actus mali non praefiniuntur et tamen fiunt absque praefinitione; ergo quantum est ex parte sua et solius effectionis,

indicios): así en Dios, la suma y singular providencia, por la cual se predefinen los medios mediante decretos absolutos, supone acerca de ellos la ciencia de su futura eficacia si tales medios se aplican, en la cual cognición se contiene la mencionada ciencia condicionada.

CAPÍTULO VIII.

DE LA VOLUNTAD ABSOLUTA Y EFICAZ DE DIOS QUE TIENE HACIA LOS HOMBRES QUE SE SALVAN.

1. Estado de la cuestión. — Explicada la ciencia que es necesario presuponer en el intelecto divino antes de toda la predestinación, debe tratarse ahora de los actos de la voluntad. Pues así como la libertad formal reside solo en la voluntad, así también consta que la predestinación o está en ella, o toma su inicio en algún acto suyo.

Porque, siendo la gloria o bienaventuranza el fin de la gracia y de todos sus dones, y siendo costumbre amar primero el fin que los medios, debe verse si el primer acto que la voluntad divina tiene respecto a los hombres que al menos han de salvarse con efecto versa acerca de la misma gloria antes según la razón que acerca de los medios de la gracia divina.

Para evitar ambigüedad en los términos, supongo que se habla de la voluntad absoluta y eficaz, y no solo de la voluntad de simple complacencia. Pues que alguna voluntad deba anteceder, nadie lo duda; pero esa puede ser un simple afecto o voluntad condicionada, que Dios tiene también hacia los que no se salvan; y esa también se llama en cierto sentido voluntad de beneplácito, porque Dios la tiene de suyo y por ella quiere al hombre un gran bien, en cuanto depende de Él.

Lo que, pues, investigamos es si respecto a los hombres que se salvan, Dios no tiene solo tal afecto simple, sino más bien un decreto absoluto acerca de su felicidad, tan eficaz que, puesto este, sea infalible que han de salvarse. Este decreto de Dios suele llamarse en la Escritura, por antonomasia, *buena voluntad de Dios*, *su beneplácito*, *dilección*, *elección* y *propósito*, acerca de cuyos

possent eodem modo fieri boni absque praefinitione et praedestinatione proprie sumpta.

Ergo ex eo quod praescientia illa sit necessaria ad praefinitionem non sequitur esse necessariam ad effectum ipsum praefinitum secundum se spectatum. Ratio autem a priori est quia ut effectus sit futurus satis est quod Deus velit dare voluntati creatae omnia principia necessaria ad talem actum iuxta exigentiam eius, et quod offerat ex parte sua concursum necessarium et eiusdem ordinis cum actu, et quod sinat arbitrium operari paratus illud iuvare si per ipsum non steterit: nam his positis praecise et absque alio adiuncto stat illum effectum esse futurum vel sequi cooperante libero arbitrio.

At vero omnia illa possunt poni absque praefinitione absoluta ipsius actus quantum est ex parte actus secundum se spectati. Unde illa etiam omnia sub conditione posita absque alia praefinitione, vel posita vel in conditione inclusa, sufficiunt ut praescire possit Deus quid esset operatura voluntas si talis conditio poneretur; ergo ad futuritionem talis effectus ex parte eius non est necessaria talis praescientia. Est tamen necessaria illa praescientia ad divinam praefinitionem ex parte ipsius Dei, quia nihil potest esse volitum quin sit praecognitum, ut declaratum est.

Nam sicut in hominibus eo esse potest perfectior providentia et securior praeordinatio et electio voluntatis quo fuerit in homine maior cognitio efficacitatis mediorum (qua cognitio in mediis naturaliter operantibus oritur ex perfecta scientia virtutis eorum; in mediis autem contingentibus oriri solet ex maiori experientia praeteritorum et maiori vi coniectandi futura ex praeteritis vel ex aliis indiciis): ita in Deo summa et singularis providentia, per quam praefiniuntur media per absoluta decreta, supponit de illis scientiam futurae efficacitatis eorum si talia applicentur, in qua cognitione dicta conditionata scientia continetur.

términos hay alguna controversia sobre si significan cosas distintas, de la cual diremos algo en el capítulo décimo. Ahora, abstrayendo de esa cuestión, usaremos indiferentemente estos términos.

2. Razón de dudar. — La razón de dudar es, pues, que o esta dilección de Dios es necesaria para que los hombres se salven, o no lo es. Lo primero no puede decirse; luego no debe ponerse en Dios tal dilección. Se prueba la menor, porque si tal dilección es necesaria para la salvación, aquellos a quienes Dios no amó así no pueden salvarse, porque no tienen de Dios todo lo necesario para la salvación, sin lo cual no pueden salvarse.

La consecuencia se prueba: porque si tal acto no es necesario, en primer lugar se pone sin fundamento, pues ni se tiene por revelación ni se colige de los efectos. Además es superfluo, porque Dios respecto a los que se salvan tiene necesariamente otra voluntad de darles la gloria por los méritos previstos, ya que en el tiempo la concede por los méritos; luego desde la eternidad quiso darla por los mismos méritos ya preconocidos; luego es superfluo otro acto que anteceda a la presciencia de los méritos.

Más aún, de aquí parece concluirse ulteriormente que tal acto es imposible, porque en virtud de él no hay ninguna mutación en la criatura, puesto que todo cuanto hay en los predestinados puede hacerse sin él. Pero en la voluntad divina ningún acto libre puede haber sino por alguna mutación de la criatura. Lo cual es claro, porque de tal acto surge alguna nueva relación entre Dios y la criatura, al menos de razón: y una nueva relación entre dos extremos no puede darse sin mutación de uno de ellos; pero por tal acto no se muta Dios; luego es necesario que se mute la criatura. Luego si el acto no es necesario para la mutación de la criatura, tampoco es posible.

3. Primera opinión. — En esta materia, la primera opinión es la que niega que Dios tenga un decreto de dar la gloria que sea absoluto y que, en algún signo de razón, preceda o siga a la presciencia y voluntad de los

CAPUT VIII.

DE VOLUNTATE DEI ABSOLUTA ET EFFICACI QUAM HABET ERGA HOMINES QUI SALVANTUR.

1. Status quaestionis. — Explicata scientia, quae necessaria est in divino intellectu praesupponi ante totam praedestinationem, dicendum est de actibus voluntatis. Nam sicut libertas formalis in sola voluntate est, ita etiam constat praedestinationem vel in illa esse, vel in aliquo eius actu initium sumere.

Quia igitur gloria seu beatitudo finis est gratiae et omnium donorum eius, et finis solet prius amari quam media, ideo videndum est an primus actus, quem divina voluntas habet circa homines qui saltem cum effectu salvandi sunt, versetur circa ipsammet gloriam prius ratione quam circa media divinae gratiae.

Ut autem tollatur ambiguitas vocum, suppono sermonem esse de voluntate absoluta et efficaci, et non tantum de voluntate simplicis complacentiae. Nam quod aliqua voluntas antecedere debeat, nemo est qui dubitet; sed illa potest esse simplex affectus seu conditionata voluntas, quam Deus etiam habet erga eos qui non salvantur; et illa etiam dicitur in quodam sensu voluntas beneplaciti, quia Deus ex se illam habet, et per illam vult homini bonum magnum, quantum ex se est.

Quod ergo inquirimus est an circa homines qui salvantur non habeat Deus solum talem affectum simplicem, sed potius absolutum decretum de felicitate eorum, ita efficax ut illo posito infallibile sit fore salvandos. Solet autem hoc decretum Dei in Scriptura per antonomasiam vocari *bona voluntas Dei*, *beneplacitum eius*, *dilectio*, *electio* et *propositum*, de quibus vocibus nonnulla controversia est an diversa significent, de qua re in capite decimo pauca dicemus. Nunc vero ab illa quaestione abstrahendo, indifferenter illis vocibus utemur.

2. Ratio dubitandi. — Ratio ergo dubitandi est quia vel haec dilectio Dei est necessaria ut homines méritos y de las demás gracias que se confieren al predestinado.

Por eso (dicen los autores de esta sentencia), supuesta la ciencia de simple inteligencia y la ciencia condicionada de los futuros contingentes, Dios consuma con un único decreto simplicísimo la predestinación de cada hombre que ha de salvarse: decreto por el cual quiere para él una serie de medios, por los cuales, según la mencionada ciencia, previó que el hombre conseguiría infaliblemente la gloria si se le confirieran tales medios.

Por tanto, mediante esta voluntad Dios quiere para el predestinado la gracia y la gloria, pero no la gloria antes que los medios de la gracia, ni siquiera según la razón.

Primera razón de la opinión. — El fundamento de ellos es que Dios quiere todas aquellas cosas con una conexión necesaria: pues quiere la gloria de tal modo que no la quiere sin méritos, y quiere los méritos de tal modo que no los quiere sin su vocación, auxilio y nuestra cooperación. Luego es imposible que la voluntad absoluta de dar la gloria al predestinado preceda en algún signo de razón.

Es clara la consecuencia, tanto porque lo que no puede ser sin otra cosa no es simplemente anterior, como también porque tal voluntad, si se concibe como anterior, necesariamente debe concebirse como condicionada, a saber: *si hubiere tenido méritos* o *si hubiere cooperado hasta la muerte*.

4. Se rechaza la opinión. — Esta sentencia ni tiene fundamento firme ni es apta para explicar las razones de la divina providencia y predestinación, las cuales nosotros no podemos explicar sin algún orden de anterior y posterior fundado en la relación o causalidad de los mismos efectos entre sí.

O bien esta opinión niega en general en la voluntad de Dios y en el intelecto estos signos de razón, o no. Lo primero va contra la sentencia común de los teólogos, la cual, según creo, probó suficientemente en el primer tomo de la tercera parte, disp. 5, sect. 1. Ni los citados autores parecen pretender esto, pues confiesan que Cristo Señor fue predestinado antes según la razón que

salventur, vel non: primum dici non potest, ergo non est ponenda in Deo talis dilectio. Probatur minor, quia si talis dilectio est necessaria ad salutem, quos Deus ita non dilexit salvari non possunt, quia non habent ex Deo omnia ad salutem necessaria sine quibus salvari non possunt.

Consequentia vero probatur: quia si talis actus necessarius non est, imprimis sine fundamento ponitur, quia nec ex revelatione habetur neque ex effectibus colligitur. Deinde est superfluus, quia Deus circa eos qui salvantur necessario habet voluntatem aliam dandi illis gloriam propter merita praevisa, quia in tempore confert propter merita: ergo ab aeterno voluit dare propter eadem merita iam praecognita: ergo superfluus est alius actus qui antecedat praescientiam meritorum.

Imo hinc videtur ulterius concludi talem actum esse impossibilem, quia ex vi illius nulla mutatio in creatura sit, quandoquidem quidquid sit in praedestinatis sine illo fieri potest. In voluntate autem divina nullus potest esse actus liber nisi per aliquam mutationem creaturae. Quod patet, quia ex tali actu consurgit nova aliqua relatio inter Deum et creaturam, saltem relationis: nova autem relatio inter duo extrema esse non potest sine mutatione alterius; sed per talem actum non mutatur Deus: ergo necesse est mutari creaturam. Ergo si actus non est necessarius ad mutationem creaturae, nec possibilis est.

3. Prima opinio. — In hac re prima opinio est negans habere Deum decretum dandi gloriam quod et sit absolutum et in aliquo signo rationis vel praecedat vel sequatur praescientiam et voluntatem meritorum et aliarum gratiarum quae conferuntur praedestinato.

Unde (inquiunt auctores huius sententiae) supposita scientia simplicis intelligentiae et scientia conditionata futurorum contingentium, Deum unico decreto simplicissimo consummare praedestinationem uniuscuiusque hominis salvandi: quo decreto vult illi seriem aliquam mediorum,

los demás hombres, y que en los réprobos Dios primero según la razón proveyó y, consiguientemente, también permitió sus pecados antes de haber querido su condenación.

Pero si estos signos no se niegan en general, tampoco pueden negarse en el asunto presente: pues bajo aquel decreto se comprenden varios objetos subordinados entre sí como fin y medios. Luego es necesario entender que el fin es intentado antes según la razón que los medios sean elegidos, porque el fin es por sí mismo, y los medios por él. De donde, en el orden de intención, los medios dependen del fin intentado; el fin, en cambio, no depende de los medios elegidos. Luego necesariamente debe entenderse primero la voluntad de Dios en cuanto versa acerca de la gloria (que mira como fin) que en cuanto versa acerca de los beneficios de la gracia que eligió como medios.

Se confirma y declara porque, por aquella ciencia condicionada, Dios conoció no solo un orden de medios por los cuales podía conducir infaliblemente al elegido a tanta gloria, sino varios y quizá infinitos. Luego aquel decreto, en cuanto se determina a la gloria, es por sí independiente de la aceptación de este o aquel orden de medios: luego según sí mismo es anterior a la voluntad de dar tales medios determinados.

5. Se responde al fundamento de la sentencia. — De donde se responde fácilmente al fundamento de aquella sentencia tomado de la conexión de los medios: negamos, en efecto, que la voluntad de dar la gloria esté necesariamente unida con la elección de tales medios, pues otra elección bastaría para cumplir aquella intención.

Además, aunque en aquella intención se incluya virtualmente la voluntad de los medios o de los méritos y gracias, no obstante no se incluye formalmente, lo cual basta para que sea anterior según la razón, como en nosotros la intención del fin también incluye virtualmente la voluntad de los medios (al menos en común), y sin embargo es simplemente anterior a la elección de los medios, y en nosotros puede ser anterior en el tiempo por nuestra imperfección: luego en Dios será anterior según la razón. Y finalmente, por la misma

quibus per dictam scientiam praecognovit infallibiliter consecuturum hominem gloriam, si talia media illi conferrentur.
Unde per hanc voluntatem Deus vult praedestinato gratiam et gloriam: non tamen prius gloriam quam media gratiae, etiam secundum rationem.

Prima ratio opinionis.

Fundamentum eorum est quia Deus vult illa omnia cum necessaria connexione: ita enim vult gloriam ut non velit illam sine meritis, et ita vult merita ut non velit illa sine sua vocatione et auxilio et nostra cooperatione. Ergo impossibile est ut voluntas absoluta dandi gloriam praedestinato in aliquo signo rationis praecedat.
Patet consequentia tum quia id quod sine alio esse non potest non est simpliciter prius, tum etiam quia talis voluntas, si concipitur ut prior, necessario est concipienda ut conditionata, scilicet: si habuerit merita vel si cooperatus fuerit usque ad mortem.

4. Rejicitur opinio. — Haec sententia neque habet firmum fundamentum neque est apta ad explicandas rationes divinae providentiae et praedestinationis, quas nos sine aliquo ordine prioris et posterioris, fundato in habitudine vel causalitate ipsorum effectuum inter se, explicare non possumus.
Aut ergo haec opinio in universum negat in voluntate Dei et intellectu haec signa rationis, vel non. Primum est contra communem sententiam theologorum, quam, ut opinor, sufficienter probavit in primo tomo tertiae partis, disp. 5, sect. 1. Neque dicti auctores hoc videntur intendere: nm fatentur Christum Dominum prius ratione esse praedestinatum quam alios homines, et in reprobis prius ratione providisse Deum et consequenter etiam permisisse eorum peccata quam voluerit eorum damnationem.
Si autem haec signa in universum non negantur, neque in praesenti negotio negari possunt: nam sub illo decreto comprehenduntur plura obiecta inter se subordinata tanquam

causa, aquel decreto, en cuanto precisamente terminado a la gloria, no es condicionado sino absoluto: porque aunque el efecto de la gloria no haya de conferirse en la realidad misma sino puesta tal causa o condición, sin embargo esta misma condición es también absolutamente querida, al menos implícita y virtualmente por aquel acto.
O de otro modo (y viene a ser lo mismo): aquel acto acerca del fin es tal que obliga a la voluntad a elegir algunos medios eficaces por los cuales aquella intención eficaz se cumpla. Cuando, pues, el decreto acerca del fin es de tal naturaleza, y cuando la misma condición se comprende de este modo bajo su objeto, no puede decirse acto condicionado, sino absoluto respecto al objeto adecuado.
Como en los efectos naturales, cuando Dios intenta la lluvia, por ejemplo, y por eso ordena las causas que elevan los vapores y congregan las nubes: aquella intención es absoluta según la sentencia de todos, aunque el efecto no haya de ponerse sin esta o aquella condición. Porque aquella misma intención, en virtud, comprende de tal modo esta condición que de suyo infaliblemente infiere la providencia necesaria para que tal condición se ponga, y esto es signo manifiesto de voluntad absoluta. Así, pues, se comporta aquel decreto respecto a los predestinados.

6. Objeción. — Pero dicen que entre la voluntad del fin y la de los medios no interviene orden de anterior y posterior, ni siquiera según la razón, sino solo cuando entre la intención y la elección media la investigación de los medios y finalmente la elección. Ahora bien, en Dios no se encuentra esta imperfección, sino que antes de toda voluntad del fin y de los medios se supone en Él una perfectísima comprensión y consideración actual de todos los medios por los cuales el hombre puede ser infaliblemente conducido a la gloria, si es eficazmente elegido para ella.
Así pues, como en Dios no es necesario que la dilección hacia la gloria sea anterior según la razón a la presciencia de los medios eficaces, tampoco es necesario que aquella dilección terminada al fin sea anterior según la razón a la terminada a los medios.

finis et media. Ergo necesse est intelligere finem prius ratione esse intentum quam media sint electa, quia finis est propter se, media autem propter ipsum. Unde in ordine intentionis media pendent a fine intento; finis autem non pendet a mediis electis. Ergo necessario est prius intelligenda voluntas Dei ut versatur circa gloriam quam respicit ut finem, quam ut versatur circa beneficia gratiae quae elegit ut media.

Confirmatur et declaratur, quia per scientiam illam conditionatam cognovit Deus non tantum unum ordinem mediorum per quae posset infallibiliter perducere electum ad tantam gloriam, sed plures et fortasse infinitos. Ergo decretum illud, ut determinatur ad gloriam, est per se independens ab acceptatione huius vel illius ordinis mediorum: ergo secundum se est prius quam voluntas dandi talia media determinata.

5. Respondetur ad fundamentum sententiae. — Unde facile respondetur ad fundamentum illius sententiae sumptum ex connexione mediorum: negamus enim voluntatem dandi gloriam esse necessario coniunctam cum electione talium mediorum: alia enim electio sufficeret ad complendam illam intentionem.

Deinde, licet in illa intentione virtualiter includatur voluntas mediorum seu meritorum et gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est ut sit ratione prior, sicut in nobis intentio finis etiam includit virtualiter voluntatem mediorum saltem in communi, et nihilominus est simpliciter prior electione mediorum, et in nobis esse potest prior tempore propter imperfectionem nostram: ergo in Deo prior erit secundum rationem.

Ac denique ob eandem causam illud decretum, ut praecise terminatum ad gloriam, non est conditionatum sed absolutum: quia licet effectus gloriae in re ipsa conferendus non sit nisi posita tali causa vel conditione, tamen haec ipsa conditio est etiam absolute volita, saltem implicite et virtualiter per illum actum.

Y se confirma y declara porque el fin en las cosas operables o amables se comporta como los principios en las cosas especulativas. Pero Dios, aunque conoce el efecto por la causa, no conoce primero la causa que el efecto, porque conoce el efecto en la causa. Luego, de modo semejante, aunque quiera el fin por los medios y los medios por el fin, no quiere primero el fin que los medios. Porque así como en la ciencia no hay causalidad, ni siquiera según la razón, entre la ciencia de la causa y del efecto, sino que la relación de causa y efecto está solo en los mismos objetos entre sí, así entre la voluntad del fin y de los medios, por parte del acto divino, no hay causalidad, ni siquiera según la razón, sino que toda la relación está entre las mismas cosas queridas.

7. Solución. — El atributo que es razón de otro es anterior a él. — Se responde que es falso, en primer lugar, lo que asumen: que debe mediar una consulta entre la intención del fin y la elección de los medios para que haya entre ellas orden de razón.

Lo cual se prueba en primer lugar: porque en Dios, para que un atributo sea anterior según la razón a otro, basta que según la continencia eminente y la distinción virtual de razón uno sea razón del otro, del modo en que el intelecto es anterior según la razón a la voluntad, y la misericordia se dice anterior a la justicia, sin que sea necesario que entre ellos medie alguna otra cosa. Luego también entre actos libres, para que uno sea anterior a otro, basta que puedan distinguirse según la razón con fundamento en la realidad por la distinción de los objetos y la contingencia virtual, y que uno sea razón del otro, aunque entre ellos no intervenga un tercer acto, ya de la misma potencia o de otra.

Así pues se comportan la intención del fin y la elección de los medios, ya sean totalmente eficaces y absolutas, ya de algún modo condicionadas, porque los medios en cuanto medios no se eligen sino por razón del fin intentado; y así la razón de querer el medio, por parte del que elige, es la intención del fin. Luego es necesario que según la razón se suponga la intención.

Vel aliter (et in idem redit): actus ille circa finem talis est ut obliget voluntatem ad eligendum media aliqua efficacia per quae illa intentio efficax impleatur. Quando autem decretum de fine huiusmodi est, et quando ipsa conditio comprehenditur hoc modo sub obiecto eius, non potest dici actus conditionatus sed absolutus respectu obiecti adaequati.

Sicut in effectibus naturalibus, quando Deus intendit pluviam, verbi gratia, et ideo ordinat causas elevantes vapores et congregantes nubes: illa intentio absoluta est ex sententia omnium, quamquam effectus non sit ponendus sine hac vel illa conditione. Quia illamet intentio virtute ita complectitur hanc conditionem ut ex se infallibiliter inferat providentiam necessariam ut talis conditio ponatur, et hoc est manifestum signum voluntatis absolutae. Sic ergo se habet decretum illud circa praedestinatos.

6. Obiectio. — Sed aiunt inter voluntatem finis et mediorum non intervenire ordinem prioris et posterioris, etiam secundum rationem, nisi ubi inter intentionem et electionem mediat inquisitio mediorum ac tandem electio. At in Deo non invenitur haec imperfectio, sed ante omnem voluntatem finis et mediorum supponitur in eo perfectissima comprehensio et actualis consideratio mediorum omnium per quae potest homo ad gloriam infallibiliter perduci, si ad eam efficaciter eligatur. Sicut ergo in Deo necessarium non est ut dilectio ad gloriam secundum rationem sit prior quam praescientia mediorum efficacium, ita etiam non est necessarium ut sit prior ratione illa dilectio ut terminata ad finem quam ut terminata ad media.

Et confirmatur ac declaratur, quia ita se habet finis in operabilibus seu diligibilibus sicut principia in speculabilibus. At Deus, licet sciat effectum per causam, non prius scit causam quam effectum, quia scit effectum in causa: ergo similiter, licet velit finem per media et media propter finem, non prius vult finem quam media. Quia sicut in scientia non est causalitas, etiam secundum

8. Ni importa que el fin sea querido dependiendo de los medios, pues todo fin tiene esto: que es querido de algún modo dependiendo de los medios. Luego, o nunca la intención absoluta del fin precede en nosotros según el orden de naturaleza a la elección de los medios (lo cual no puede decirse), o esto no impide que en Dios la intención eficaz del fin preceda según el orden de razón. Y la razón es porque aquella dependencia del fin respecto de los medios está en la ejecución, no en la intención; y por tanto no impide que el fin, que no se adquiere sino por los medios, sea intentado primero en sí mismo antes de que los medios sean elegidos o aceptados para él. Tanto más cuanto que a veces aquellos medios son múltiples y por fuerza de la intención del fin no se elige necesariamente este más bien que aquel, sino por libertad de la voluntad, y por eso se entiende rectamente que la voluntad se determina eficazmente primero según la razón al fin que a ciertos medios.

Y basta, como decía, que en aquella intención se incluya virtualmente la voluntad de los medios en general, sin determinación a estos o aquellos. De donde, cuando ocurre que el medio es uno solo, esto es accidental y no quita que la razón de la intención sea por sí misma independiente de la voluntad determinada del medio. Esto, sin embargo, es más que suficiente para la propiedad de la razón.

9.En segundo lugar: si no dijéramos esto, nunca podríamos distinguir en Dios que uno sea anterior según la razón a otro por la sola relación al fin. Por tanto, no diremos correctamente que Dios quiso primero según la razón la gloria y exaltación de Cristo que su pasión, porque en realidad no quiso la gloria y exaltación de Cristo sino como algo que debía adquirirse por la pasión. Hablo de la gloria del cuerpo: pues aquella la adquirió por sus méritos, y por eso Dios así lo ordenó y quiso.

De igual modo se sigue que Dios no quiso primero que Cristo fuera hombre antes de que la Virgen fuera Madre de Dios, y de enviarle el ángel, y de que ella diera su consentimiento, porque no quiso la encarnación sino

rationem, inter scientiam causae et effectus, sed habitudo causae et effectus est tantum in obiectis ipsis inter se: ita inter voluntatem finis et mediorum ex parte actus divini non est causalitas, etiam secundum rationem, sed tota habitudo est inter ipsas res volitas.

7. Solutio. — **Attributum quod est ratio alterius est prius illo.** — Respondetur falsum imprimis esse quod assumunt, oportere ut intercedat consultatio inter intentionem finis et electionem mediorum ut sit inter illas ordo rationis.

Quod probatur primo: quia in Deo, ut unum attributum sit prius ratione alio, satis est ut secundum continentiam eminentem et virtualem distinctionem rationis unum sit ratio alterius, quomodo intellectus est prior ratione voluntate, et misericordia dicitur esse prior quam iustitia, nec necesse est ut inter illa aliquid aliud intercedat. Ergo etiam inter actus liberos, ut unus sit prior alio, satis est ut possint ratione distingui cum fundamento in re propter distinctionem obiectorum et contingentiam virtualem, et quod unus sit ratio alterius, etiamsi inter illos non interveniat alius tertius actus vel eiusdem vel alterius potentiae.

Ita vero se habent intentio finis et electio mediorum, sive sint omnino efficaces et absolutae, sive aliquo modo conditionatae, quia media ut media non eliguntur nisi propter finem intentum: atque ita ratio volendi medium ex parte eligentis est intentio finis. Ergo necesse est secundum rationem supponi intentionem.

8. Nec refert quod finis sit volitus dependenter a mediis, nam omnis finis hoc habet quod est volitus aliquo modo dependenter a mediis. Ergo vel nunquam intentio finis absoluta praecedit in nobis ordine naturae electionem mediorum (quod dici non potest), vel id non obstat quominus in Deo intentio efficax finis ordine rationis praecedat.

Et ratio est quia illa dependentia finis a mediis est in executione, non

dependientemente de estos medios, tal como debía realizarse en la realidad.

Y por razón semejante no podremos decir que Dios eligió primero a la Virgen como Madre de Dios antes de que decretara santificarla en el seno de su madre, y guardarla virgen, inocente y humilde, porque no quiso para ella aquella dignidad sino dependientemente de estos medios y disposiciones, e incluso de su libre consentimiento.

Sin embargo, consta que todas estas afirmaciones son correctísimas, aunque en ellas Dios no proceda de la intención a la consulta y de ahí a la elección. Luego aquel fundamento no tiene ningún valor para suprimir el orden de la razón.

10.En tercer lugar, añado que tampoco en los hombres es necesario que intervenga una consulta entre la intención y la elección para que exista un orden no solo de razón, sino también de causalidad y de naturaleza o de tiempo entre esos dos actos. Porque estos son distintos en la realidad misma, aunque no medie consulta, y tienen un orden por sí mismos, de modo que uno surge del otro; luego esto basta para el orden de la naturaleza. Lo cual declaro así: Supongamos un hombre sapientísimo y prudentísimo, que antes de decidir consigo mismo acerca de conseguir o procurar algún fin (por ejemplo, la salvación, la dignidad, etc.), conoce óptimamente todos los medios con los que puede procurarse tal fin, y al mismo tiempo sabe qué medios son mejores, o más difíciles, y finalmente más convenientes.

Este hombre, pues, cuando comienza a querer, primero decide acerca del fin que acerca de los medios, y en él la intención del fin antecede, al menos según el orden de naturaleza, a la elección de los medios. Más aún, puede suceder que una consulta casi especulativa anteceda a la intención del fin concebida en la realidad misma, y que, una vez emitido el juicio sobre toda la utilidad o conveniencia de los medios, la voluntad comience su deliberación tanto acerca del fin como acerca de los medios; y sin embargo, incluso entonces comienza por el fin, y la intención del fin será anterior

in intentione: et ideo non obstat quominus finis, qui non est nisi per media acquirendus, prius in se intendatur quam media ad illum eligantur vel acceptentur. Eo vel maxime quod interdum illa media sunt multiplicia et ex vi intentionis finis non necessario eligitur hoc potius quam illud, sed ex libertate voluntatis, et ideo recte intelligitur voluntas prius ratione efficaciter determinari ad finem quam ad certa media.

Satisque est, ut dicebam, quod in illa intentione includatur virtute voluntas mediorum in genere, sine determinatione ad haec vel illa. Unde quando contingit medium esse unum tantum, accidentarium id est, et non tollit quin ratio intentionis per se sit independens a voluntate determinata medii. Hoc autem satis omnino est ad proprietatem rationis.

9. Secundo: nisi ita dicamus, nunquam in Deo distinguere poterimus unum esse prius ratione alio propter solam habitudinem finis. Itaque non bene dicemus Deum prius ratione voluisse gloriam et exaltationem Christi quam passionem ejus, quia revera non voluit gloriam et exaltationem Christi nisi ut acquirendam per passionem. Loquor enim de gloria corporis: illam enim per sua merita acquisivit, ergo et Deus illum ita ordinavit et voluit.

Similiter sequitur Deum non prius voluisse Christum esse hominem quam Virginem esse Matrem Dei, et ad illam mittere angelum, et quod ipsa daret consensum, quia non voluit incarnationem nisi dependenter ab his mediis, ut in re ipsa ponenda erat.

Et simili ratione dicere non poterimus Deum prius elegisse Virginem in Dei Matrem quam decreverit illam sanctificare in utero matris, et Virginem ac innocentem et humilem custodire, quia non voluit ei illam dignitatem nisi dependenter ab his mediis et dispositionibus, imo et a libero consensu ejus.

At constat haec omnia rectissime dici, quamvis in eis non procedat Deus ex intentione ad consultationem et inde ad

según la razón a la elección de los medios, porque también entonces es causa o razón de ella.

Tal es en Dios la ciencia que antecede a todos los actos libres: es, en efecto, casi especulativa formalmente, aunque suficiente por parte de los objetos que propone para excitar el efecto o para presentar a la voluntad objetos hacia los cuales tienda. Por tanto, por razón de los objetos, la misma naturaleza de las cosas exige el orden. Pues la ciencia que antecede no puede impedir en Dios el orden de la razón en los actos de la voluntad, porque ese orden ni repugna a Dios según sí mismo, ni por otra razón general repugna a aquellos actos, como se ha mostrado en los hombres.

Objeción. — **Respuesta.** — Dirás que en Dios no solo antecede la ciencia de la conveniencia o utilidad de los medios, sino que también antecede la ciencia condicionada del evento futuro por virtud de tal medio si se aplica, ciencia que en el hombre no antecede.

Respondo: En primer lugar, esto es impertinente, porque aquella ciencia de los futuros bajo condición no ayuda a la intención o elección por otra razón sino en cuanto propone tales medios no solo como útiles de modo posible, sino también como ciertos o como infaliblemente conducentes a la consecución del fin. Esto, sin embargo, no impide que el fin sea la razón de querer tales medios, cualesquiera que sean y como sean conocidos; luego tampoco suprime el orden de la razón, que se funda precisamente en tal razón de querer.

Además, añado que incluso en el hombre puede anteceder una ciencia semejante, proporcionada al hombre. Pues si el medio es una causa natural agente, podrá conocerse con certeza qué hará si se aplica; si en cambio es causa libre o contingente, al menos podrá preverse por conocimiento conjetural y probable qué hará tal causa en tal ocasión. Conocimiento que basta al hombre para su elección, porque nuestras providencias son inciertas, y así se guarda la misma proporción.

Finalmente, aunque suceda que en el hombre anteceda esta condicional conocida con certeza («si se intenta tal fin, es absolutamente necesario elegir tal medio»), no obstante la voluntad humana, al determinarse sobre

electionem. Ergo illud fundamentum nullius momenti est ad tollendum ordinem rationis.

10. Tertio addo etiam in hominibus non esse necessarium ut interveniat consultatio inter intentionem et electionem, ut sit ordo non solum rationis, sed etiam causalitatis et naturae vel temporis inter illos duos actus. Quia illi sunt re ipsa distincti, etiam si non intercedat consultatio, et habent ordinem per se, ita ut unus ab alio oriatur; ergo hoc satis est ad ordinem naturae.

Quod ita declaro. Ponamus hominem sapientissimum et prudentissimum, qui prius quam statuat secum de consequendo aut procurando aliquo fine (verbi gratia, de salute, dignitate, etc.) optime noverit omnia media quibus potest talis finis procurari, simulque sciat quae media sint meliora vel difficiliora ac denique convenientiora.

Hic ergo homo, si velle incipiat, prius statuit de fine quam de mediis, et in illo intentio finis antecedet, ordine saltem naturae, electionem mediorum. Quin potius contingere potest ut consultatio quasi speculativa antecedat intentionem finis re ipsa conceptam, et quod, facto judicio de tota utilitate vel convenientia mediorum, voluntas incipiat deliberationem suam tam circa finem quam circa media; et tamen etiam tunc incipit a fine, eritque prior secundum rationem intentio finis quam electio mediorum, quia etiam tunc est causa vel ratio ejus.

Talis vero est in Deo scientia quae antecedit omnes actus liberos: est enim quasi speculativa formaliter, sufficiens tamen ex parte objectorum quae proponit ad excitandum effectum seu ad proponenda voluntati objecta in quae tendat. Ergo ratione objectorum ipsa natura sua postulat ordinem. Nam scientia quae antecedit non potest impedire in Deo ordinem rationis in actibus voluntatis, quia ille ordo nec repugnat Deo secundum se, nec alias ex generali aliqua ratione repugnat illis actibus, velut in hominibus ostensum est.

ambos actos, comienza intentando el fin, y aquella intención precede según la razón a la elección del medio, por muy necesario que sea, porque es a su modo causa de él. Y aunque se imagine que no es causa propia, sino que con un solo acto quiere entonces el hombre el fin y el medio, no obstante según la razón tal acto es primero.

11. Objeción. — **Respuesta.** — Dices que en Dios no solo antecede la ciencia de la conveniencia o utilidad de los medios, sino que también antecede la ciencia condicionada del evento futuro por la virtud de tal medio, si se aplica, ciencia que en el hombre no antecede.

Respondo: En primer lugar, esto es impertinente, porque aquella ciencia de los futuros bajo condición no ayuda a la intención o elección por otra razón sino en cuanto propone tales medios, no solo como útiles de modo posible, sino también como ciertos o como infaliblemente conducentes a la consecución del fin. Esto, sin embargo, no impide que el fin sea la razón de querer tales medios, cualesquiera que sean y como sean conocidos; luego tampoco suprime el orden de la razón, que se funda precisamente en tal razón de querer.

Además, añado que incluso en el hombre puede anteceder una ciencia semejante, proporcionada al hombre. Pues si el medio es una causa natural agente, podrá conocerse con certeza qué hará si se aplica; si en cambio es causa libre o contingente, al menos podrá preverse por conocimiento conjetural y probable qué hará tal causa en tal ocasión. Conocimiento que basta al hombre para su elección, porque nuestras providencias son inciertas, y así se guarda la misma proporción.

Finalmente, aunque suceda que en el hombre anteceda esta condicional conocida con certeza («si se intenta tal fin, es absolutamente necesario elegir tal medio»), no obstante la voluntad humana, al determinarse sobre ambos actos, comienza intentando el fin, y aquella intención precede según la razón a la elección del medio, por muy necesario que sea, porque es a su modo causa de él. Y aunque se imagine que no es causa propia, sino que con un solo acto quiere entonces el hombre el fin y el medio, no obstante según la razón tal

Objectio. — **Satisfit.** — Dices in Deo non antecedere tantum scientiam de convenientia vel utilitate mediorum, sed etiam antecedere scientiam conditionatam de futuro eventu ex vi talis medii si applicetur, quae scientia in homine non antecedit.

Respondeo: Imprimis hoc esse impertinens, quia illa scientia futurorum sub conditione non alia ratione juvat ad intentionem vel electionem nisi in quantum proponit talia media non solum ut utilia possibiliter, sed etiam ut certa seu ut infallibiliter deservientia ad consecutionem finis. Hoc autem non tollit quin finis sit ratio volendi talia media, qualiacumque illa sint et cognoscantur; ergo nec tollit ordinem rationis, qui in tali ratione volendi praecise fundatur.

Deinde addo etiam in homine posse similem scientiam antecedere, homini proportionatam. Nam si medium sit causa naturalis agens, poterit cum certitudine cognosci quid factura sit si applicetur; si vero sit causa libera seu contingens, poterit saltem per cognitionem conjecturalem et probabilem praevideri quid in tali occasione factura sit talis causa. Quae cognitio homini sufficit ad suam electionem, quia incertae sunt providentiae nostrae, et ita servatur eadem proportio.

Denique, licet contingat in homine antecedere hanc conditionalem certissime cognitam («si talis finis intendatur, necesse omnino est tale medium eligere»), nihilominus voluntas humana, de utroque actu determinans, incipit intendendo finem, et illa intentio praecedit secundum rationem electionem medii, quantumvis necessarii, quia est suo modo causa ejus. Et licet fingatur non esse propria causa, sed uno actu velle tunc hominem finem et medium, nihilominus secundum rationem talis actus prius.

11. Objeción. — Respuesta. — Dices in Deo non antecedere tantum scientiam de convenientia vel utilitate mediorum, sed etiam antecedere scientiam conditionatam

acto primero se termina al fin que al medio, porque *propter quod unumquodque tale, et illud magis tale*, y aquello también es primero.

12. En Dios puede encontrarse una ciencia que interceda entre la voluntad del fin y de los medios. — Por último añado: aunque concedamos gratis que es necesario que entre la voluntad del fin y del medio interceda alguna ciencia para que exista orden entre ellas, también esto se encuentra en Dios de algún modo y sin imperfección, por solo respecto y relación de razón.

Lo cual declaro así: pues en Dios la ciencia de los futuros absolutos es posterior al decreto libre de Dios, y mucho más toda ciencia de visión, ya sea esta de las criaturas existentes fuera de Dios, ya sea de los mismos actos libres de Dios en cuanto terminados a las criaturas. Porque Dios, después de que quiere libremente producir algo fuera de sí, inmediatamente sabe que lo quiere, viéndolo en sí mismo en el decreto libre, que antes según la razón no veía como ya presente y elicitado, a nuestro modo de hablar.

Así pues, mientras intenta dar a Pedro la gloria, ve en sí mismo esta intención. Esta visión y ciencia puede entenderse óptima y meritoriamente como intermedia entre aquella intención del fin y la voluntad de los medios; luego ya intercede alguna ciencia que mucho más constituya el orden de la razón entre aquella intención y la voluntad de los medios.

Se prueba la menor: porque el que quiere el medio no se aplica a tal voluntad del medio por la fuerza del fin considerado solo en sí mismo, sino en cuanto ya querido; pues el fin no mueve absolutamente a querer el medio por sí mismo, sino en cuanto ya querido por sí o en sí. Luego es necesario que a la elección como tal anteceda el conocimiento del fin, no solo en cuanto bueno, sino también en cuanto ya querido. Luego es necesario que anteceda la ciencia de la misma intención libre por la cual el fin es querido. Luego aquella ciencia intercede según la razón entre la elección y la intención.

13. De todo esto, pues, queda suficientemente respondida la objeción propuesta. Respecto al ejemplo

de futuro eventu ex vi talis medii, si applicetur, quae scientia in homine non antecedit.

Respondeo: Imprimis hoc esse impertinens, quia illa scientia futurorum sub conditione non alia ratione juvat ad intentionem vel electionem, nisi in quantum proponit talia media, non solum ut utilia possibiliter, sed etiam ut certa seu ut infallibiliter deservientia ad consecutionem finis. Hoc autem non tollit quin finis sit ratio volendi talia media, qualiacumque illa sint et cognoscantur; ergo nec tollit ordinem rationis, qui in tali ratione volendi praecise fundatur.

Deinde addo etiam in homine posse similem scientiam antecedere, homini proportionatam. Nam si medium sit causa naturalis agens, poterit cum certitudine cognosci quid factura sit si applicetur; si vero sit causa libera seu contingens, poterit saltem per cognitionem conjecturalem et probabilem praevideri quid in tali occasione factura sit talis causa. Quae cognitio homini sufficit ad suam electionem, quia incertae sunt providentiae nostrae, et ita servatur eadem proportio.

Denique, licet contingat in homine antecedere hanc conditionalem certissime cognitam («si talis finis intendatur, necesse omnino est tale medium eligere»), nihilominus voluntas humana, de utroque actu determinans, incipit intendendo finem, et illa intentio praecedit secundum rationem electionem medii, quantumvis necessarii, quia est suo modo causa ejus. Et licet fingatur non esse propria causa, sed uno actu velle tunc hominem finem et medium, nihilominus secundum rationem talis actus prius terminatur ad finem quam ad medium, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis tale*, et illud etiam prius.

12. In Deo potest reperiri scientia quae inter voluntatem finis et mediorum intercedat. — Ultimo adjungo: licet gratis demus oportere ut inter voluntatem finis et medii intercedat aliqua scientia ut sit ordo inter illas, etiam hoc in Deo reperiri aliquo modo et sine imperfectione,

de la ciencia de los efectos en la causa, se puede decir en primer lugar que también es anterior según la razón la ciencia de la causa que la ciencia del efecto en ella. En segundo lugar se dice que no es del todo la misma razón, porque los efectos están totalmente determinados en la causa, y por eso esta, en cuanto tal, no se conoce sino con relación a los efectos. En cambio, el fin por sí mismo no determina ciertos medios, como se ha expuesto.

Hay que saber, sin embargo, que todo lo que hemos aducido prueba ciertamente que no hay razón para negar en Dios el orden de razón entre la intención de la gloria y la elección de la gracia, que es el medio para la gloria; pero no prueba que aquella intención deba ser eficaz, lo cual queda ahora por disputar con otros autores. Donde también examinaremos otro punto de esta primera opinión, en cuanto niega que el decreto de dar la gloria sea posterior a la presciencia de los méritos y a la voluntad de dar a los predestinados la gracia y otros medios para conseguir la gloria; pues esto se prueba a nuestro favor, como diremos en la siguiente opinión.

14. Segunda opinión. — La voluntad de justicia es posterior a la voluntad de misericordia. — Es, pues, la segunda sentencia la que enseña que la voluntad absoluta de dar la gloria no está en Dios antes de los méritos previstos, y consecuentemente tampoco antes de la voluntad de dar la gracia, de la cual procedan aquellos méritos. Sin embargo, después de esta presciencia y voluntad de los méritos y de la gracia, sigue en Dios la voluntad de dar la gloria, y entre estas voluntades hay orden de razón, y en él la voluntad de dar la gloria es posterior.

Y en esta parte posterior disiente esta opinión de la precedente, y a mí también me agrada mucho, en cuanto a esto: que creamos que Dios tuvo alguna voluntad de dar la gloria a los elegidos después de previstos sus méritos y después de la voluntad de dar la gracia. Y estimo que es sentencia común, y que no se puede negar, como declararemos más abajo.

Ahora se muestra brevemente, porque no podemos negar que hay en Dios una voluntad de dar la gloria que sea acto de justicia, ya conmutativa, ya distributiva;

per solum respectum et habitudinem rationis.
Quod ita declaro: nam in Deo scientia futurorum absoluta est post decretum liberum Dei, multoque magis omnis scientia visionis, sive haec sit de creaturis extra Deum existentibus, sive de ipsis actibus liberis Dei ut terminatis ad creaturas. Nam Deus, postquam vult libere aliquid extra se producere, statim scit se id velle, videndo in se decretum liberum quod prius ratione non videbat ut jam praesens et elicitum, nostro modo loquendi.
Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam, videt in se hanc intentionem. Haec autem visio et scientia potest optime et merito intelligi ut media inter illam intentionem finis et voluntatem mediorum; ergo jam intercedit aliqua scientia quae multo magis constituat ordinem rationis inter illam intentionem et voluntatem mediorum.
Minor probatur: quia volens medium non applicatur ad talem voluntatem medii ex vi finis secundum se tantum spectati, sed ut voliti; nam finis non movet absolute ad volendum medium propter ipsum, nisi ut jam propter se vel in se volitus. Ergo necesse est ut ad electionem ut sic antecedat cognitio de fine, non tantum ut bono, sed etiam ut jam volito. Ergo necesse est ut antecedat scientia de ipsa intentione libera per quam finis volitus est. Ergo illa scientia intercedit secundum rationem inter electionem et intentionem.

13. Ex his ergo satis responsum est objectioni factae. Ad exemplum vero illud de scientia effectuum in causa, dici imprimis potest etiam esse priorem ratione scientiam causae quam scientiam effectus in illa. Deinde dicitur non esse omnino eandem rationem, quia effectus sunt omnino determinati in causa, et ideo illa, ut talis est, non cognoscitur nisi cum habitudine ad effectus. At finis ex se non determinat certa media, ut expositum est.
Sciendum est autem quod omnia quae adduximus probant quidem nullam esse rationem negandi in Deo ordinem rationis inter

como es cierto que hay en Dios voluntad de castigar e infligir la pena eterna, que es acto de justicia vindicativa. Pero aquella voluntad no puede tenerse sino después de previstos los méritos con la perseverancia final en la gracia, presciencia que supone la voluntad de dar la gracia y los méritos. Luego tal voluntad de dar la gloria es posterior tanto a aquella presciencia como a la voluntad de dar la gracia. Y así la voluntad de justicia es posterior a la voluntad de misericordia, como ampliamente expone San Agustín en el libro *De Gracia et Libero Arbitrio*, caps. 5, 6, 7 y 8.
Como en los condenados la voluntad de castigar, que es de justicia, supone la ciencia de los pecados futuros, y esta supone la voluntad de permitir, que no es misericordia especial, sino providencia común. Si esta voluntad de dar la gloria debida por los méritos previstos pertenece a la predestinación o se sigue de ella, es cuestión más bien de modo de hablar que de la realidad, de la cual hablaremos más abajo.

15. La primera parte, pues, de esta sentencia, que niega que preceda la voluntad absoluta de dar a los predestinados la gloria antes de la presciencia absoluta de sus méritos, debe tratarse ahora.
Pues no faltaron antiguos teólogos que la sostuvieron, entre los cuales se menciona a Major, pero inmerecidamente, como diré más abajo. La sostuvo Argentina en 4, dist. 41, art. 2, donde también el divino Buenaventura favorece mucho, y Alejandro de Hales, 4 p., q. 28, Memb. 2, art. 2, y algunos modernos la defienden constantemente.
Estos no niegan que la intención del fin preceda en algún signo de razón a la elección de los medios, pero dicen que aquella intención no es absoluta, ni se refiere solo a los predestinados, sino también a los reprobos, e igualmente a todos, y que la diferencia entre ellos consiste en la voluntad de los medios. En esto, sin embargo, ponen diferencia entre los efectos naturales y los libres, o entre los fines que han de conseguirse mediante causas naturales o libres: que en los naturales precede la intención absoluta y eficaz de Dios acerca del fin, en virtud de la cual se aplican los medios, porque

intentionem gloriae et electionem gratiae, quae est medium ad gloriam; non tamen probant illam intentionem debere esse efficacem, quod superest nunc cum aliis auctoribus disputandum. Ubi etiam examinabimus aliud punctum hujus primae opinionis, quatenus negat decretum dandi gloriam esse posterius praescientia meritorum et voluntate dandi praedestinatis gratiam et alia media ad consequendam gloriam; nam hoc nobis probatur, ut in sequenti opinione dicemus.

14. Secunda opinio. — Voluntas justitiae est posterior voluntate misericordiae. — Est igitur secunda sententia, quae docet voluntatem absolutam dandi gloriam non esse in Deo ante praevisa merita, et consequenter nec ante voluntatem dandi gratiam, a qua procedant illa merita; tamen post hanc praescientiam et voluntatem meritorum et gratiae subsequi in Deo voluntatem dandi gloriam, et inter has voluntates esse rationis ordinem, et in illo posteriorem esse voluntatem dandi gloriam.

Atque in hac posteriori parte dissentit haec opinio a praecedenti, et mihi etiam valde placet, quoad hoc: scilicet credamus habuisse Deum aliquam voluntatem dandi gloriam electis post illorum merita praevisa et post voluntatem dandi gratiam. Existimoque esse communem sententiam, nec posse negari, ut infra declarabimus.

Nunc breviter ostenditur, quia non possumus negare esse in Deo voluntatem dandi gloriam quae sit actus justitiae, sive commutativae sive distributivae, sicut certum est esse in Deo voluntatem puniendi et infligendi poenam aeternam, quae est actus justitiae vindicativae. Sed illa voluntas haberi non potest nisi post praevisa merita cum perseverantia finali in gratia, quae praescientia supponit voluntatem dandi gratiam et merita. Ergo talis voluntas dandi gloriam posterior est et illa praescientia et voluntate dandi gratiam. Atque ita voluntas justitiae posterior est quam voluntas misericordiae, ut late prosequitur

aquella conexión de los medios con el fin puede ser necesaria; pero cuando el fin ha de obtenerse por méritos o medios libres, entonces dicen que repugna que preceda una intención absoluta del fin.

Para confirmar esta sentencia aducen varios testimonios de San Agustín, que ahora omito, junto con otras conjeturas de las que en otro lugar hablé más ampliamente.

16. Primera razón en favor de la segunda sentencia. — Dos son, pues, las razones fundamentales. Una es que tal voluntad absoluta de Dios, anterior a la presciencia absoluta de los méritos o de la libre cooperación, implicaría una necesidad repugnante a la libertad.

Se prueba la consecuencia: porque puesta aquella voluntad, es imposible que el efecto no se siga; luego se sigue necesariamente. Ni bastará decir que esta es solo una necesidad de consecuencia o en sentido compuesto, que no repugna a la libertad. Pues según la sentencia de Anselmo, en el libro *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis*, la necesidad por suposición es necesidad simpliciter cuando la suposición es antecedente y precede a la libertad del hombre, porque entonces no está en su potestad. Pues si la consecuencia es necesaria y el antecedente no está en mi potestad, tampoco el consecuente está en mi potestad, sino que se sigue necesariamente y simpliciter. Ahora bien, aquella voluntad absoluta de Dios se pone como precedente al libre consentimiento; luego suprime la libertad.

17. Segunda razón. — Otra razón es que si Dios desde la eternidad, mera y gratuitamente y sin méritos previstos, hubiera querido dar eficazmente la gloria a algunos, también en el tiempo la daría gratis y sin méritos, porque así da en el tiempo como decretó en la eternidad. Pero consta según la fe que la gloria no se da en el tiempo gratis, especialmente a los adultos; luego tampoco fue decretada así en la eternidad.

18. Se impugna la segunda opinión. — De la conclusión de esta opinión hablaré más abajo. Sin embargo, el primer fundamento de ella me desagrada

Augustinus, libro *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 5, 6, 7 et 8.
Sicut in damnatis voluntas puniendi, quae est justitiae, supponit scientiam futurorum peccatorum, et haec supponit voluntatem permittendi, quae non est specialis misericordiae, sed communis providentiae. An vero haec voluntas dandi gloriam debitam propter merita praevisa pertineat ad praedestinationem vel ad illam consequatur, quaestio est de modo loquendi potius quam de re, de qua inferius dicemus.

15. Prior pars ergo hujus sententiae, quae negat antecedere absolutam voluntatem dandi praedestinatis gloriam ante praescientiam absolutam meritorum illorum, tractanda nunc est.
Nec enim defuerunt antiqui theologi qui illam tenuerint, inter quos refertur Major, sed immerito, ut infra dicam. Tenuit vero illam Argentina in 4, dist. 41, art. 2, ubi etiam divus Bonaventura multum favet, et Alensis, 4 p., q. 28, Memb. 2, art. 2, et aliqui moderni constanter illam defendunt.
Qui non negant intentionem finis in aliquo signo rationis praecedere electionem mediorum, sed dicunt illam intentionem non esse absolutam, nec esse tantum circa praedestinatos, sed etiam circa reprobos, et aequaliter circa omnes, discrimenque inter eos in voluntate mediorum consistere. In hoc tamen ponunt differentiam inter naturales et liberos effectus, seu inter fines consequendos mediantibus causis naturalibus vel liberis: quod in naturalibus praecedit intentio Dei absoluta et efficax circa finem, ex vi cujus applicantur media, quia illa connexio mediorum cum fine potest esse necessaria; at vero quando finis est obtinendus per merita seu media libera, tunc repugnare dicunt ut absoluta finis intentio praecedat.
Ad hanc autem sententiam confirmandam adducunt ex Augustino varia testimonia, quae nunc omitto, cum aliis conjecturis, de quibus alibi dixi latius.

16. Prima ratio pro secunda sententia. — Duae igitur rationes sunt fundamentales. Una est quia

mucho, pues supone este principio: que Dios no puede predeterminar absolutamente algún acto o efecto que deba realizarse libremente o por medios libres en el tiempo, si antes, según su visión, no ve absolutamente que aquel efecto va a ser futuro.
Lo cual es en primer lugar contra casi todos los teólogos, especialmente los antiguos, como referiré poco después. En segundo lugar, muestro con varios ejemplos que es falso.
Primero, es cierto que Dios, en el mismo signo en que predestinó a Cristo como hombre-Dios, lo predestinó glorioso en el alma y en el cuerpo, como se toma de Agustín, tract. 105 in Joan., al final, aunque en el tiempo no tuvo la gloria del cuerpo sin sus méritos. Y del mismo modo, antes de que Dios previera que la muerte de Cristo iba a suceder, lo preordenó eficazmente como Redentor del género humano, aunque aquel oficio no debía cumplirse sino por obras libres. Luego se da en Dios una predeterminación al uso de actos libres antes de la presciencia absoluta de su futurición.

19. Segundo, la Beatísima Virgen fue elegida antes de la previsión de todos sus méritos para ser Madre de Dios, aunque no obtuvo aquella dignidad sin consentimiento libre ni sin algún mérito, al menos de congruo. Obligados por este ejemplo, los autores de la sentencia contraria también aquí confiesan que aquella voluntad de Dios no fue absoluta, sino solo un afecto simple, por el cual deseó que esta mujer concibiera el Verbo divino, no por el cual lo predeterminó eficazmente. Pero ciertamente luchan contra el modo común de hablar de los santos, que llaman a aquella voluntad "elección". Más aún, la Iglesia dice: «La eligió Dios y la preeligió». Ahora bien, la elección (según el sentido común recibido en materia moral) significa voluntad absoluta.

20. Además, Dios antes de la presciencia de los méritos o de los actos libres de la Virgen, con voluntad absoluta predeterminó que el Verbo tomara carne, y no lo predeterminó solo confusamente en general, sino predeterminándolo también en particular: que tomara esta carne, no de la nada, sino de una mujer, y de tal

talis voluntas Dei absoluta, antecedens absolutam praescientiam meritorum seu liberae cooperationis, inferret necessitatem libertati repugnantem.

Probatur sequela: quia posita illa voluntate, impossibile est effectum non sequi; ergo necessario sequitur. Nec satisfaciet qui dixerit hanc esse necessitatem tantum consequentiae seu in sensu composito, quae non repugnat libertati. Nam ex sententia Anselmi, libro *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis*, necessitas ex suppositione est necessitas simpliciter quando suppositio est antecedens et praevenit hominis libertatem, quia tunc non est in potestate ejus. Nam si consequentia est necessaria, et antecedens non est in potestate mea, etiam consequens non est in mea potestate, sed necessario ac simpliciter sequitur. Illa autem voluntas absoluta Dei ponitur praeveniens liberum consensum; ergo tollit libertatem.

17. Secunda ratio. — Alia ratio est quia si Deus ex aeternitate mere gratis et absque praevisis meritis voluisset efficaciter dare aliquibus gloriam, etiam in tempore daret gratis et sine meritis, quia ita dat in tempore sicut in aeternitate decrevit. Constat autem secundum fidem gloriam in tempore non dari gratis, praesertim adultis; ergo neque in aeternitate ita decreta est.

18. Impugnatur secunda opinio. — De conclusione hujus opinionis dicam inferius. Fundamentum autem ejus primum mihi valde displicet, nam supponit hoc principium: scilicet non posse Deum absolute praedefinire actum aliquem vel effectum libere seu per media libera in tempore efficiendum, nisi prius secundum visionem videat Deus absolute illum effectum esse futurum.

Quod imprimis est contra omnes fere theologos, praesertim antiquos, ut paulo post referam. Deinde variis exemplis ostendo esse falsum.

Primo, certum est Deum in eodem signo in quo praedestinavit Christum ut hominem Deum, praedestinasse illum gloriosum in

mujer; tanto porque la perfecta disposición de la divina providencia lo exige, como porque el beneficio de la encarnación procedió solo de la sabiduría y caridad de Dios, y especialmente en cuanto a sus circunstancias principales, una de las cuales es la concepción de tal mujer. Por tanto, Dios por sí mismo predeterminó y predestinó todo esto.

Por lo cual en otro lugar dije que la predestinación de la Virgen a la maternidad divina fue sumamente unida a la predestinación de Cristo. Más aún, es muy probable que en el mismo signo de razón Cristo fuera predestinado como hombre y como Hijo de la Virgen, y que simultáneamente fuera predestinado a tomar carne y a tomarla de la purísima sangre de la Virgen; y por consiguiente, que la predestinación de Cristo estuviera terminada en la Virgen, al menos secundariamente, como término de su relación en cuanto es hijo del hombre. O al menos, aunque se distingan dos signos de razón —uno en el que Dios quiso que el Verbo se hiciera hombre, y otro en el que quiso tomar la humanidad de tal mujer—, no es verosímil que entre aquellos dos signos intervinieran los méritos previstos de la Virgen, ni que por causa de ellos Dios decretara absolutamente aquel modo de tomar carne, sino que así como decretó el primero solo por su voluntad, así también el segundo.

Pues así como lo primero fue raíz de todos los méritos de todos los hombres, y por eso su predestinación no pudo caer bajo méritos humanos, así lo segundo es raíz de todos los méritos y de todas las gracias que fueron dadas a la Virgen, y por eso su predestinación no pudo caer bajo su mérito. Y se confirma finalmente porque Dios con su voluntad absoluta predeterminó el tiempo, la hora y el momento de la Encarnación, según aquello de Pablo a los Gálatas 4: «Cuando llegó la plenitud del tiempo», ciertamente predeterminado por Dios, como todos entienden. Luego mucho más predeterminó absolutamente la maternidad de la Virgen, especialmente porque el que la Encarnación se realizara en tal momento no dependió menos del libre consentimiento de la Virgen que el que se realizara de ella.

anima et in corpore, ut sumitur ex Augustino, tract. 105 in Joan., in fine, cum tamen in tempore non habuerit gloriam corporis sine suis meritis. Et similiter, priusquam Deus praevideret mortem Christi futuram, praordinavit illum efficaciter ut Redemptorem humani generis, quamvis illud munus non nisi per opera libera praestandum esset. Datur ergo in Deo praedefinitio ad usum actuum liberorum ante praescientiam absolutam futuritionis eorum.

19. Secundo, Beatissima Virgo electa fuit ante praevisionem omnium meritorum ejus ut esset Mater Dei, cum tamen dignitatem illam non obtinuerit sine consensu libero nec sine aliquo merito saltem de congruo. Quo exemplo coacti auctores contrariae sententiae etiam hic fatentur illam voluntatem Dei non fuisse absolutam, sed solum affectum simplicem, quo optavit hanc feminam concipere Verbum divinum, non quo id efficaciter praedefinivit. Sed profecto pugnant cum communi modo loquendi sanctorum, qui voluntatem illam electionem appellant. Imo Ecclesia dicit: «Elegit eam Deus et praelegit eam». Electio autem (juxta communem sensum in materia morali receptum) significat absolutam voluntatem.

20. Deinde Deus ante praescientiam meritorum vel liberorum actuum Virginis absoluta voluntate praefinivit Verbum carnem sumere, at non praefinivit hoc tantum confuse in communi, sed praefiniendo etiam in particulari, ut hanc carnem sumeret, non ex nihilo, sed ex femina, et ex tali femina, tum quia perfecta dispositio divinae providentiae hoc postulat, tum quia etiam beneficium incarnationis fuit ex sola sapientia et caritate Dei, et maxime quoad praecipuas circumstantias ejus, quarum una est conceptio ex tali femina. Ergo Deus ex se totum hoc praefinivit ac praedestinavit.
Propter quod alibi dixi praedestinationem Virginis ad maternitatem divinam fuisse conjunctissimam cum

21. Cierta evasión. — Se podría responder de otro modo que Dios ciertamente predeterminó todo esto y eligió absolutamente a la Virgen como Madre de Dios, porque estos efectos no dependían por sí mismos del libre consentimiento de la Virgen, ni Dios en aquel signo predeterminó hacerlos mediante tal consentimiento, sino absolutamente. De donde, aunque por imposible la bienaventurada Virgen no hubiera prestado su consentimiento, no obstante por fuerza de aquel decreto habría sido hecha Madre de Dios; y entonces la maternidad no habría sido de ningún modo premio de su mérito, como ahora lo fue. Lo cual, sin embargo, no habría sido contra aquel decreto por el que la bienaventurada Virgen fue predestinada o elegida a la maternidad divina, porque no había sido elegida a la maternidad bajo razón de beneficio.
Y así aquella predeterminación, como tal, no es acerca de un efecto que dependa por sí mismo del uso libre del hombre predestinado; y por eso no es la misma razón la de aquel caso que la de la elección a la bienaventuranza, porque, como diré más abajo, nunca Dios predeterminó dar la bienaventuranza sino con dependencia por sí misma de los méritos futuros y, consecuentemente, con dependencia (digo) no de la misma predestinación, sino del mismo efecto predestinado.
22. Argumento ad hominem contra la respuesta. — Pero contra esto objeto en primer lugar ad hominem, usando la segunda razón de la que se sirven los autores de aquella sentencia: porque Dios, así como confiere en el tiempo los beneficios, así los predestina en la eternidad. Pero Dios en el tiempo confirió a la Virgen este beneficio en virtud de algún mérito o disposición libre de ella; luego así predestinó dárselo.
Y procede aquí la razón con más firmeza y sin equívoco, porque no argumentamos del efecto al acto de la predestinación (que es una argumentación sofística, como mostraré más abajo), sino del efecto al objeto de la predestinación, lo cual parece una colección óptima. Pues bajo la misma razón bajo la cual una cosa se hace o se da en el tiempo, bajo esa misma fue predestinada a hacerse o darse en cuanto al objeto mismo y a sus razones predestinadas, porque todo aquello debió caer bajo la predestinación.

praedestinatione Christi. Imo valde probabile est in eodem signo rationis fuisse Christum praedestinatum ut hominem et ut filium Virginis, et simul praedestinatum esse ut carnem sumeret et ut eam sumeret ex purissimis sanguinibus Virginis, ac proinde praedestinationem Christi esse terminatam ad Virginem, saltem secundario, tanquam ad terminum relationis ejus in quantum est filius hominis. Vel certe, licet distinguantur duo signa rationis — unum in quo Deus voluit Verbum fieri hominem, aliud in quo voluit humanitatem ex tali femina accipere —, non est verisimile inter illa duo signa intercessisse merita Virginis praevisa, et propter illa Deum absolute decrevisse modum illum sumendi carnem, sed sicut ex sola sua voluntate primum decrevit, ita et secundum.

Nam sicut primum fuit radix omnium meritorum omnium hominum, et ideo illius praedestinatio non potuit cadere sub humana merita, ita secundum est radix omnium meritorum et omnium gratiarum quae datae sunt Virgini, et ideo non potuit illius praedestinatio sub meritum ejus cadere. Et confirmatur tandem quia Deus absoluta voluntate sua praefinivit tempus et horam ac momentum Incarnationis, juxta illud Pauli ad Galatas 4: «Ubi venit plenitudo temporis», utique a Deo praedefinitum, ut omnes intelligunt. Ergo multo magis praefinivit absolute maternitatem Virginis, praesertim quia quod Incarnatio facta fuerit tali momento non minus fuit dependens a consensu libero Virginis quam quod fieret ex ipsa.

21. Evasio quaedam. — Responderi aliter posset Deum quidem haec omnia praefinisse et absolute elegisse Virginem in Matrem Dei, quia hi effectus per se non pendebant ex libero consensu Virginis, nec Deus in eo signo praefinivit illa facere medio tali consensu, sed absolute. Unde, licet per impossibile beata Virgo non fuisset praestitura consensum, nihilominus ex vi illius decreti fuisset facta Mater Dei; et tunc maternitas non fuisset ullo modo

Así pues, como en el tiempo la Virgen alcanzó la maternidad por su libre consentimiento, así fue predestinada en la eternidad a tener la maternidad como cierto premio de su mérito.

Además, aunque concedamos que todo esto no fue predestinado en el mismo signo, sin embargo, por el mismo hecho de que entendemos que Dios en algún signo predeterminó absolutamente que esta mujer fuera Madre de Dios, debemos entender que inmediatamente en el signo siguiente y antes de la presciencia de todos sus méritos predeterminó que se le dieran disposiciones dignas de la Madre de Dios, entre las cuales disposiciones se incluyen no solo los hábitos de las virtudes, sino también los buenos actos. Pues aquel modo de ejecutar la encarnación y maternidad predestinada, mediante el libre consentimiento de la Virgen, procedió primariamente de la infinita sabiduría y bondad de Dios. De donde fue igualmente predeterminado antes de la presciencia de todo mérito, como las demás disposiciones y circunstancias, especialmente porque en esto no hay repugnancia ni dificultad, como diré enseguida.

23. Un argumento semejante se puede tomar de la voluntad por la que Dios decretó tomar carne de la semilla de Abraham y elegirlo para que fuera padre de muchas naciones: elección que ciertamente no mandó ejecutar sino interviniendo el libre consentimiento y fe de Abraham, y sin embargo fue una predeterminación y elección absoluta antes de prevista su fe o voluntad futura.

Y del mismo modo se pueden aducir muchos ejemplos similares, como el de los apóstoles, a quienes Cristo dijo: «No me elegisteis vosotros, sino que yo os elegí a vosotros»; pues aunque concedamos que habla de la elección al apostolado, sin embargo no lo recibieron sin libre consentimiento. Y no obstante dice Cristo Señor: «No me elegisteis vosotros (es decir, primero), sino que yo os elegí a vosotros», como si dijera: y por mi elección hice que vosotros me eligierais. Y en el mismo sentido se dice de Pablo: «Este es para mí un vaso de elección». Y de Juan Bautista o Jeremías se dice: «Me puso como una saeta escogida».

praemium meriti ejus, sicut nunc fuit. Quod tamen non fuisset contra decretum illud quo praedestinata seu electa fuerit beata Virgo ad maternitatem divinam, quia non fuerat electa ad maternitatem sub ratione beneficii.

Atque ita illa praedefinitio, ut sic, non est de effectu per se dependente ab usu libero hominis praedestinati; et ideo non est eadem ratio de illo quae est de electione ad beatitudinem, quia, ut infra dicam, nunquam Deus praefinivit dare beatitudinem nisi cum dependentia per se a futuris meritis et consequenter cum dependentia (inquam) non ipsius praedestinationis, sed ipsius effectus praedestinati.

22. Argumentum ad hominem contra responsionem. — Sed contra hoc objicio imprimis ad hominem secundum rationem, qua utuntur auctores illius sententiae: quia Deus sicut confert in tempore beneficia, ita in aeternitate illa praedestinat. Sed Deus in tempore contulit Virgini hoc beneficium ex aliquo merito vel dispositione libera ejus; ergo ita praedestinavit dare illud.

Proceditque hic ratio firmius magisque sine aequivocatione, quia non argumentamur ab effectu ad actum praedestinationis, quae est sophistica argumentatio, ut infra ostendam, sed argumentamur ab effectu ad objectum praedestinationis, quae videtur optima collectio. Nam sub eadem ratione sub qua res fit vel datur in tempore, sub eadem praedestinata est fieri seu dari quoad objectum ipsum et rationes ejus praedestinatas, quia totum illud debuit sub praedestinatione cadere.

Sicut ergo in tempore comparavit Virgo maternitatem per suum consensum liberum, ita praedestinata fuit in aeternitate ad habendam maternitatem ut aliquale praemium sui meriti.

Ulterius vero, licet concedamus non fuisse hoc totum praedestinatum in eodem signo, tamen eo ipso quod intelligimus Deum in aliquo signo praefinisse absolute ut haec femina esset Mater Dei, intelligere debemus

24. Razón a priori. — De la eficacia de la voluntad divina es que lo que quiere se haga infaliblemente. — La razón finalmente a priori es porque Dios en su presciencia tiene medios por los cuales puede en el tiempo hacer que lo que quiere se haga de modo definido e infalible, y no obstante se haga libremente. Luego no repugna a la divina potestad y voluntad que, antes de prever absolutamente que algo va a ser futuro de modo simple y definido, quiera que aquello sea, y al mismo tiempo quiera que sea libremente.

Antes bien, como egregiamente dijo Santo Tomás (1 p., q. 22, art. 4), a la eficacia de la voluntad divina pertenece que lo que quiere, tanto se haga como se haga infaliblemente, tal como Él quiere. De donde Agustín en el *Enchiridion*, cap. 98, dijo: «¿Quién tan impíamente desatinaría como para decir que Dios no puede convertir en buenas, cuando quiera, donde quiera y como quiera, las malas voluntades de los hombres?». Y en el lib. 1 *De Gratia Christi*, cap. 24: «Entiendan (dice) que Dios puede obrar en los corazones de los hombres, con poder interno, oculto, admirable e inefable, no solo verdaderas revelaciones, sino también buenas voluntades».

Ahora bien, lo que Dios puede hacer por su plena potestad, también puede predeterminarlo por sí mismo y por su mera voluntad. Porque ni excede su potestad, ni repugna a su bondad, como es evidente por sí mismo; ni tampoco viola la libertad del hombre, porque por tal decreto Dios quiere que el hombre mismo quiera y libremente se determine, sin cambiar su modo de obrar.

25. Se responde a la primera razón de la segunda opinión. — El decreto de dar la gloria no es una suposición simpliciter antecedente. — Por lo cual se resuelve fácilmente la primera razón, de la que diré más cosas más abajo al tratar de la Concordia. Ahora respondo brevemente: aquella voluntad no infiere necesidad a la voluntad humana, porque no la mueve inmediata y por sí misma (hablamos según la razón), sino aplicando medios congruos por los cuales sabe que aquella voluntad humana consentirá libremente. Y por eso tal decreto de Dios no es una suposición simpliciter antecedente, porque supone la presciencia condicionada

statim in sequenti signo et ante praescientiam omnium meritorum ejus praefinisse ut darentur illi dispositiones condignae Matri Dei, inter quas dispositiones non solum habitus virtutum, sed etiam boni actus includuntur. Nam modus ille exequendi praedestinatam incarnationem et maternitatem, medio consensu libero Virginis, profectus est primario ex infinita sapientia et bonitate Dei. Unde aeque fuit praefinitus ante praescientiam omnis meriti ac ceterae dispositiones et circumstantiae, praesertim cum in hoc nulla sit repugnantia vel difficultas, ut statim dicam.

23. Simile argumentum sumi potest ex voluntate qua Deus decrevit sumere carnem ex semine Abrahae eumque eligere ut esset multarum gentium Pater: quam quidem electionem non mandavit executioni nisi interveniente libero consensu et fide Abrahae, et tamen fuit absoluta praefinitio et electio ante praevisam ejus fidem futuram seu voluntatem. Et ad eundem modum induci possunt multa similia, ut de apostolis, quibus Christus dixit: «Non vos me elegistis, sed ego elegi vos»; nam licet demus loqui de electione ad apostolatum, tamen illum non receperunt sine consensu libero. Et nihilominus ait Christus Dominus: «Non vos me elegistis, scilicet primo: sed ego elegi vos», quasi diceret: et per electionem meam feci ut vos me elegeritis. Et eodem sensu dicitur de Paulo: «Vas electionis est mihi iste». Et de Joanne Baptista vel Jeremia dicitur: «Posuit me quasi sagittam electam».

24. Ratio a priori. — De efficacia divinae voluntatis esse ut quod vult infallibiliter fiat. — Ratio denique a priori est quia Deus in sua praescientia habet media per quae potest in tempore efficere ut id quod vult definite et infallibiliter fiat, et nihilominus libere fiat. Ergo non repugnat divinae potestati et voluntati ut, priusquam absolute praevideat aliquid esse futurum simpliciter ac definite, velit ut illud sit, et simul velit ut libere sit.

del consentimiento humano que se prestará libremente si se le aplican estos o aquellos medios, y virtualmente incluye relación a tales medios, no como causa del decreto mismo, sino más bien como efecto o medio que debe aplicarse en virtud de tal decreto o voluntad.

26. Se responde a la segunda razón. — Tampoco la segunda razón tiene mayor fuerza, sino que comete una equivocación en la aplicación del término *gratis*. Pues puede recaer tanto en el objeto de la voluntad divina como en el mismo acto de la voluntad de Dios, libremente terminado a tal persona. Nosotros lo usamos en este segundo modo; en cambio, en el argumento se toma en el primer modo, de manera que se hace un paso de un modo a otro, lo cual no es una buena ilación.
Lo declaro brevemente con un ejemplo humano: pues cuando alguien tiene voluntad de donar libremente un caballo a un amigo, entonces quiere darlo gratis, de modo que el adverbio *gratis* recae no solo en el acto de la voluntad, sino también en el objeto. En cambio, la voluntad de ver el caballo no es voluntad de dar algo gratis, aunque esa voluntad pueda tenerse gratis. Signo de ello es que tal voluntad a veces se estima como un gran beneficio y obra de amistad, lo cual se ve más claramente cuando, entre dos que necesitan o desean tal cosa, prefiero vendérsela a este antes que a aquel por mera libertad: y será mayor gracia cuando no solo quiero vender, sino también procurar y ayudar para que el otro tenga de dónde comprar.

27. Dios, aunque elija gratis a los hombres para la gloria, sin embargo no la da gratis, sino como premio. — De este modo, pues, debe entenderse esta voluntad de Dios: pues Dios intenta la gloria para el hombre que eligió, no de cualquier manera, sino como corona y premio; y así, aunque tenga gratis hacia él esta intención, no obstante no quiere dar el objeto mismo gratis, sino por méritos, los cuales no prevé, sino que más bien prepara, según el orden de razón, como después veremos.
Por tanto, no repugnan aquellas dos cosas: que Dios en la eternidad elija gratis para la gloria según el orden de intención, y que sin embargo en el tiempo no la dé

Quin potius, ut egregie dixit D. Thomas 1 p., q. 22, art. 4, ad efficaciam divinae voluntatis pertinet ut quod vult et fiat et infallibiliter fiat, sicut ipse vult. Unde Augustinus in *Enchiridion*, cap. 98 dixit: «Quis tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit et ubi voluerit, in bonas non posse convertere». Et lib. 1 *De Gratia Christi*, cap. 24: «Intelligant (inquit) posse Deum interna atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate operari in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates».

At vero quod Deus potest facere ex sua plena potestate, potest etiam praedefinire ex se et ex mera sua voluntate. Quia neque id excedit potestatem ejus, nec repugnat bonitati, ut per se constat; nec etiam violat hominis libertatem, quia per tale decretum vult Deus ut homo ipse velit et libere se determinet, non immutando modum operandi ejus.

25. Respondetur ad primam rationem secundae opinionis. — Decretum dandi gloriam non est suppositio simpliciter antecedens. — Unde facile solvitur prima ratio, de qua plura dicam infra tractando de Concordia. Nunc breviter respondeo: illam voluntatem non inferre necessitatem humanae voluntati, quia non immediate et per se ipsam illam movet (secundum rationem loquimur), sed applicando media congrua per quae novit illam voluntatem humanam libere consensuram. Ac propterea tale decretum Dei non est suppositio simpliciter antecedens, quia supponit praescientiam conditionatam de consensu humano libere praestando, si haec vel illa media illi applicentur, et virtualiter includit respectum ad talia media, non tanquam ad causam ipsius decreti, sed potius tanquam ad effectum seu medium applicandum ex vi talis decreti seu voluntatis.

26. Respondetur ad secundam rationem. — Nec secunda ratio majorem vim habet, sed aequivocationem committit in

gratis. Lo cual puede entenderse también por los ejemplos puestos antes sobre la gloria del cuerpo de Cristo Señor y sobre la dignidad de la Madre de Dios. Y finalmente, se convence por lo concedido, porque otros doctores conceden que al menos con afecto simple quiso Dios la gloria para los predestinados antes de previstos sus méritos: luego Dios tuvo gratis aquel afecto respecto a los hombres; y sin embargo, por aquel afecto no quiere ni siquiera condicionalmente y según quid que el hombre tenga la gloria gratis: pues esto de ningún modo lo desea Dios, como es evidente también en los reprobos, a quienes Dios quiere de aquel modo la gloria antecedentemente, pero desea que ellos la merezcan, no que la tengan gratis. Luego aquellas dos cosas son claramente distintas.

28. Tercera opinión. — La tercera sentencia es que Dios, respecto a algunos de aquellos hombres que se salvan, tuvo este propósito eficaz de dar la gloria en aquel primer signo, pero no respecto a todos los que consiguen la salvación última. Entre los escolásticos la sostuvo Ockham en 4, d. 43, y allí Gabriel, q. 4, art. 2. En cambio, la explica ampliamente y la defiende Catharinus en el lib. 4 *De Praedestinatione*, cap. último, y lib. 3, desde el principio.

29. Esta diferencia puede establecerse en primer lugar entre los ángeles y los hombres. De este tema hablaré en el capítulo siguiente, pues ahora tratamos solo de los hombres caídos. Por eso Catherinus y otros autores que he citado, al tratar de los hombres caídos que se salvan, establecen aquellos dos órdenes y se mueven a poner a algunos hombres como preelectos por el modo de hablar de las Escrituras, que más abajo citaremos. Asimismo, por las diversas dignidades y prerrogativas que Dios concedió a algunos hombres y no a todos los que se salvan, como es evidente especialmente en la Bienaventurada Virgen, en Juan Bautista, en los apóstoles, etc. Finalmente, por los diversos modos de salvar a los hombres, que incluso por la misma experiencia nos son conocidos: pues a algunos Dios los previene de modo especialísimo y casi continuamente les confiere auxilios singulares y perseverantemente,

applicatione illius termini *gratis*. Potest enim cadere et in objectum voluntatis divinae et in ipsummet actum voluntatis Dei, ut libere terminatum ad talem personam. Nos utimur illo hoc posteriori modo; in argumento autem sumitur priori modo, ut ex uno modo fiat transitus ad alium, quod tamen non est bona illatio.
Declaro breviter exemplo humano: nam cum aliquis habet voluntatem libere donandi equum amico, tunc vult dare gratis, ita ut adverbium *gratis* cadat non tantum in actum voluntatis, sed etiam in objectum. At vero voluntas videndi equum non est voluntas dandi aliquid gratis, ipsa tamen voluntas gratis haberi potest. Cujus signum est quia talis voluntas interdum existimatur magnum beneficium et amicitiae opus, quod clarius cernitur quando inter duos, qui tali re indigent vel illam desiderant, huic potius volo vendere quam illi ex mera libertate: eritque major gratia quando non solum volo vendere, sed etiam procurare et juvare ut habeat alius unde emat.

27. Deus licet gratis eligat homines ad gloriam, tamen non dat gratis, sed ut praemium. — Ad hunc ergo modum intelligenda est haec Dei voluntas: intendit enim Deus gloriam homini quem elegit, non utcumque, sed ut coronam et praemium; et ita, quamvis gratis habeat erga illum hanc intentionem, non tamen objectum ipsum vult dare gratis, sed per merita, quae non praevidet, sed praeparat potius, ordine rationis, ut postea videbimus. Non ergo repugnant illa duo: quod Deus in aeternitate gratis eligat ad gloriam secundum ordinem intentionis, et tamen quod in tempore non det gratis. Quod exemplis etiam supra positis de gloria corporis Christi Domini et de dignitate Matris Dei intelligi potest. Ac denique ex concessis ita convincitur, quia alii doctores concedunt saltem simplici affectu voluisse Deum gloriam praedestinatis ante praevisa eorum merita: illum ergo affectum gratis habuit Deus circa homines; et tamen per illum affectum non vult etiam conditionaliter et secundum quid ut

hasta conducirlos a la salvación última y perfecta. Luego es señal de que los preeligió.

30. La otra parte, a saber, que además de estos algunos se salvan aunque no hayan sido preelectos, se prueba principalmente por la razón de dudar puesta al principio. Porque aquella preelección no es simplemente necesaria para conseguir la salvación; de lo contrario, los que no han sido así preelectos no tendrían de parte de Dios todo lo necesario, y consecuentemente no estaría en su potestad salvarse. Pero si aquella elección no es necesaria, nada repugna que algunos no electos de ese modo se salven. Y si no repugna, ¿por qué no será así? Pues si la causa es suficiente para producir este efecto sin tal elección, de tan gran multitud de hombres en algunos lo tendrá. Más aún, quizá aquella es la gran turba que vio Juan en el Apocalipsis, que nadie podía contar.
Finalmente, por las cosas mismas parece verosímil que esto suceda, porque muchos se salvan solo con la providencia común y ordinaria de la gracia; luego respecto a ellos no es necesaria aquella peculiar intención y dilección.

31. La sentencia de Catherinus es considerada errónea por Soto y otros tomistas, pero se excusa de error en alguna parte. — De esta sentencia infirió Catherinus dos cosas. Una es que no todos los que se salvan son predestinados. La otra es que el número de los que se salvan no es cierto hasta que con su libertad y la gracia divina perseveren hasta la muerte. Estas dos afirmaciones son refutadas como erróneas por Domingo de Soto y otros tomistas más modernos. Pero Catherinus erró en ambas más en las palabras que en la realidad, hablando consecuentemente en su sentencia. La cual, aunque no sea verdadera, como diré enseguida, no es digna de tan grave censura.
Pues él solo llamó predestinación a esta elección eficaz para la gloria antes de previstos los méritos; y por eso no llama predestinados a aquellos que no han sido así electos, aunque vayan a conseguir la gloria. Sin embargo, en este modo de hablar —que algunos no predestinados se salven— disiente claramente de

homo habeat gloriam gratis: hoc enim nullo modo desiderat Deus, ut patet etiam in reprobis, quibus Deus vult illo modo gloriam antecedenter, cupit tamen ut ipsi eam mereantur, non ut gratis habeant. Sunt ergo illa duo plane distincta.

28. Tertia opinio. — Tertia sententia est quod Deus circa aliquos eorum hominum qui salvantur habuisse hoc propositum efficax dandi gloriam in illo signo primo, non tamen circa omnes qui salutem ultimam consequuntur. Ex scholasticis hoc tenuit Ochamus in 4, d. 43, et ibi Gabriel, q. 4, art. 2. Eam vero late explicat et defendit Catharinus, lib. 4 *De Praedestinatione*, cap. ult., et lib. 3, a principio.

29. Potest autem haec differentia primo constitui inter angelos et homines. De qua re dicam capite sequenti: nunc enim solum de hominibus lapsis agimus. Itaque Catherinus et alii auctores, quos retuli, in hominibus lapsis salvandis constituunt illos duos ordines et moventur ad ponendum aliquos homines praelectos ex modo loquendi Scripturarum, quem infra nos afferemus. Item ex diversis dignitatibus et praerogativis quas Deus contulit aliquibus hominibus et non omnibus salvandis, ut patet praecipue in Beata Virgine, in Joanne Baptista, apostolis, etc. Denique ex diversis modis salvandi homines, qui vel ipsa experientia nobis constant: nam quosdam Deus specialissime praevenit et quasi continue singularia auxilia illis confert et perseveranter, donec ad ultimam et perfectam salutem eos conducat. Ergo signum est illos praelegisse.

30. Altera vero pars, nimirum quod praeter hos aliqui salventur etiamsi praelecti non fuerint, praecipue probatur ex ratione dubitandi in principio posita. Quia illa praelectio non est simpliciter necessaria ad salutem consequendam; alias qui ita praelecti non sunt, non haberent ex parte Dei omnia necessaria, et consequenter non esset in potestate eorum salvari. Si autem illa electio non est necessaria, nihil repugnat

Agustín en todo el libro *De Praedestinatione Sanctorum* y *De Bono Perseverantiae*, e incluso del modo de hablar de Pablo, como diré enseguida. Por lo cual San Fulgencio, en el libro *De Fide ad Petrum*, cap. 35, establece como regla de fe: «Ten firmísimamente y no dudes en absoluto que nadie conseguirá la salvación que no esté predestinado».

En la segunda inferencia, Catherinus no pensó que el número de los salvados no fuera cierto desde la eternidad hasta que en el tiempo perseveren en la gracia, como le objetan los adversarios; sino que dijo que aquel número no es cierto en la voluntad divina y por la voluntad divina, sino solo por la presciencia con la que Dios vio la cooperación de los hombres. En lo cual confiesa disentir de Agustín, e incluso arremete contra su sentencia con gravísimas palabras, en lo cual se excedió y es dignísimo de reprensión. Pues, por omitir otras cosas, el papa Celestino en la epístola a los obispos de las Galias, especialmente en el capítulo segundo, alaba muchísimo tanto a Agustín como a su doctrina, especialmente la referente a la gracia de Dios. Por lo cual esta sentencia debe ser rechazada también por nosotros.

32. Verdadera resolución. — Digo, pues, que el primer acto de la voluntad divina respecto a los hombres que han de salvarse fue la dilección, por la cual quiso e intentó darles la gloria con voluntad absoluta y eficaz. Esta es la sentencia de Santo Tomás (art. 4, y q. 6 *De Veritate*, art. 4, y en 1, d. 40), donde la defienden Capréolo, Hervé y otros tomistas; también Escoto, Durando y Egidio, tanto allí como en d. 41, q. 2; Mayor, q. 4, art. 2; Ricardo, art. 2, q. 1; Gregorio, art. 2 y muchos otros recientes, que añadiré más abajo al tratar de la causa de la predestinación, donde también aduciré más textos de la Escritura y de los Padres.

33. Se prueba la conclusión por las Sagradas Letras. — Ahora lo pruebo por Pablo a los Efesios 1: «Nos eligió en Él antes de la constitución del mundo, para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia en caridad, Él que nos predestinó, etc., según el propósito de su voluntad». Pues que Pablo hable allí de una

aliquos non ita electos salvari. Quod si non repugnat, cur non ita erit? Nam si causa est sufficiens ad habendum hunc effectum sine tali electione, ex tanta multitudine hominum in aliquibus illum habebit. Imo fortasse illa est turba magna, visa a Joanne in Apocalypsi, quam dinumerare nemo poterat.

Denique ex rebus ipsis hoc videtur fieri verisimile, quia multi salvantur cum sola communi et ordinaria providentia gratiae; ergo respectu illorum non est necessaria illa peculiaris intentio et dilectio.

31. Catherini sententia erronea censetur a Soto et aliis Thomistis, sed excusatur erroris aliqua ex parte. — Ex hac sententia intulit Catherinus duo. Unum est: non omnes qui salvantur esse praedestinatos. Aliud est: numerum salvandorum non esse certum donec sua libertate cum divina gratia perseverent usque ad mortem. Quae duo tanquam erronea refelluntur a Dominico Soto et aliis modernioribus Thomistis. Sed in utroque erravit Catherinus magis in verbis quam in re, consequenter loquendo in sua sententia. Quae, licet vera non sit, ut statim dicam, non est tamen digna tam gravi censura.

Ille enim solum vocavit praedestinationem hanc efficacem electionem ad gloriam ante praevisa merita; et ideo non vocat praedestinatos eos qui ita electi non sunt, quamvis sint gloriam consecuturi. In hoc tamen loquendi modo, quod aliqui non praedestinati salventur, plane dissentit ab Augustino toto lib. *De Praedestinatione Sanctorum* et *De Bono Perseverantiae*, imo et a modo loquendi Pauli, ut statim dicam. Propter quod D. Fulgentius, lib. *De Fide ad Petrum*, cap. 35, tanquam fidei regulam statuit: «Firmissime tene et nullatenus dubites neminem consecuturum salutem qui praedestinatus non sit».

In secunda vero illatione non existimavit Catherinus numerum salvandorum non esse certum ex aeternitate donec in tempore perseverent in gratia, ut illi objiciunt adversarii; sed dixit illum numerum

voluntad absoluta y de un firme decreto consta tanto por la exposición de todos, como por la palabra *elegir*, que antes he explicado, como por la palabra *predestinar*, que añade, como finalmente por aquella expresión *según el propósito de su voluntad*.

Además, que hable de una elección meramente liberal que antecede a la presciencia de los futuros, lo recoge óptimamente Agustín en el lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, caps. 17 y 19, de aquella expresión: «Para que fuéramos santos, etc.». No (dice) porque fuéramos a ser santos, sino para que fuéramos: porque aquella partícula *ut* denota el término o fin y, consecuentemente, también el efecto de aquella elección, no la causa o razón.

34. Se rechaza la exposición de algunos. — Dicen, pues, algunos que de esta misma palabra se colige que Pablo no habla de la elección para la gloria, sino de la elección para la gracia. Pero esto ciertamente no tiene ningún valor.

En primer lugar, porque de las palabras de Pablo consta que habla de la santidad perfecta y consumada, la cual no se separa de la gloria, como consta de aquello: «Para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia», etc. Además, porque o bien Pablo habla de la elección para cualquier gracia temporal —y esto no se puede decir, porque esta no siempre tiene adjunta infaliblemente la predestinación, que Pablo inmediatamente añade—, o bien habla de la santidad con perseverancia final, y esta es la santidad consumada, que tiene infaliblemente unida la bienaventuranza. Y respecto a esta vale la misma razón, porque esta gracia con perseverancia final en la ejecución o en la realidad misma no se obtiene sin alguna cooperación del libre albedrío, ni sin algún mérito del hombre, ya de condigno, ya de congruo, al menos respecto a algunos efectos de tal elección. Luego la misma razón vale para la elección a tal santidad y para la gloria.

Más aún, en el orden de intención se reputan como una misma cosa, porque ni se elige al hombre para que sea bienaventurado sin santidad perfecta, ni para que tenga santidad consumada sin bienaventuranza, aunque en el

non esse certum in divina et ex divina voluntate, sed solum ex praescientia qua Deus cooperationem hominum vidit. In quo fatetur se dissentire ab Augustino, imo in ejus sententiam gravissimis verbis invehitur, in quo excessit et est reprehensione dignissimus. Nam, ut alia omittam, Coelestinus Papa in epistola ad Episcopos Galliae, praesertim capite secundo, et Augustinum et doctrinam ejus, praesertim ad gratiam Dei pertinentem, plurimum commendat. Quapropter sententia haec etiam a nobis rejicienda est.

32. Vera resolutio. — Dico igitur primum actum voluntatis divinae circa salvandos homines fuisse dilectionem, qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. Haec est sententia D. Thomae, art. 4, et q. 6 *De Veritate*, art. 4, et in 1, d. 40, ubi eam defendunt Capreolus, Hervaeus et alii Thomistae, Scotus item et Durandus et Aegidius, tam ibi quam d. 41, q. 2, Major, q. 4, art. 2, Richardus, art. 2, q. 1, Gregorius, art. 2 et plures alii recentiores, quos infra addam tractando de causa praedestinationis, ubi etiam plura ex Scriptura et Patribus afferam.

33. Probatur conclusio ex sacris litteris. — Nunc probo ex Paulo ad Ephesios 1: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, qui praedestinavit nos, etc., secundum propositum voluntatis suae». Nam quod Paulus ibi loquatur de voluntate absoluta et firmo decreto constat tum ex omnium expositione, tum ex verbo *eligendi*, quod supra expendi, tum ex verbo *praedestinandi*, quod adjungit, tum denique ex illo verbo *secundum propositum voluntatis suae*.
Rursus, quod loquatur de electione mera liberali quae antecedit praescientiam futurorum, colligit optime Augustinus, lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 17 et 19, ex illo verbo: «Ut essemus sancti, etc.» Non (inquit) quia futuri eramus sancti, sed ut essemus: quia illa particula *ut* denotat terminum

orden de ejecución ambas cosas deban conseguirse por otros medios libres. Y del mismo modo pueden aducirse para confirmar esto las palabras del mismo Pablo en Rom. 8: «A los que predestinó, para que fueran conformes a la imagen de su Hijo». Pues habla de aquellos a quienes predestinó para que fueran conformes al Hijo en la gloria y no solo en la gracia; y de estos añade los efectos que Dios obró en los elegidos en virtud de la predestinación: «Para mostrar las riquezas de su gloria en vasos de misericordia, que preparó para gloria», como inmediatamente subyace en el cap. 9. Asimismo en 2 Tim. 1 y Tit. 3, y frecuentemente en otros lugares, habla manifiestamente de esta elección gratuita de los predestinados a la gloria.

35. Que en estos pasajes Pablo habla de todos los que consiguen la salvación última, consta por la exposición de todos y por la locución absoluta, que no podemos nosotros limitar por nuestro propio arbitrio ni hacer excepción de ella. Y lo mismo confirman otros testimonios de la Escritura, en los cuales los que han de salvarse son simplemente llamados *elegidos*, como en Mt. 24: «Para inducir a error, si es posible, incluso a los elegidos»; y de nuevo: «Pero por causa de los elegidos se acortarán aquellos días». Asimismo, lo que Cristo dijo a los apóstoles (Jn. 15): «No me elegisteis vosotros, sino que yo os elegí a vosotros», se entiende de esta elección por Agustín en el libro *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 1, y lo extiende a todos los predestinados en el tratado 86 sobre Juan. Y a lo mismo alude Cristo (Jn. 13) diciendo: «Yo sé a quiénes elegí», significando que esta elección es raíz de todos los bienes y especialmente del don de la perseverancia. Y lo mismo parece haber indicado más claramente (Lc. 12) diciendo: «No temáis, pequeño rebaño, porque plugo a vuestro Padre daros el reino». De esta complacencia da gracias (Mt. 11) cuando dice: «Así, Padre (ciertamente te confieso), porque así fue de tu agrado».
Es, pues, esta elección por beneplácito del Padre y meramente gratuita, y raíz de todos los beneficios con los cuales se prepara la salvación al predestinado, según aquello del Salmo 17: «Me hizo salvo, porque me quiso». Finalmente, de aquí también la Iglesia en cierta

seu finem et consequenter etiam effectum illius electionis, non causam seu rationem.

34. Rejicitur expositio quorundam. — Dicunt ergo aliqui ex hoc eodem verbo colligi Paulum non loqui de electione ad gloriam, sed de electione ad gratiam. Sed hoc profecto nullius momenti est.

Primo quidem, quia ex verbis Pauli constat loqui de sanctitate perfecta et consummata, quae non separatur a gloria, ut constat ex illo: «Ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus», etc. Deinde quia vel Paulus loquitur de electione ad quamcumque gratiam temporalem — et hoc dici non potest, quia haec non semper habet praedestinationem adjunctam infallibiliter, quam Paulus statim adjungit —, vel loquitur de sanctitate cum perseverantia finali, et haec est sanctitas consummata, quae infallibiliter conjunctam habet beatitudinem. Et de illa est eadem ratio, quia haec gratia cum perseverantia finali in executione seu in re ipsa non comparatur sine aliqua cooperatione liberi arbitrii, nec sine aliquo merito hominis, vel de condigno vel de congruo, saltem respectu aliquorum effectuum talis electionis. Ergo eadem est ratio de electione ad talem sanctitatem et ad gloriam.

Imo in ordine intentionis pro eodem reputantur, quia neque eligitur homo ut sit beatus sine sanctitate perfecta, neque ut habeat consummatam sanctitatem sine beatitudine, quamquam in ordine executionis utrumque comparandum sit per alia media libera. Atque hoc eodem modo induci ad hoc confirmandum possunt verba ejusdem Pauli ad Rom. 8: «Quos praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui». Loquitur enim de his quos praedestinavit ut fierent Filio conformes in gloria et non tantum in gratia; et de his subdit effectus quos ex vi praedestinationis in electis Deus operatus est: «Ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam», ut statim subjungit cap. 9. Item 2 ad Timoth. 1 et ad Titum 3, supeque alibi, de hac electione

oración usó aquel modo de hablar: «Dios, a quien solo es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la superna felicidad». De lo cual se pueden colegir dos cosas. Una es que *elegidos* simplemente no se llaman sino los que han sido elegidos para la eterna felicidad. La otra es que en la eterna felicidad no son colocados sino los que así han sido elegidos.

El pensamiento de Agustín se explica para confirmar la aserción.

36. Según la sentencia de Agustín, la elección para la gloria fue anterior a los méritos previstos. — En segundo lugar, es sin duda esta la sentencia de Agustín, como casi todos los autores hasta ahora han considerado, y en el lib. 3 *De Auxiliis*, caps. 16 y 17, lo mostré y defendí ampliamente. Ahora añadiremos pocas cosas.

Un testimonio es el del lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 7, donde, al hablar de los predestinados, dice que fueron elegidos para reinar con Cristo por voluntad de Dios antes de todos los méritos previstos. En donde pone clarísimamente tanto el acto de la voluntad anterior a la presciencia de los méritos como la perfección absoluta de ese acto y su término, a saber, el *reino de los cielos*. Pues que algunos interpreten que por "reino de los cielos" se entiende la gracia congrua, ni está conforme a la propiedad de la palabra ni al pensamiento de Agustín. Porque de esta elección piensa que se sigue la gracia congrua, como es evidente por aquellas palabras: «Todos aquellos, pues, que de aquella condenación original han sido separados por esta largueza de la gracia divina, no hay duda de que se les procura oír el Evangelio, y cuando lo oyen crean, y en la fe que obra por la caridad perseveren hasta el fin», y lo demás, hasta aquello: «Todas estas cosas obra en ellos quien los eligió en su Hijo», esto es, quien los eligió por elección de gracia, es decir, por elección gratuita y sin méritos, como inmediatamente declara.

De donde añade: «Pues no fueron llamados de tal modo que no fueran elegidos: precedió, por tanto, la elección a la vocación, y por eso así, es decir, congruamente, fueron llamados los que eran elegidos». Y esto es lo que

gratuita praedestinatorum ad gloriam manifeste loquitur.

35. Quod vero his locis Paulus loquatur de omnibus qui ultimam salutem consequuntur, constat ex omnium expositione et ex absoluta locutione, quam non possumus nos proprio arbitrio limitare aut exceptionem ab illa facere. Atque idem confirmant alia testimonia Scripturae, in quibus hi qui salvandi sunt simpliciter vocantur electi, ut Matth. 24: «Ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi»; et rursus: «Sed propter electos breviabuntur dies illi». Item quod Christus ad apostolos ait (Joann. 15): «Non vos me elegistis, sed ego elegi vos», de hac electione intelligitur ab Augustino, libro *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 1, et ad omnes praedestinatos id extendit, tractatu 86 in Joannem. Et ad idem alludit Christus (Joann. 13) dicens: «Ego scio quos elegerim», significans electionem hanc esse radicem omnium bonorum et praesertim doni perseverantiae. Et idem videtur clarius indicasse (Luc. 12) dicens: «Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum». De qua complacentia gratias agit (Matth. 11) cum dicit: «Ita Pater (utique tibi confiteor), quoniam sic fuit placitum ante te».

Est ergo haec electio ex beneplacito Patris et mere gratuita, radixque beneficiorum omnium quibus salus paratur praedestinato, juxta illud Psalmi 17: «Salvum me fecit, quoniam voluit me». Denique hinc etiam Ecclesia in quadam oratione usurpavit illum loquendi modum: «Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus». Ex quo duo colligere licet. Unum est: *electi* simpliciter non vocari nisi qui ad aeternam felicitatem electus est. Aliud est: in aeterna felicitate non collocari nisi qui sic electi sunt.

Mens Augustini pro assertione expenditur.

36. Ex Augustini sententia electio ad gloriam fuit ante praevisa merita. — Secundo, est sine dubio

subyace: «Pero porque según el propósito fueron llamados, ciertamente fueron elegidos por elección, como se ha dicho, de gracia no de méritos precedentes». Y finalmente, después de haber tratado mucho sobre la inmovilidad y certeza de aquella elección, concluyó: «Pero fueron elegidos para reinar con Cristo». Esta, pues, fue elección de gracia y sin méritos.

Finalmente, declara consecuentemente que aquella elección es de todos los que consiguen el reino de los cielos, al cual por eso llama allí *reino de los elegidos*, quienes dicen: «Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?». Y aquello: «¿Quién acusará contra los elegidos de Dios?». Y finalmente concluye de todos estos que reciben el don de la perseverancia; en cambio, los que no lo reciben, no fueron elegidos. Luego todos los que se salvan fueron así elegidos, como también según Agustín todos los que se salvan son predestinados, como abiertamente enseña en el libro *De Bono Perseverantiae*, cap. 14, y se toma del mismo libro, cap. 22, donde dice: «Si algunos obedecen, pero no están predestinados al reino de Él y a su gloria, son temporales». Lo mismo se colige del lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 17.

37. De aquí también viene que siempre que Agustín trata de la providencia especial con que Dios protege y gobierna a los predestinados y busca la razón de la diferencia, por qué Dios se comporta así con los predestinados y no con otros, confiesa no saber otra causa fuera del propósito de la elección de Dios. Así, en el lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 8, pregunta por qué de dos justos a uno Dios le da el don de la perseverancia, o lo arrebata antes de que la malicia cambie su entendimiento, y al otro en cambio lo conserva hasta que caiga de la justicia, y no le da el don de la perseverancia, sino que permite que muera en pecado. A esta cuestión nada más responde sino que son inescrutables los juicios de Dios, y que todo depende de la elección divina. Pues Dios, según el consejo de su voluntad, eligió a este y no a aquel, y por eso a este preparó este don y no a aquel.

Pero dicen que esto se entiende de la elección a la gracia, no de la elección a la gloria. Pero en contra:

primero, porque él mismo lo refiere allí a aquella elección de la que habla Pablo en Efesios 1, cuando dice: «Nos eligió en Él», etc., la cual hemos mostrado que es elección a la gloria. Asimismo pregunto de qué gracia se habla cuando se dice que aquella diferencia proviene de la elección a la gracia: si de la gracia en cuanto significa santidad con el efecto de perseverar en ella hasta la muerte, o de la gracia en cuanto significa auxilio congruo para este efecto. Esto segundo no se puede decir, porque no es coherente con el discurso de Agustín, quien de los diversos efectos y fines que Dios quiso en estas personas por su liberalidad colige la diversidad de dones; de lo contrario, su razón sería muy frívola. Si en cambio se dice lo primero, eso es precisamente lo que pretendemos.

Además, porque (como dije) esta santificación hasta la muerte no se realiza sin cooperación del libre albedrío, y por eso vale la misma o mayor razón respecto a ella que respecto a la elección a la gloria; y también porque tal gracia incluye su término y consumación y, consecuentemente, la gloria. Finalmente, este sentido lo confirma el mismo Agustín dondequiera que habla del propósito de Dios respecto a los predestinados, del cual propósito dice que nace aquella vocación alta y secreta por la cual reciben convertirse infaliblemente y ser conducidos indeclinablemente a la gloria. Pues por aquel propósito siempre entiende el propósito gratuito de Dios de conducir a los elegidos a la gloria, como se puede ver en *De Praedest. Sanct.*, caps. 16 y 17, *De Bono Persev.*, cap. 6, donde así entiende aquello de Hechos 13: «Creyeron cuantos estaban preordenados para la vida eterna». Lo mismo en el cap. 7 y siguientes, y en el lib. 8 de las *Quaestiones*, q. 68, Epíst. 46 y 106. A esto se refiere finalmente lo que dice en *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 49: «Estar sin pecado es propio de aquel a quien Dios quiere que sea tal. Pues esta es cierta elección que no se cumple sin libertad». Semejante es lo que refiere de Ambrosio en el mismo libro, cap. 46: «A quien quiere, lo hizo religioso». Y otros lugares aduciremos más abajo al tratar de la causa de la predestinación.

haec sententia Augustini, ut omnes fere auctores hactenus censuerunt, et in lib. 3 *De Auxiliis*, cap. 16 et 17, late ostendi et defendi. Nunc pauca addemus.

Unum testimonium est lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 7, ubi agens de praedestinatis ait eos fuisse electos ad regnandum cum Christo ex Dei voluntate ante omnia merita praevisa. Ubi clarissime ponit et actum voluntatis ante meritorum praescientiam et perfectionem absolutam ejus et terminum illius, nempe *regnum caelorum*. Nam quod aliqui interpretantur per regnum caelorum intelligi gratiam congruam, nec est juxta proprietatem verbi, nec juxta mentem Augustini. Nam ex hac electione putat consequi gratiam congruam, ut patet ex illis verbis: «Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate divisi sunt, non est dubium quin et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt credant, et in fide quae per dilectionem operatur usque in finem perseverent», et reliqua, usque ad illud: «Haec omnia operatur in eis qui elegit eos in Filio suo», hoc est, qui elegit eos per electionem gratiae, id est, per electionem gratuitam et sine meritis, ut statim declarat.

Unde subjungit: «Non enim sic sunt vocati ut non essent electi: praecessit ergo electio vocationem, et ideo sic, id est, congrue vocati sunt qui erant electi». Et hoc est quod subjungit: «Sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiae non praecedentium meritorum». Ac tandem, postquam de immobilitate ac certitudine illius electionis multa tractasset, conclusit: «Electi autem sunt ad regnandum cum Christo». Haec ergo fuit electio gratiae et sine meritis.

Denique consequenter declarat illam electionem esse omnium qui regnum caelorum consequuntur, quod propterea ibi vocat *regnum electorum*, qui dicunt: «Si Deus pro nobis, quis contra nos?» Et illud: «Quis accusabit adversus electos Dei?». Et tandem de his omnibus concludit accipere perseverantiae donum; eos vero qui non accipiunt,

non fuisse electos. Omnes ergo qui salvantur sic electi sunt, sicut etiam apud Augustinum omnes qui salvantur praedestinati sunt, ut aperte docet libro *De Bono Perseverantiae*, cap. 14, et sumitur ex eodem libro cap. 22, ubi ait: «Si qui obediunt, sed in regnum ejus et gloriam praedestinati non sunt, temporales sunt». Idem colligitur ex lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 17.

37. Hinc etiam est quod ubicumque Augustinus tractat de speciali providentia qua Deus protegit et gubernat praedestinatos et rationem differentiae quaerit, cur Deus ita se gerat cum praedestinatis et non cum aliis, fatetur se nescire causam aliam praeter propositum electionis Dei. Sic lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 8, quaerit cur ex duobus justis uni Deus det perseverantiae donum, vel illum rapiat priusquam malitia mutet intellectum ejus, alterum vero conservet donec a justitia cadat, nec ei det perseverantiae donum, sed in peccato mori permittat. Ad quam quaestionem nihil aliud respondet nisi inscrutabilia esse judicia Dei, totumque ex divina electione pendere. Nam Deus secundum consilium voluntatis suae hunc elegit et non illum, et ideo huic praeparavit hoc donum et non illi.
Sed aiunt hoc intelligi de electione ad gratiam, non de electione ad gloriam. Sed contra, primo quia hoc ibidem refert in illam electionem de qua loquitur Paulus ad Ephesios 1, cum inquit: «Elegit nos in ipso», etc., quam ostendimus esse electionem ad gloriam. Item inquiro de qua gratia sit sermo, cum dicitur illam differentiam provenire ex electione ad gratiam: an de gratia prout dicit sanctitatem cum effectu perseverandi in illa usque ad mortem, vel de gratia ut dicit auxilium congruum ad hunc effectum. Hoc secundum dici non potest, quia non est consentaneum discursui Augustini, qui ex diversis effectibus et finibus quos in his personis voluit Deus pro sua liberalitate colligit diversitatem donorum; alioquin valde frivola esset illius ratio. Si autem dicatur primum, illud est quod intendimus.

38. Por lo cual consta, por la Epístola de Próspero a Agustín (que se encuentra antepuesta al libro *De Praedestinatione Sanctorum*), que así era entendida en aquel tiempo la sentencia de San Agustín sobre la divina predestinación y elección, y que por esta razón se habían perturbado los ánimos de muchos. Por lo cual, al final de la Epístola, suponiendo el mismo sentido como agustiniano y verdadero, pide a Agustín que se digne declararlo más ampliamente: «Cómo por esta predicación del propósito de Dios, por el cual se hacen fieles los que están preordenados a la vida eterna, no se impida a aquellos que deben ser exhortados, ni tengan ocasión de negligencia si desesperan de estar predestinados».
Y Próspero repite esto frecuentemente al responder a varias objeciones que se hacían contra Agustín, y especialmente en el cap. 7 a las objeciones de los galos. Llama a esta elección *predestinación*, de la cual mana el don de la perseverancia. Y en el lib. 2 *De Vocatione Gentium*, cap. 26. Lo mismo siente Fulgencio, lib. 4 *Ad Monimum*, caps. 8 y 13, donde entre otras cosas dice: «A los que predestinó (esto es, eligió) para la gloria, los predestinó para la justicia».
Finalmente, Hugo de San Víctor, quaest. 225 sobre la Epístola a los Romanos, entendiendo según la mente de Agustín, interpreta que esta elección es aquel propósito de Dios del que hay frecuente mención en Pablo, del cual procede aquella singular vocación según el propósito, la cual dice Agustín que es propia de los elegidos en el lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 3, y en muchos otros lugares.

39. Otro indicio del pensamiento de Agustín se puede tomar de la Epístola de Hilario de Arlés al mismo Agustín. Refiere allí, entre otras contradicciones de los galos contra Agustín, que una fue que dividía a todos los hombres, como en dos clases, de elegidos y de reprobados, y que los distinguía de tal modo solo por la sola voluntad de Dios que no podía haber tránsito de una a otra. Asimismo, no soportaban que Agustín hubiera entendido las palabras de Pablo (1 Tim. 2): «Que quiere que todos los hombres se salven», de la voluntad de beneplácito y eficaz, y por consiguiente de

solos los predestinados, y no de todos los hombres, y que lo hubiera interpretado así en varios lugares.

Porque suponían, como es verdad, que Pablo habla allí de la voluntad que Dios tiene por sí mismo antes de todos los méritos de los hombres, y no querían que esta fuera particular para algunos, sino universal para todos, y por consiguiente que no fuera eficaz y absoluta, sino simple o condicionada. Entendieron, pues, que Agustín había puesto aquella distinción de los hombres solo por la voluntad de Dios, anterior a la presciencia de los méritos, y que así había elegido a algunos para la gloria por la sola voluntad eficaz de salvarlos, lo cual es claramente elección para la gloria.

En esta contradicción y queja de ellos, nunca Hilario da a entender que le hubieran atribuido algo falsamente a Agustín; ni Agustín en el lib. *De Praedestinatione Sanctorum* responde negando lo que ellos referían o suponían de su pensamiento, sino confirmando la verdad de aquella sentencia con la Sagrada Escritura. Por lo cual, también para esta parte se puede citar a Gregorio, lib. 5 sobre el 1 de los Reyes, cap. 4, hacia el final, en cuanto expone el mismo lugar de Pablo sobre los predestinados, queriendo que esta predestinación sea primeramente y por sí misma a la vida eterna, y que de allí tenga el establecer medios ciertos e infalibles para conseguir tal fin.

Prueba de la aserción

40. Primera razón. — La intención del fin es anterior a la voluntad de los medios. — La elección para la gloria procede de una intención absoluta. — La primera razón y a priori que aduce Santo Tomás en el art. 4, porque la intención del fin debe preceder a la voluntad acerca de los medios; en nosotros al menos según el orden de naturaleza, y en Dios según el orden de razón, como ya declaré suficientemente contra la primera opinión.

Que tal intención en este asunto sea absoluta y eficaz, se prueba ulteriormente. Porque la intención debe estar acomodada a la elección de los medios, o más bien el modo de la elección indica el modo de la intención. Pero Dios observa esto en la elección de los medios respecto

Tum quia (ut dixi) haec sanctificatio usque ad mortem non fit sine cooperatione liberi arbitrii, et ideo eadem vel major ratio est de illa quae de electione ad gloriam; tum etiam quia talis gratia includit terminum et consummationem ejus et consequenter gloriam. Denique hunc sensum confirmat idem Augustinus ubicumque loquitur de proposito Dei erga praedestinatos, a quo proposito dicit oriri vocationem illam altam atque secretam per quam recipiunt ut infallibiliter convertantur et indeclinabiliter perducantur ad gloriam. Nam per illud propositum semper intelligit propositum gratuitum Dei perducendi electos ad gloriam, ut videre licet *De Praedest. Sanct.*, cap. 16 et 17, *De Bono Persev.*, cap. 6, ubi ita intelligit illud Act. 13: «Crediderunt quotquot praeordinati erant in vitam aeternam». Idem cap. 7 et seq., et lib. 8 *Quaestionum*, q. 68, Epist. 46 et 106. Huc facit denique quodlibet *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 49, dicit: «Sum sine peccato esse, quem Deus vult talem esse. Nam est haec quaedam electio quae sine libertate non impletur». Simile est quod ex Ambrosio refert in eodem libro cap. 46: «Quem vult, religiosum fecit». Et alia loca infra tractando de causa praedestinationis afferemus.

38. Propterea constat ex Epistola Prosperi ad Augustinum, quae habetur ante librum *De Praedestinatione Sanctorum*, ita fuisse illo tempore sententiam D. Augustini de divina praedestinatione et electione intellectam, et ob eam rem multorum animos perturbatos fuisse. Unde in fine Epistolae, supponendo eundem sensum ut Augustinianum et verum, petit ab Augustino ut declarare amplius dignetur: «Quomodo per hanc praedicationem propositi Dei, quo fideles fiunt qui praeordinati sunt ad vitam aeternam, eorum qui cohortandi sunt, impediatur, nec occasionem negligentiae habeant, si se praedestinatos esse desperent».

Et saepe hoc repetit Prosper respondendo ad varias objectiones quae contra Augustinum fiebant, et praecipue cap. 7 ad objectiones

Gallorum. Vocat hanc electionem *praedestinationem*, ex qua manat perseverantiae donum. Et lib. 2 *De Vocatione Gentium*, cap. 26. Idem sentit Fulgentius, lib. 4 *Ad Monimum*, cap. 8 et 13, ubi inter alia inquit: «Quos praedestinavit (id est elegit) ad gloriam, praedestinavit ad justitiam».
Denique Hugo Victorinus, quaest. 225 in Epistolam ad Romanos, ex mente Augustini hanc electionem intelligit esse illud propositum Dei, de quo frequens est mentio apud Paulum, a quo procedit singularis illa vocatio ex proposito, quam esse propriam electorum ait Augustinus, lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 3, et saepe alias.

39. Aliud indicium mentis Augustini sumi potest ex Epistola Hilarii Arelatensis ad eundem Augustinum. Refert enim ibi, inter alias contradictiones Gallorum adversus Augustinum, unam fuisse quod omnes homines quasi in duas classes divideret, electorum et rejectorum, eosque ita ex sola Dei voluntate distingueret ut ab una ad aliam transitus esse non possit. Item non ferebant quod Augustinus verba illa Pauli (1 Timoth. 2): «Qui vult omnes homines salvos fieri», de voluntate beneplaciti et efficaci, ac proinde de solis praedestinatis, et non de omnibus hominibus intellexerit, variisque in locis interpretatus fuerit. Quoniam supponebant, ut verum est, Paulum ibi loqui de voluntate quam Deus ex se habet ante omnia hominum merita, et hanc nolebant esse particularem ad quosdam, sed universalem ad omnes, ac proinde non esse efficacem et absolutam, sed simplicem seu conditionatam. Intellexerunt ergo Augustinum posuisse illam discretionem hominum ex sola Dei voluntate, antecedente praescientiam meritorum, atque ita elegisse quosdam ad gloriam per solam efficacem voluntatem salvandi illos, quae est plane electio ad gloriam.
In hac vero eorum contradictione et querela, nunquam Hilarius significat aliquid illos imposuisse Augustino; nec Augustinus in lib. *De Praedestinatione Sanctorum* respondet negando quod ipsi

a los que han de salvarse: darles medios eficaces, tales que por ellos consigan infaliblemente la gloria, como también conceden los autores de la segunda opinión. Y es sentencia expresa de Agustín en *De Bono Perseverantiae*, c. 14, y en todo el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, y en otros infinitos lugares. Luego es señal de que esta elección de los medios procede de una intención absoluta.
Lo cual se indica óptimamente con aquellas palabras de Sab. 4: «Fue arrebatado, para que la malicia no cambiara su entendimiento»; y con lo que Cristo dice de sus ovejas (Jn. 10): «Nadie las arrebatará de mi mano». Que esto se dijo en razón de la predestinación lo declara Agustín en el tract. 48 sobre Juan. Y concuerdan las palabras de Cristo citadas antes (Mt. 24): «Por causa de los elegidos se acortarán aquellos días». Pues indican una providencia especial hacia ellos, como declara óptimamente Bernardo, serm. 68 sobre el Cantar, y serm. 12 sobre el Salmo «Qui habitat», añadiendo aquello de Pablo: «Todo lo soporto por causa de los elegidos», de lo cual concluye que toda la providencia de Dios se ordena de algún modo a la salvación de los elegidos.

41. Interpretación de algunos de este lugar de Romanos. — Mejor exposición de Agustín. — Finalmente, también me lo indican aquellas palabras de Pablo en Rom. 8: «A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien», ciertamente por el especial cuidado de Dios hacia ellos, que nace de que según el propósito fueron llamados santos.
Esto, ciertamente, lo exponen del propósito de los mismos hombres Orígenes, Crisóstomo y Teodoreto en ese lugar, y Cirilo de Jerusalén en la Prefación de las Catequesis. Pero mucho mejor lo expone Agustín, en el lib. 2 *Contra duas epistolas Pelagianorum*, cap. 10, y en otros muchos lugares, refiriéndolo al propósito de Dios por el cual los gobierna de ese modo. Lo cual es manifiesto por las palabras que inmediatamente añade Pablo: «Porque a los que conoció de antemano y predestinó», etc.; y del mismo propósito dice en el cap. 9: «Para que según la elección permaneciera el propósito de Dios, no por las obras, sino por el que

referebant vel supponebant de mente sua, sed veritatem illius sententiae ex Sacra Scriptura confirmando. Unde pro hac etiam parte referri potest Gregorius, lib. 5 in 1 Regum, cap. 4, versus finem, quatenus eumdem locum Pauli de praedestinatis exponit, quam praedestinationem vult primo ac per se esse ad vitam aeternam, indeque habere ut media certa et infallibilia ad talem finem consequendum praestituat.

Rationibus probatur assertio.

40. Prima ratio. — **Intentio finis prior est voluntate mediorum**. — **Electio ad gloriam procedit ex absoluta intentione.** — Prima atque a priori ratio, quam D. Thomas attulit art. 4, quia intentio finis praecedere debet voluntatem circa media, in nobis quidem saltem ordine naturae, in Deo vero ordine rationis, ut satis contra primam opinionem declaravi.

Quod autem talis intentio in hoc negotio sit absoluta et efficax, probatur ulterius. Quia intentio debet esse accommodata electioni mediorum, vel potius modus electionis indicat modum intentionis. Sed Deus hoc observat in electione mediorum circa salvandos, ut det illis media efficacia, ut talia sint et ut per illa infallibiliter gloriam consequantur, ut etiam auctores secundae opinionis concedunt. Estque expressa sententia Augustini, *De Bono Perseverantiae*, c. 14, et toto lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, et aliis infinitis locis. Ergo signum est hanc electionem mediorum procedere ex absoluta intentione.

Quod optime indicatur illis verbis Sap. 4: «Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus»; et quod Christus ait de ovibus suis (Joan. 10): «Nemo rapiet eas de manu mea». Quod dictum esse ratione praedestinationis declarat Augustinus, tract. 48 in Joan. Et consonant supra citata verba Christi (Matth. 24): «Propter electos breviabuntur dies illi». Nam indicant specialem providentiam erga illos, ut declarat optime Bernardus, serm. 68 in Cant., et serm. 12 in Psal. «Qui

llama», etc.; y en 2 Tim. 1: «Nos llamó con vocación santa, no según nuestros méritos, sino según su propósito y gracia». Como también lo explica Agustín, quien habla óptimamente de este propósito en el lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 12, diciendo que de él mana la vocación congrua, la justificación, etc. Lo mismo en el lib. 2 *Contra duas epist. Pelag.*, cap. 9.

42. Segunda razón. — Y de aquí podemos formar la segunda razón: porque es necesario confesar que Dios eligió a algunos antes de la presciencia absoluta de los futuros para la gloria, y no hay razón para exceptuar de esta elección a algunos que se salvan; luego todos los que se salvan fueron así elegidos.

La mayor la prueban suficientemente los ejemplos aducidos contra la segunda sentencia y los que la tercera sentencia aportaba para probar su primera parte. Y por los efectos y el modo de la providencia de Dios respecto a algunos parece evidentísimo. Pues a algunos los previene eficazmente desde la niñez, o incluso antes del uso de la razón natural; y luego los conserva con especial cuidado todo el tiempo de la vida sin pecado grave; a otros, que vivieron mal todo el tiempo de su vida, casi milagrosamente los convierte al final, para que mueran en gracia, cuyo ilustre ejemplo tenemos en el buen ladrón, y hay infinitos casos semejantes. ¿Quién, pues, puede negar que esto proviene de un decreto singular por el cual Dios quiso absolutamente salvar a estos?

43. Por qué erró Catherinus. — La providencia hacia algunos elegidos, aunque nos parezca general, sin embargo, tal como procede de Dios que prevé, es muy especial. — Nadie se salva sin el don de la perseverancia. — Resta probar la menor proposición contra la tercera sentencia, en la cual por eso erró Catherinus: porque ni creyó ni entendió la ciencia condicionada de los futuros actos libres, que Dios tiene antes según la razón que elija. Supuesta aquella, no veo ninguna razón para dudar tampoco en esa parte.

En primer lugar, porque aunque la providencia sobrenatural hacia algunos que se salvan nos parezca general y común, sin embargo, tal como procede de

habitat», adjungens illud Pauli: «Omnia sustineo propter electos», ex quo concludit totam Dei providentiam aliquo modo ordinari ad salutem electorum.

41. Huius loci ad Romanos interpretatio aliquorum. — Melior Augustini expositio. — Denique hoc etiam mihi indicant illa verba Pauli ad Rom. 8: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum», utique ex speciali Dei cura circa illos, quae inde oritur quod secundum propositum vocati sunt sancti.
Quod quidem de proposito ipsorum hominum exponunt Origenes, Chrysostomus et Theodoretus ibi, et Cyrillus Hierosolymitanus in Praefatione Catechesium. Multo vero melius Augustinus, lib. 2 *Contra duas epistolas Pelagianorum*, cap. 10, et alibi saepe, exponit de proposito Dei, quo eos sic gubernat. Quod manifestum est ex verbis quae statim Paulus subjungit: «Nam quos praescivit et praedestinavit», etc.; et de eodem proposito ait cap. 9: «Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante», etc.; et 2 ad Tim. 1: «Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum et gratiam». Ut etiam Augustinus expendit, qui de hoc proposito optime loquitur, lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 12, dicens ex illo manare vocationem congruam, justificationem, etc. Idem, lib. 2 *Contra duas epist. Pelag.*, cap. 9.

42. Secunda ratio. — Atque hinc possumus secundam rationem formare: quia necesse est fateri Deum elegisse aliquos ante praescientiam absolutam futurorum ad gloriam, et nulla est ratio excipiendi ab hac electione aliquos salvandos; ergo omnes qui salvantur ita electi sunt.
Majorem sufficienter probant exempla adducta contra secundam sententiam et quae tertia sententia afferebat ad probandam priorem suam partem. Et ex effectibus et modo providentiae Dei circa aliquos videtur evidentissimum. Nam

Dios bajo aquella presciencia, es muy especial, porque por ella se da a cada uno aquel auxilio que en él ha de ser eficaz hasta la muerte. Luego es señal de que en todos esto proviene del mencionado propósito de la voluntad de Dios. De donde entre los hombres nadie se salva sin el don especial de la perseverancia, como ampliamente enseña Agustín en el lib. *De Bono Perseverantiae*, donde en el cap. 4 lo supone y declara abiertamente, y en el lib. *De Correptione et Gratia*, cc. 12 y 13. Ahora bien, aquel don Dios lo provee por su voluntad sin mérito nuestro. Luego, aunque la providencia de Dios en algunos sea más oculta que en otros, sin embargo la voluntad que elige fue universal para todos los que se salvan.

44. Se prueba esto con el ejemplo de los párvulos que son elegidos sin mérito previsto. — A esto pertenece el argumento de los párvulos, del que con frecuencia se sirve Agustín en *De Gratia et Libero Arbitrio*, caps. 22 y 23, *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 12, y *De Bono Perseverantiae*, cap. 9, y en las Epístolas 105 y 106. Pues vemos que, permaneciendo el mismo mérito de los padres y la misma institución general del bautismo, un párvulo muere inmediatamente, otro, para quien se prepara el bautismo, muere antes de que se le pueda aplicar, y otro es conservado hasta que es bautizado. Esta diversidad ni respecto a Dios puede ser por casualidad o totalmente por accidente; ni en cosa tan alta y perteneciente a la salvación de los hombres puede provenir de la sola providencia general sin una secreta ordenación y elección de los que se salvan. Pues aunque a veces exteriormente no nos aparezca aquella diversa providencia, a veces se demuestra evidentemente, como puede mostrarse con varios ejemplos.

45. Tercera razón. — El número de los elegidos ha de ser futuro por absoluta intención de Dios. — El término suele ser el primer objeto propuesto a la voluntad. — Faltarán las generaciones cuando se complete el número de los elegidos. — De lo cual se puede componer la tercera razón. En el estado de gloria todo el número de los que han de salvarse ha de ser futuro por directa y absoluta intención divina; luego fue

quosdam efficaciter praevenit a pueritia, vel etiam ante naturalis rationis usum; et deinde speciali cura eos conservat toto tempore vitae sine peccato gravi; alios toto tempore vitae male viventes, in fine fere miraculose convertit, ut in gratia moriantur, cujus illustre exemplum habemus in bono latrone et similia sunt infinita. Qui ergo negari potest hoc provenire ex singulari decreto, quo Deus absolute voluit hos salvare?

43. Cur erravit Catherinus. — Providentia erga electos aliquos licet videatur generalis, tamen ut procedit a Deo praesciente specialis est. — Nemo sine perseverantiae dono salvatur. — Superest probanda minor propositio contra tertiam sententiam, in qua propterea erravit Catherinus: quia nec credidit nec intellexit scientiam conditionatam futurorum actuum liberorum, quam Deus habet prius ratione quam eligat. Illa vero supposita, nullam video rationem dubitandi etiam in illa parte.

Primo quidem, quia licet providentia supernaturalis erga aliquos salvandos nobis videatur generalis et communis, tamen ut a Deo procedit sub illa praescientia est valde specialis, quia per eam unicuique datur auxilium illud quod in illo futurum est efficax usque ad mortem. Ergo signum est in omnibus id provenire ex dicto proposito voluntatis Dei. Unde inter homines nullus salvatur sine speciali perseverantiae dono, ut late tradit Augustinus, lib. *De Bono Perseverantiae*, ut in cap. 4 id aperte supponit et declarat, et lib. *De Correptione et Gratia*, cc. 12 et 13. Illud autem donum Deus sua voluntate providet sine merito nostro. Ergo, quamvis providentia Dei in quibusdam sit magis occulta quam in aliis, tamen voluntas eligens universalis fuit ad omnes qui salvantur.

44. Probatur hoc exemplo parvulorum qui sine merito praeviso eliguntur. — Huc spectat argumentum de parvulis, quo saepe utitur Augustinus, *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 22 et 23, *De*

necesario que Dios la tuviera por sí mismo respecto a todos los que habían de ser ciudadanos en aquel reino.

El antecedente lo declara óptimamente Bernardo, serm. 78 sobre el Cantar, porque toda aquella ciudad fue elegida para ser una sola esposa de Cristo, la cual después por la gracia fue preparada tal como fue elegida. Y esto es conforme a la perfección de aquel reino, en el que nada debe haber sino por singular predeterminación divina. Se declara también a posteriori. Pues en todo negocio o gobierno, el resultado final y el gobierno suele ser el primer objeto propuesto a la voluntad e intención de tal gobernador, si actúa prudentemente. Vemos, además, que toda la providencia de Dios tiende a que aquella ciudad se complete en tal número, peso y medida. De donde todos los teólogos dicen que entonces se terminarán las generaciones de las cosas y el gobierno de Dios respecto a ellas, cuando se haya completado el número de los elegidos. Luego es señal de que la intención absoluta de Dios fue puesta, no solo en estas o aquellas personas de aquella ciudad, sino en toda ella, para que se completara con el número íntegro de los salvados.

46. Respuesta de algunos: que la voluntad de dar gracia congrua fue la primera. — Se impugna la respuesta. — Lo cual confirmo finalmente, porque si esta no fue la voluntad primera que Dios tuvo respecto a los elegidos, pregunto: ¿cuál fue entonces? Algunos responden que es la voluntad de dar gracia congrua a estos hombres; y los que en aquellas opiniones piensan mejor, dicen que esta voluntad discierne infaliblemente a los salvados de los no salvados.

Pero contra esto pregunto de nuevo qué entienden por gracia congrua: pues o hablan de la sola gracia congrua para la primera santificación, o también de la congrua para la conservación de la gracia hasta el fin de la vida. La primera voluntad no es suficiente: pues Dios la tuvo respecto a muchos reprobos, que no solo una vez, sino también muchas veces reciben gracias congruas, por las cuales verdaderamente se justifican por algún tiempo y llegan a veces a mucha santidad; pero al final no perseveran. Luego por fuerza de tal voluntad no se puede discernir al predestinado del reprobo.

Praedestinatione Sanctorum, cap. 12, et *De Bono Perseverantiae*, cap. 9, et Epist. 105 et 106. Nam videmus, stante eodem merito parentum et eadem generali institutione baptismi, unum parvulum statim mori, alium, cui paratur baptismus, prius mori quam illi possit applicari, alium conservari donec baptizetur. Haec enim diversitas, nec respectu Dei potest esse a casu aut omnino per accidens; nec in re tam alta et pertinente ad salutem hominum potest esse ex sola generali providentia absque secreta ordinatione et electione eorum qui salvantur. Nam licet interdum nobis exterius illa diversa providentia non appareat, aliquando evidenter demonstratur, ut variis exemplis ostendi possit.

45. Tertia ratio. — Numerus electorum est futurus ex absoluta Dei intentione. — Terminus solet esse primum objectum propositum voluntati. — Deficient generationes, cum completus fuerit electorum numerus. — Ex quibus potest tertia ratio confici. In statu gloriae totus salvandorum numerus futurus est ex directa et absoluta intentione divina; ergo necesse fuit ut hanc haberet Deus ex se circa omnes qui futuri erant cives in illo regno.

Antecedens declarat optime Bernardus, serm. 78 in Cant., quia tota illa civitas electa est ut esset una sponsa Christi, quae postea per gratiam ita praeparata est sicut fuit electa. Estque hoc consentaneum perfectioni illius regni, in quo nihil esse debet nisi ex singulari praefinitione divina. Declaratur etiam a posteriori. Nam in unoquoque negotio vel gubernatione, exitus totius et gubernatio solet esse primum objectum propositum voluntati et intentioni talis gubernatoris, si prudenter se gerat. Videmus autem totam Dei providentiam eo tendere ut civitas illa in tali numero, pondere et mensura compleatur. Unde omnes theologi dicunt tunc rerum generationes esse finiendas et gubernationem Dei erga illas, quando numerus electorum fuerit completus. Ergo signum est

La voluntad posterior, en primer lugar, se separa sin causa de la voluntad de la gloria: porque querer a alguien gracia final es quererle la salvación última y la vida eterna. Y además, la gracia final tampoco se obtiene sin cooperación del libre albedrío; habrá, pues, la misma dificultad en ella que en la gloria. Dificultad que, si cesa en una, también cesará en la otra; y por consiguiente no hay razón para negar la intención de la gloria, siendo ella el fin de los demás medios.

47. No todas las gracias se dan sin disposición nuestra. — Dicen algunos que aquella voluntad fue acerca de todas las gracias prevenientes que Dios previó que serían tan congruas a tal persona que por ellas en el discurso de la vida conseguiría infaliblemente la gloria. Estas gracias prevenientes, como son otorgadas por solo Dios, pueden ser prevenidas por sola su voluntad.

Pero esto, en primer lugar, solo está inventado para evitar la dificultad sin fundamento de autoridad o de razón. Además, como todos aquellos son medios que no se aman por sí mismos, sino por otra cosa, si Dios tuvo tal voluntad, ella muestra suficientemente que tuvo mucho más la voluntad eficaz de dar la gloria. Y además no se evita la dificultad, porque aunque los auxilios prevenientes comiencen por Dios y en cuanto al toque del corazón se hagan en nosotros sin nosotros y sin nuestra libre cooperación, sin embargo no todas estas gracias se nos dan sin alguna disposición o mérito nuestro. Solo en la primera vocación esto es necesario, porque antes de ella no hay en nosotros principio de mérito; pero después de ella ya puede el hombre, con el auxilio divino, responder a la gracia anterior y por esto impetrar de Dios alguna otra cosa, o disponerse o merecer (al menos de congruo) otra inspiración o auxilio. Y aunque Dios muchas veces confiera auxilios más abundantes prevenientes sin mirar la disposición del hombre, incluso después de la primera vocación, sin embargo con más frecuencia no los da sino a los que oran y piden por la gracia anterior, como ahora supongo por la materia de la gracia, y algo diré más abajo al tratar de los efectos.

Luego aquella voluntad de dar todos los auxilios prevenientes necesarios para toda la vida no se manda a

absolutam Dei intentionem positam fuisse, non in his vel illis tantum personis illius civitatis, sed in tota illa, ut complenda ex integro salvandorum numero.

46. Responsio aliquorum: voluntatem dandi gratiam congruam fuisse primam. — Impugnatur responsio. — Quod tandem confirmo, quia si non fuit haec voluntas prima quam Deus habuit erga electos, inquiro: quaenam illa sit? Respondent alii esse voluntatem dandi gratiam congruam his hominibus; et qui in illis opinionibus melius sentiunt, dicunt hanc voluntatem discernere infallibiliter salvandos a non salvandis.

Sed contra hoc, inquiro rursus quid per gratiam congruam intelligant: vel enim loquuntur de sola gratia congrua ad primam sanctificationem, vel de congrua etiam ad conservationem gratiae usque ad finem vitae. Prior voluntas non satis est: nam illam habuit Deus circa multos reprobos, qui non tantum semel, sed etiam saepe gratias congruas accipiunt, quibus vere justificantur pro aliquo tempore et perveniunt interdum ad multam sanctitatem; tandem vero non perseverant. Ergo ex vi talis voluntatis non potest discerni praedestinatus a reprobo.

Posterior autem voluntas imprimis sine causa separatur a voluntate gloriae: quia velle alicui gratiam finalem est velle illi ultimam salutem et vitam aeternam. Et deinde etiam gratia finalis non comparatur sine cooperatione liberi arbitrii; erit ergo eadem difficultas in illa quae est in gloria. Quae difficultas si in una cessat, in altera etiam cessabit; ac proinde non est cur negetur intentio gloriae, cum illa sit finis aliorum mediorum.

47. Non omnes gratiae dantur sine dispositione nostra. — Dicunt aliqui illam voluntatem fuisse de omnibus gratiis praevenientibus quas Deus praevidit fore ita congruas tali personae ut per eas in discursu vitae infallibiliter sit consecutura gloriam. Quae gratiae praevenientes, cum a solo Deo

la ejecución respecto a muchos de sus efectos sino mediante la cooperación del libre albedrío; luego la misma razón vale para ella que para la voluntad de dar la gloria.

Se responde a las razones de duda.

48. El decreto de Dios no es intrínsecamente necesario para que los hombres puedan salvarse. — Se prueba esto a posteriori. — Se prueba a priori. — A la razón de duda puesta al principio hay que responder, en primer lugar, que este propósito o decreto eficaz de Dios de dar la gloria no es por sí mismo e intrínsecamente, y (por así decirlo) físicamente necesario para que los hombres puedan conseguir verdaderamente la vida eterna. Esto lo convence al menos a posteriori la razón allí expuesta, porque de lo contrario los no elegidos de ese modo no podrían salvarse de manera absoluta: ya que tal elección ni se da ni está en su potestad, pues procede del solo arbitrio de Dios, sin mérito o disposición libre del hombre. Y por eso en ella cae especialmente aquello: «No es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia».

A priori, la razón es que aquel decreto de Dios, en cuanto tal, ni por sí mismo da al hombre todos los principios necesarios para obrar bien, como conviene para conseguir la vida eterna; ni tampoco por él, en cuanto tal, se da o se ofrece el concurso necesario para tales actos. Estas cosas son las únicas necesarias para que el hombre pueda realizar tales actos y, consecuentemente, salvarse. El asumido se verá más ampliamente por lo que se dirá más abajo en el cap. 45, y mucho dije sobre ello en el lib. 4 *De Auxiliis*, cap. 16, al final. Ahora se declara brevemente, porque aquellos principios de obrar y el concurso, aunque sean sobrenaturales, se dan o se ofrecen por decretos de la voluntad divina que terminan a tales efectos o dones y a la producción o influjo de ellos como a objetos próximos. La elección para la gloria, en cambio, no termina inmediatamente a tales objetos, como es evidente por sí mismo; y por eso no es necesaria desde este punto de vista. Tampoco se supone por sí misma

tribuantur, per solam eius voluntatem praeveniri possunt.
Sed hoc imprimis solum est excogitatum ad fugiendam difficultatem sine fundamento auctoritatis vel rationis. Deinde, cum omnia illa sint media quae non propter se, sed propter aliud amantur, si Deus habuit talem voluntatem, illa satis ostendit multo magis habuisse voluntatem efficacem dandi gloriam. Et praeterea non vitatur difficultas, quia quamvis auxilia praevenientia incipiant a Deo et quantum ad tactum cordis fiant in nobis sine nobis et sine libera cooperatione nostra, tamen non omnes istae gratiae dantur nobis sine aliqua dispositione vel merito nostro. Solumque in prima vocatione hoc est necessarium, quia ante illam nullum est in nobis principium meriti; tamen post illam jam potest homo, cum divino adjutorio, respondere priori gratiae et per hoc aliquid aliud impetrare a Deo, vel se disponere aut mereri (saltem de congruo) aliam inspirationem vel auxilium. Et quamvis Deus saepe conferat uberiora auxilia praevenientia non spectata dispositione hominis, etiam post primam vocationem, saepius tamen non praebet illa nisi orantibus et petentibus ex priori gratia, ut nunc suppono ex materia de gratia, et infra agendo de effectibus aliquid dicam.
Ergo illa voluntas dandi omnia auxilia praevenientia necessaria ad totam vitam non mandatur executioni quoad plures effectus eius nisi media cooperatione liberi arbitrii; ergo eadem est ratio de illa quae est de voluntate dandi gloriam.

Satisfit rationibus dubitandi.

48. Decretum Dei non est intrinsece necessarium, ut homines salvari possint. — Probatur hoc a posteriori. — Probatur a priori. — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam dicendum imprimis est hoc propositum seu decretum efficax Dei dandi gloriam non esse per se et intrinsece, et (ut ita dicam) physice necessarium, ut homines vere

como razón adecuada y absolutamente necesaria, tanto porque puede bastar un efecto simple o condicional, como porque aquellos objetos tienen en sí mismos de dónde poder ser amados. No es, pues, aquel acto absolutamente necesario por parte de los mismos efectos.

49. El decreto de Dios respecto a los elegidos es muy conveniente a Dios y necesario para la disposición del reino celestial. — No obstante, negamos que este acto sea superfluo o que no sea necesario por ninguna razón: pues por parte del mismo agente o Dios providente es muy conveniente, o incluso necesario, para el modo perfecto de preparar y disponer todas las cosas que pertenecen al reino celestial, como se ha declarado. Así como para caminar, por parte del mismo efecto, no es simplemente necesaria la intención de un fin honesto, pero sí es necesaria por parte del agente que actúa a propósito, para que realice aquel efecto de modo conveniente; así también en los efectos de la divina providencia o predestinación, no es simplemente necesario que procedan de esta o aquella intención de Dios, pero sí puede ser conveniente o necesario por parte del mismo Dios, para un modo conveniente o perfecto de obrar e intentar.

50. Se resuelven los demás argumentos. — Al acto libre de Dios no le es necesaria una mutación física en la criatura, sino que puede bastar una mutación objetiva. — De donde se resuelven fácilmente los demás argumentos que allí se insinúan. Uno es que esta doctrina no está revelada. A lo cual respondemos que ciertamente no está revelada tan expresamente como nosotros la hemos expuesto, y por eso no decimos que sea de fe: sin embargo se colige de las cosas reveladas y se insinúa mucho en la Sagrada Escritura, como se ha expuesto.
Otro argumento era que este acto no se colige de los efectos. Lo cual también negamos, pues del modo de la providencia de Dios respecto a los predestinados puede colegirse este acto con suficiente probabilidad. Otro era que en Dios se da una voluntad ejecutiva, por la cual se entiende glorificar al hombre. Decimos que por esta no se excluye la voluntad anterior a modo de intención,

possint vitam aeternam consequi. Hoc enim a posteriori saltem convincit ratio ibi facta, quia alias non sic electi salvari absolute non possent: quia talis electio nec datur nec est in eorum potestate, cum sit ex solo arbitrio Dei, sine merito vel dispositione libera hominis. Et ideo in illam maxime cadit illud: «Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis».

A priori autem ratio est, quia illud decretum Dei, ut tale est, nec per se ipsum dat homini principia omnia necessaria ad bene operandum, sicut oportet ad vitam aeternam consequendam; nec etiam per illud ut sic datur vel offertur concursus necessarius ad tales actus. Haec autem solum sunt necessaria, ut homo possit tales actus efficere et consequenter salvari. Assumptum patebit latius ex dicendis inferius, cap. 45, et multa de illo dixi lib. 4 *De Auxiliis*, cap. 16, in fine. Nunc breviter declaratur, quia illa principia operandi et concursus, licet supernaturalia sint, dantur vel offeruntur per decreta voluntatis divinae, quae ad tales effectus vel dona et ad productionem seu influxum eorum, ut ad proxima objecta terminantur. Electio autem ad gloriam non terminatur ad talia objecta immediate, ut per se constat; et ideo ex hac parte necessaria non est. Neque etiam per se supponitur tanquam adaequata ratio et omnino necessaria, tum quia potest sufficere effectus simplex seu conditionalis, tum etiam quia illa objecta habent in se unde amari possint. Non est ergo ille actus absolute necessarius ex parte ipsorum effectuum.

49. Decretum Dei erga electos est valde conveniens Deo, et necessarium ad dispositionem regni caelestis. — Nihilominus negamus hunc actum esse superfluum vel nulla ratione necessarium: est enim ex parte ipsius agentis seu providentis Dei valde conveniens, vel etiam necessarius ad perfectum modum praeparandi et disponendi omnia quae pertinent ad caeleste regnum, ut declaratum est. Sicut enim ad ambulandum ex parte ipsius effectus non est simpliciter necessaria

porque estos dos órdenes —el de la intención y el de la ejecución— también en la voluntad divina deben distinguirse según la razón, como declararé más abajo.

Otro finalmente era que este acto parece imposible, porque por él no se produce ninguna mutación en la criatura. Esta objeción se puede hacer de cualquier intención libre de Dios, aunque sea condicionada o un simple afecto. Digo, pues, que no es necesario que por todo acto libre de Dios se haga alguna mutación física en su objeto, especialmente de modo inmediato por tal acto. Pero puede bastar cualquier mutación objetiva: pues esta es suficiente para una nueva relación de razón. Ahora bien, en el caso presente esta es: que en virtud de tal propósito de Dios, el efecto así definido es infaliblemente futuro. Y el mismo Dios, en virtud de tal acto, permanece determinado inmóvilmente a hacer que exista tal efecto. De donde radicalmente (por así decirlo) tal acto produce mutación en la criatura y la ordena eficazmente a su fin: por lo cual ni es imposible ni superfluo, sino que conviene máximamente a la perfección de la divina providencia.

CAPÍTULO IX

DIOS TUVO, NO SOLO RESPECTO A LOS HOMBRES, SINO TAMBIÉN RESPECTO A LOS ÁNGELES SANTOS, UN PROPÓSITO ABSOLUTO DE SALVARLOS ANTES DE TODO OTRO ACTO DE SU VOLUNTAD.

1. Cómo se comportó Dios, según estos autores, respecto a la gracia y la gloria de los ángeles. — Quienes niegan este propósito respecto a los hombres, con mayor razón lo niegan respecto a los ángeles. Algunos, sin embargo, aunque lo admitan en todos o en algunos hombres, lo niegan absolutamente en los ángeles. Esto sostienen Ockham, Gabriel y Catherinus, citados en el capítulo anterior al tratar de la tercera opinión.

Dicen, en efecto, que Dios quiso por sí mismo, de manera general y (por así decirlo) uniforme, la gloria para todos los ángeles con voluntad antecedente, solo

intentio honesti finis, est tamen necessaria ex parte agentis a proposito, ut illum effectum convenienti modo efficiat; ita in effectibus divinae providentiae seu praedestinationis, non est necessarium simpliciter quod ab hac vel illa intentione Dei procedant, esse tamen potest conveniens vel necessarium ex parte ipsius Dei, ad convenientem vel perfectum operandi et intendendi modum.

50. Solvuntur alia argumenta. — Actui libero Dei non est necessaria mutatio physica in creatura, sed satis esse potest mutatio objectiva. — Unde facile solvuntur reliqua argumenta quae ibi insinuantur. Unum est quia haec doctrina non est revelata. Ad quod respondemus non esse quidem ita expresse revelatam, sicut a nobis exposita est, et ideo non dicimus esse de fide: colligitur tamen ex revelatis, multumque in Sacra Scriptura insinuatur, ut expositum est.

Aliud argumentum erat quia hic actus non colligitur ex effectibus. Quod etiam negamus, nam ex modo providentiae Dei erga praedestinatos potest hic actus satis probabiliter colligi. Aliud erat quia in Deo datur voluntas executiva, per quam intelligitur glorificare hominem. Dicimus autem per hanc non excludi priorem voluntatem per modum intentionis, quia isti duo ordines, intentionis et executionis, etiam in divina voluntate sunt ratione distinguendi, ut infra declarabo.

Aliud denique erat videri hunc actum esse impossibilem, quia per illum nulla sit mutatio in creatura. Quae objectio de quacumque intentione Dei libera, etiamsi conditionata sit vel simplex affectus, fieri potest. Dico ergo non oportere ut per omnem actum liberum Dei fiat mutatio aliqua physica in objecto eius, praesertim immediate, per talem actum. Sed satis esse potest mutatio quaelibet objectiva: haec enim ad novam relationem rationis sufficit. Haec autem in praesenti est, quod ex vi talis propositi Dei effectus sic definitus est infallibiliter futurus. Et Deus ipse ex vi talis actus determinatus immobiliter manet ad faciendum ut sit talis effectus. Unde

simple o condicionada, y que con voluntad eficaz les preparó la gracia santificante en algún instante, a saber, en el mismo instante de su creación, no ciertamente igual para todos, sino con cierta proporción que le plugo, según las infinitas razones de su sabiduría. Y que igualmente ofreció a todos auxilios suficientes para perseverar en la gracia recibida y para crecer en ella por sus propios méritos con la misma proporción. Pero que no quiso dar la gloria a ninguno de ellos con voluntad definida hasta que vio la perseverancia de algunos, así como tampoco quiso excluir a ningún ángel de aquel reino de la bienaventuranza hasta que previó la caída y pertinacia de algunos.

2. Fundamento de esta sentencia tomado de Agustín. — Los ángeles pudieron perseverar con la primera gracia sin don especial de perseverancia; los hombres no. — La perseverancia de los ángeles consiste en un solo acto. — Esta diferencia entre hombres y ángeles puede fundarse de algún modo en Agustín, en el lib. *De Correptione et Gratia*, caps. 10, 11 y 12, donde, entre otras cosas, establece la diferencia entre hombres y ángeles: los ángeles, recibida la primera gracia, pudieron perseverar en ella y no pecar nunca por su libre albedrío, sin don especial de perseverancia; los hombres, en cambio, de hecho no se salvan sin don especial de perseverancia.

La razón de esta diferencia es fácil, porque en los ángeles la perseverancia consiste en un solo acto perfectamente deliberado de obediencia o de conversión a Dios; una vez realizado este acto en el segundo instante de su creación, inmediatamente quedan confirmados en el bien e inmóviles, ya sea por la sola condición de su naturaleza, ya sea por una ley de Dios añadida y conforme a tal naturaleza, a saber, que por tal acto se consuma el camino y el mérito de los bienes, y que inmediatamente en el tercer instante reciban el premio de la bienaventuranza. De modo que para perseverar no necesitan ninguna gracia especial, porque para deliberar perfectamente una sola vez, basta la primera gracia con el auxilio común y el concurso debido a la misma gracia.

radicaliter (ut sic dicam) talis actus facit mutationem in creatura, et eam efficaciter ordinat in finem suum: quare nec impossibilis est nec supervacaneus, sed perfectioni divinae providentiae maxime consentaneus.

CAPUT IX.

NON SOLUM CIRCA HOMINES, SED ETIAM CIRCA ANGELOS SANCTOS, HABUISSE DEUM PROPOSITUM ABSOLUTUM SALVANDI ILLOS ANTE OMNEM ALIUM VOLUNTATIS ACTUM.

1. Quomodo Deus iuxta hos auctores se habuerit circa gratiam et gloriam angelorum. — Qui negant hoc propositum erga homines, a fortiori negant illud circa angelos. Nonnulli vero, etiam si in omnibus vel quibusdam hominibus illud admittant, in angelis absolute negant. Quod sentiunt Ochamus, Gabriel et Catherinus, superiori capite citato, pro tertia opinione.
Dicunt enim Deum ex se generaliter et (ut ita dicam) uniformiter omnibus angelis gloriam voluisse voluntate antecedente, simplici tantum seu conditionata, eisque efficaci voluntate praeparasse gratiam sanctificantem pro aliquo instanti, nimirum ipsiusmet creationis eorum, non quidem omnibus aequalem, sed cum certa proportione quae sibi placuit, iuxta infinitas rationes suae sapientiae. Et similiter omnibus obtulisse auxilia sufficientia ad perseverandum in gratia recepta et ad crescendum in illa per propria merita cum eadem proportione. Dare autem gloriam nulli eorum voluisse definita voluntate, donec aliquorum perseverantiam vidit, sicut nec aliquem angelorum voluit ab illo regno beatitudinis excludere, donec aliquorum lapsum et pertinaciam praecognovit.

2. Fundamentum hujus sententiae ex Augustino. — Angelos cum prima gratia absque speciali perseverantiae dono potuisse

En cambio, la perseverancia del hombre es duradera y de mucho tiempo, y requiere muchos actos buenos o la observancia de muchos preceptos; y (lo que es lo principal) el hombre se encuentra entre varias tentaciones y grandísimas dificultades; y por eso necesita una gracia mayor y más especial para perseverar que el ángel. Más aún, añade Agustín que el ángel solo necesita un auxilio con el cual pueda perseverar, o con el cual persevere *si quiere*; mientras que el hombre necesita un auxilio con el cual persevere de modo absoluto y simple: de donde indica que tal es este auxilio del hombre, que no depende de aquella condición *si quiere*, sino que más bien la hace cumplirse infaliblemente.
De esta diferencia, pues, se entiende otra que pretende la citada opinión, a saber, que Dios quiso eficazmente la salvación de los hombres que habían de salvarse por sí mismo y antes de la presciencia absoluta de los futuros, puesto que en virtud de tal voluntad les preparó una perseverancia infalible; en cambio, respecto a los ángeles, incluso santos, no tuvo tal voluntad, porque no les preparó tal perseverancia, sino solo bajo la condición *si querían*; luego solo bajo esa misma condición quiso para ellos la gloria y no de modo absoluto. Pues la calidad de los medios muestra cuál fue la voluntad respecto al fin, como se declaró suficientemente en el capítulo anterior.

3. Los hombres que se habrían de salvar en estado de inocencia habrían sido predestinados del mismo modo que los ángeles según esta sentencia. — En estado de inocencia los hombres habrían podido perseverar sin don especial de perseverancia. — De este fundamento se debe decir consecuentemente que la misma diferencia debe establecerse entre los hombres que se salvarían durante el estado de inocencia y los que se salvan en la naturaleza caída. Pues si el hombre no hubiera pecado, no se habría hecho distinción o elección de los hombres que se salvan por un propósito eficaz de Dios meramente gratuito y antecedente a la presciencia absoluta de los futuros, sino por la libre perseverancia en la gracia recibida, que habría sido común a todos los

hombres y casi natural, es decir, comunicada con la misma naturaleza por la ordinaria propagación.

Pues en cuanto al modo de perseverar, la misma diferencia establece Agustín en el lugar citado entre la naturaleza del hombre caído y la íntegra, que de hecho existió entre los hombres y los ángeles. Porque aunque el camino de los hombres, incluso en estado de inocencia, habría sido más duradero que el angélico, y por eso también la perseverancia habría de consumarse por algún tiempo y por la observancia de varios preceptos (en lo cual habría mayor dificultad que en los ángeles), no obstante en aquel estado no habrían existido las dificultades peculiares de perseverar que se encuentran en el hombre caído y que nacieron de la culpa original y de la pugna entre la carne y el espíritu. Y por eso, si Adán no hubiera pecado, los hombres podrían perseverar de aquel modo por el libre albedrío, tal como perseveraron los santos ángeles, es decir, sin aquel don especial con el que ahora se da infaliblemente la misma perseverancia.

Y por consiguiente en aquel estado no habría existido más aquella preelección de los que se salvan que la que hubo en los ángeles. Y quizá por esta causa sostienen muchos y piensan que es sentencia de Agustín que Dios no tuvo aquel propósito eficaz de salvar a algunos hombres en particular antes de haber previsto la caída del primer hombre, de lo cual hablaré en el capítulo siguiente.

4. Opinión de algunos. — No falta entre los escritores teólogos quien considere probable que a esta sentencia se le deba añadir una limitación, de modo que también en este asunto se establezca una diferencia entre los mismos ángeles santos y bienaventurados. Pues dicen que Dios eligió a algunos ángeles para la bienaventuranza con aquel propósito eficaz, meramente gratuito y que antecede a toda presciencia absoluta de los futuros; y que a todos los demás los ordenó a la gloria solo con voluntad condicionada; sin embargo, no a todos aquellos los condenó, sino que previó que muchos habrían de perseverar, y por eso también quiso beatificarlos eficazmente.

perseverare, homines non posse. — Angeli perseverantia in unico actu consistit. — Discrimen hoc inter homines et angelos fundari aliquo modo potest in Augustino, lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 10, 11 et 12, ubi, inter alia, differentiam constituit inter homines et angelos: angeli, recepta prima gratia, potuerunt in illa perseverare et nunquam peccare per suum liberum arbitrium, absque speciali perseverantiae dono; homines vero de facto non salvantur sine speciali dono perseverantiae.

Cuius discriminis ratio est facilis, quia in angelis perseverantia in solo uno actu perfecte deliberato obedientiae seu conversionis in Deum consistit; illo enim habito in secundo suae creationis instanti, statim in bono confirmantur et immobiles permanent, vel sola conditione naturae suae, vel adiuncta lege Dei tali naturae consentanea, nimirum ut per talem actum via et meritum bonorum consummetur, et statim in tertio instanti praemium beatitudinis accipiant. Ita fit ut ad perseverandum nulla speciali gratia indigeant, quia ad semel deliberandum perfecte prima gratia cum communi auxilio et concursu ipsi gratiae debito sufficit.

At perseverantia hominis diuturna est et multum temporis, et plures actus bonos seu multorum praeceptorum observantiam requirit; et (quod caput est) homo inter varias tentationes maximasque difficultates versatur; et ideo maiori et specialiiori gratia indiget ad perseverandum quam angelus. Imo addit Augustinus angelum solum indigere adjutorio quo perseverare possit, vel quo perseveret, si velit; hominem vero indigere adjutorio quo perseveret absolute et simpliciter: unde indicat tale esse hoc adjutorium hominis, ut non pendeat ab illa conditione *si velit*, sed potius eam faciat infallibiliter impleri.

Ex hac ergo differentia intelligitur alia, quam citata opinio intendit, nimirum Deum voluisse efficaciter salutem hominum salvandorum ex se et ante praescientiam absolutam futurorum, quandoquidem ex vi talis

voluntatis perseverantiam infallibilem eis praeparavit; circa angelos vero etiam sanctos non habuisse talem voluntatem, quia non praeparavit eis talem perseverantiam, sed solum sub ea conditione *si vellent*; ergo sub eadem tantum voluit illis gloriam et non absolute. Nam qualitas mediorum ostendit qualis praefuerit voluntas erga finem, ut in praecedenti capite satis declaratum est.

3. Homines salvandos in statu innocentiae eodem modo praedestinatos esse atque angelos iuxta hanc sententiam. — In statu innocentiae sine speciali perseverantiae dono potuissent homines perseverare. — Ex quo fundamento dicendum est consequenter eandem differentiam constituendam esse inter homines qui salvarentur durante statu innocentiae et eos qui in natura lapsa salvantur. Nam si homo non peccasset, non fieret discretio seu electio salvandorum hominum ex proposito efficaci Dei mere gratuito et antecedente praescientiam absolutam futurorum, sed ex libera perseverantia in gratia recepta, quae omnibus hominibus esset communis et quasi naturalis, id est, cum ipsa natura per ordinariam propagationem communicata.
Nam quod ad perseverandi modum, eandem differentiam constituit Augustinus, citato loco, inter naturam hominis lapsam et integram, quae fuit de facto inter homines et angelos. Quia licet hominum via, etiam in statu innocentiae, futura esset diuturnior quam fuit angelica, et ideo etiam perseverantia per aliquod tempus et per observantiam plurium praeceptorum consummanda esset (in quo esset maior difficultas quam in angelis), nihilominus in illo statu non fuissent peculiares difficultates perseverandi quae in homine lapso inveniuntur, et ex originali culpa et pugna carnis et spiritus ortae sunt. Ac propterea, si Adam non peccasset, possent homines eo modo perseverare per liberum arbitrium, sicut perseverarunt sancti angeli, id est, sine illo speciali dono quo nunc

Razón o conjetura ninguna aducen en su favor quienes así opinan; pero puede parecer alguna: para que no se estime que la naturaleza angélica fue ordenada a la bienaventuranza con menor providencia o eficacia que la humana. O al menos, para que toda la naturaleza angélica no se expusiera al peligro de ruina, como toda la naturaleza humana fue expuesta en el primer hombre, lo cual en los ángeles habría sido un inconveniente mucho más grave: porque no habían de ser redimidos como los hombres, ni la reparación de los caídos era tan conforme a su naturaleza como se encuentra en los hombres.

5. Se rechaza la diferencia de elección entre los ángeles. — Los ángeles, aunque sean desiguales en perfección de naturaleza y gracia, son sin embargo iguales en el modo de obrar. — Pero para comenzar por esta última sentencia, no se debe admitir esta diferencia entre los santos ángeles. Pues por ningún autor antiguo (que yo sepa) ha sido transmitida, ni tiene fundamento en la Escritura o en los Padres, ni yo veo razón o conjetura suficientemente probable en que se apoye.
Porque aunque los ángeles sean desiguales en perfección de naturaleza, y por eso también hayan sido creados desiguales en perfección de gracia en cuanto a su grado, sin embargo en el modo de obrar, de merecer y de perseverar tienen cierta igualdad o uniformidad. Luego por parte de ellos no se puede dar razón de tal diferencia: porque de la sola diversidad en perfección de naturaleza no se puede tomar, como es conocido por sí mismo; de lo contrario todos los así elegidos serían de los serafines, por ejemplo, o si se supone que son de diversos órdenes, serían los supremos de cada orden. Esto, sin embargo, no se puede decir, tanto porque quizá el más perfecto de todos los ángeles no solo no fue así elegido, sino que más bien fue condenado, como porque la elección a la gloria no se hace según la perfección de la naturaleza. Habría debido, pues, tomarse aquella diversidad del modo de obrar, pero en esto no se encuentra ninguna. Y así Agustín, en la doctrina referida sobre el modo de perseverar de los ángeles, habla en general y del mismo modo de todos. Ni por

perseverantia ipsa infallibiliter donatur.
Ac proinde in illo statu non magis esset illa praelectio salvandorum quam fuit in angelis. Et fortasse ob hanc causam tenent multi et putant esse sententiam Augustini, Deum non habuisse illud propositum efficax salvandi aliquos homines in particulari priusquam lapsum primi hominis praeviderit, de quo dicam sequenti capite.

4. Quorundam opinio. — Non deest autem inter scriptores theologos qui censeat probabile huic sententiae esse adhibendam limitationem, ita ut etiam in hoc negotio constituatur discrimen inter ipsos angelos sanctos et beatos. Nam quosdam angelos (inquiunt) elegisse Deum ad beatitudinem proposito illo efficaci, mere gratuito, et antevertente omnem praescientiam absolutam futurorum; reliquos vero omnes sola voluntate conditionata ad gloriam ordinasse; non tamen omnes illos damnatos esse, sed plures perseveraturos fuisse praevidisse, et ideo etiam illos voluisse Deum efficaciter beatificare.
Rationem aut conjecturam nullam pro se afferunt qui sic opinantur; potest autem nonnulla videri: ne existimetur angelica natura minori providentia aut efficacitate ad beatitudinem ordinata quam humana. Vel certe, ne tota natura angelica exponeretur periculo ruinae, sicut tota natura humana in primo homine exposita fuit, quod in angelis fuisset multo gravius incommodum: quia non erant redimendi sicut homines, nec erat reparatio lapsorum ita consentanea naturae illorum sicut in hominibus invenitur.

5. Rejicitur discrimen electionis inter angelos. — Angeli licet inaequales sint in perfectione naturae et gratiae, sunt tamen aequales in modo operandi. — Ut autem ab hac posteriori sententia incipiamus, discrimen hoc inter sanctos angelos admittendum non est. A nullo enim antiquo auctore (quod ego sciam) est traditum, nec in Scriptura aut Patribus fundamentum

parte de Dios se puede asignar razón de aquella diferencia, porque Dios no pudo ordenar a todos del mismo modo al reino de los cielos.

Refugio. — Se responde. — Se diluyen las razones. — Dirás: por su sola voluntad pudo hacer aquella diferencia. Respondo: aunque así sea, sin embargo, si aquella voluntad no nos ha sido revelada, ni se manifiesta por los efectos, ni se muestra por alguna otra razón, no debe afirmarse; porque si se afirma gratuitamente, fácilmente también se desprecia.
Se añade que es mucho más probable que incluso entre los hombres que de hecho se salvan no se encuentre tal diversidad, como dije; y así se excluye la primera conjetura aducida por nosotros en favor de aquella sentencia. La segunda, en cambio, parece suponer que en Dios no hay ciencia condicionada: pues puesta esta, cesa aquel peligro; ya que Dios sabe con certeza qué ángeles habrían de perseverar o no con tales auxilios suficientes. Y además no habría tal peligro por la infinita multitud de ellos y la facilidad de perseverar en el bien que tienen; y por eso no es semejante el caso de la naturaleza humana constituida en un solo individuo.
Por tanto, no debe imaginarse ninguna diferencia en esta parte entre los santos ángeles, sino que debe creerse que Dios tuvo aquel propósito respecto a todos, o respecto a ninguno.

6. Todos los ángeles fueron elegidos por Dios con voluntad eficaz antes de los méritos previstos. — La gracia y la gloria es del mismo modo sobrenatural para los ángeles que para los hombres. — Añado, pues, ulteriormente que no debe admitirse tal diferencia entre ángeles y hombres, sino que debe decirse que todos los santos ángeles que de hecho fueron salvados fueron preelectos por Dios con aquella voluntad buena y eficaz con la que les quiso la eterna bienaventuranza, antes de que decretara darles otros dones de gracia o les proveyera méritos por ciencia absoluta.
Esta es sin duda la sentencia de Santo Tomás. Pues en 1 p., q. 23, art. 4, ad 3, declara que la predestinación divina es común a los ángeles y a los hombres: lo cual también convence la razón del artículo, si es eficaz.

habet, nec ego video rationem aut conjecturam satis probabilem in qua nitatur.

Quia licet angeli sint inaequales in perfectione naturae, et ideo fuerint etiam creati inaequales in perfectione gratiae quoad gradum eius, tamen in modo operandi, merendi et perseverandi habent quamdam aequalitatem seu uniformitatem. Ergo ex parte eorum nulla potest reddi ratio talis discriminis: quia ex sola diversitate in perfectione naturae sumi non potest, ut per se notum est; alias omnes sic electi essent ex seraphinis, verbi gratia, vel si ponantur esse ex diversis ordinibus, essent supremi singulorum ordinum. Hoc autem dici non potest, tum quia fortasse perfectissimus omnium angelorum non solum non fuit sic electus, sed potius est damnatus; tum etiam quia electio ad gloriam non fit secundum perfectionem naturae. Debuisset ergo illa diversitas sumi ex modo operandi, at in hoc nulla invenitur. Et ita Augustinus in doctrina relata de modo perseverandi angelorum generatim et eodem modo de omnibus loquitur. Nec vero ex parte Dei assignari potest ratio illius discriminis, quia non potuit Deus eodem modo omnes ordinare ad regnum caelorum.

Effugium. — Occurritur. — Diluuntur rationes. — Dices: pro sola voluntate sua potuisse illud discrimen efficere. Respondeo: esto ita sit, tamen si nobis revelata non est illa voluntas, nec ex effectibus manifestatur, nec aliqua alia ratione ostenditur, asserenda non est; nam si gratis asseritur, facile etiam contemnitur.

Accedit quod longe probabilius est etiam inter homines qui de facto salvi fiunt non inveniri talem diversitatem, ut dixi; atque ita excluditur prior conjectura pro sententia illa a nobis adducta. Altera vero videtur supponere in Deo non esse scientiam conditionatam: nam hac posita cessat illud periculum; iam enim Deus certo novit qui angeli essent vel non essent perseveraturi cum talibus sufficientibus auxiliis. Et praeterea nullum esset tale

Porque el fin de la vida eterna está también por encima de la virtud de la naturaleza angélica, y a él es destinado especialmente por Dios, y por consiguiente es predestinado cuando es transmitido eficazmente.

Inmediatamente, en el artículo cuarto, prueba de modo absoluto y universal que dicho acto de dilección precede respecto a todos los predestinados: comprende, por tanto, también a los ángeles; pues aquella antecedencia no la prueba por alguna condición peculiar de los hombres, sino por el mismo orden intrínseco de la intención y de la elección. Tanto más cuanto que el mismo Santo Tomás, 1 p., q. 20, art. 4, ad 2, dice: si se comparan la naturaleza humana y la angélica en orden a la gracia y a la gloria, se encuentra igualdad en ellas, pues es la misma la medida del hombre y del ángel, como se dice en Apoc. 21. Ciertamente en cuanto a la moción sobrenatural que necesita para convertirse a Dios como a fin sobrenatural, como prueba Santo Tomás, 1 p., q. 62, art. 2, y mucho más para conseguir aquel fin.

De donde también Agustín, lib. 12 *De Civitate Dei*, cap. 9, dijo que los ángeles que perseveraron en la gracia fueron más ayudados para hacerlo.

7. Los argumentos de Agustín sobre la elección de los hombres proceden también en la elección de los ángeles. — El ángel ni pudo creer ni obrar sino ayudado. — Por lo cual, si se consideran atentamente todos los testimonios de la Sagrada Escritura y todos los motivos con los que Agustín prueba en diversos lugares la elección de la gracia de los hombres que se salvan con efecto, proceden exactamente del mismo modo en los ángeles. Pues aquellos testimonios: «Dios es quien obra todo en todos», y «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia», porque Él es quien obra en nosotros el querer y el obrar según su buena voluntad. Estas cosas (digo) y semejantes son igualmente verdaderas en los ángeles y en los hombres, y sin embargo son de ellas de las que Agustín suele colegir la predestinación por elección de gracia, es decir, gratuita, a la misma gloria. Aquel principio también del que más se sirve en todo el lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, que el principio de la fe y

periculum propter infinitam eorum multitudinem et facilitatem perseverandi in bono quam habent; et ideo non est simile de humana natura in uno solo individuo constituta.

Nullum ergo discrimen in hac parte inter sanctos angelos excogitandum est, sed circa omnes credendum est habuisse Deum illud propositum, vel circa nullum.

6. Omnes angeli electi sunt a Deo voluntate efficaci ante praevisa merita. — Gratia et gloria eodem modo supernaturalis est angelis ac hominibus. — Addo ergo ulterius non esse admittendam talem differentiam inter angelos et homines, sed dicendum esse omnes sanctos angelos qui de facto salvi facti sunt esse praelectos a Deo illa voluntate bona et efficaci qua illis voluit aeternam beatitudinem, priusquam alia gratiae dona illis dare decreverit aut in eis providerit merita per scientiam absolutam.

Haec est sine dubio sententia S. Thomae. Nam 1 p., q. 23, art. 4, ad 3, declarat praedestinationem divinam communem esse angelis cum hominibus: quod et ratio articuli convincit, si efficax est. Quia finis vitae aeternae etiam est supra virtutem naturae angelicae, et ad illum specialiter destinatur a Deo, ac proinde praedestinatur quando efficaciter transmittitur.

Statim vero in articulo quarto probat absolute et in universum dictum actum dilectionis praecedere erga omnes praedestinatos: complectitur ergo etiam angelos; nam illam antecessionem non probat ex aliqua peculiari hominum conditione, sed ex ipso intrinseco ordine intentionis et electionis. Eo vel maxime quod idem D. Thomas, 1 p., q. 20, art. 4, ad 2, ait: si comparetur natura humana et angelica in ordine ad gratiam et gloriam, aequalitatem in eis inveniri, cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur Apoc. 21. Utique quoad supernaturalem motionem qua indiget ut ad Deum ut supernaturalem finem convertatur, ut probat D. Thomas, 1 p., q. 62, art. 2, multoque magis ut finem illum assequatur.

de todas las buenas obras viene de Dios, es también verísimo en los ángeles.

Pues en ellos también es verdadero que ninguno de ellos pudo creer sino enseñado por Dios, ni venir al Hijo sino atraído por el Padre. De donde también aquellas interrogaciones en las que con frecuencia insiste Agustín: ¿Por qué atrae a este y no atrae a aquel? ¿Por qué a este se le persuade de tal modo que se convenza, y no al otro? — pueden hacerse sobre dos ángeles, el bueno y el malo. A ellas, sin embargo, no se atreve a responder Agustín sino recurriendo al secreto misterio de la predestinación y de la voluntaria elección de Dios: luego del mismo modo respondería en los ángeles; pues ninguna razón suficiente de la diferencia puede darse.

8. Los que ponen la predeterminación en la voluntad humana deben ponerla también en la angélica. — Lo cual declaro finalmente de este modo. Porque si alguien opina que para cada acto sobrenatural es necesario un auxilio preveniente de suyo eficaz para predeterminar físicamente la voluntad, es necesario que opine lo mismo tanto de los ángeles como de los hombres, porque la misma razón de aquella necesidad se da en unos y otros. Pues o bien esto proviene de la dependencia de la causa segunda respecto a la primera, y esto vale también para los ángeles; o bien de la indiferencia de la voluntad humana que no puede obrar algo de modo determinado sino es determinada antes por un principio superior, y esta indiferencia se encuentra también en la voluntad angélica; o bien proviene de la sobrenaturalidad de los actos, y esta la tienen también respecto a la voluntad angélica. Por tanto, si tal auxilio eficaz y predeterminante es necesario en los hombres, lo mismo es necesario en los ángeles: luego así como dar este auxilio a estos o aquellos hombres y no a otros depende de la sola voluntad de Dios, así también darlo a estos o aquellos ángeles.

Y en los hombres la colación voluntaria de tal auxilio respecto a los medios necesarios y suficientes para conseguir la bienaventuranza manifiesta la elección gratuita de Dios para la gloria, de la cual procede que quiera dar tales auxilios. Dios, sin embargo, quiso dar

Unde etiam Augustinus, lib. 12 *De Civitate Dei*, cap. 9, dixit angelos qui perseveraverunt in gratia amplius fuisse adjutos ut id facerent.

7. Augustini argumenta de electione hominum procedunt in electione angelorum. — Angelus nec credere nec operari potuit nisi adjutus. — Quocirca, si attente considerentur omnia testimonia Sacrae Scripturae et omnia motiva quibus Augustinus variis in locis probat electionem gratiae hominum qui cum effectu salvantur, prorsus eodem modo procedunt in angelis. Nam illa testimonia: «Deus est qui operatur omnia in omnibus», et «Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis», quia ipse est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Haec (inquam) et similia aeque vera sunt in angelis et hominibus, et tamen haec sunt ex quibus Augustinus colligere solet praedestinationem per electionem gratiae, id est, gratuitam, ad ipsam gloriam. Illud item principium quo maxime utitur toto lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, quod initium fidei et omnium bonorum operum ex Deo est, etiam in angelis est verissimum.
Nam in illis etiam verum habet quod nullus eorum credere potuit nisi doctus a Deo, nec venire ad Filium nisi tractus a Patre. Unde illae etiam interrogationes in quibus saepe haeret Augustinus: Cur hunc trahat et illum non trahat? Cur huic ita suadeatur ut persuadeatur, et non alteri? — de duobus angelis, bono et malo, fieri possunt. Ad eas vero non audet respondere Augustinus nisi recurrendo ad secretum mysterium praedestinationis et voluntariae electionis Dei: ergo eodem modo responderet in angelis; nulla enim ratio sufficiens differentiae reddi potest.

8. Ponentes praedeterminationem in voluntate humana ponere illam debent in angelica. — Quod in hunc tandem modum declaro. Quia si opinetur quis ad singulos actus supernaturales necessarium esse auxilium praeveniens de se efficax ad praedeterminandam physice voluntatem, necesse est ut tam de auxilio semejante a los santos ángeles y no a otros; luego también muestra que los eligió gratis para la gloria, por la cual les da tal auxilio, y no eligió así a los demás ángeles a los que no lo da.

9. La vocación congrua fue necesaria en los ángeles. — De modo semejante podemos argumentar si sostenemos que no es ciertamente necesaria tal determinación por parte de Dios ni un auxilio preveniente eficaz de tal modo, pero que sí es necesaria una vocación congrua que suponga la ciencia condicionada por la que Dios previó qué querría cada voluntad si es llamada de este o de aquel modo. Pues una vocación congrua semejante será necesaria para los ángeles para obrar: y una presciencia condicionada semejante precederá acerca de su futuro consentimiento. Luego así como Dios elige gratis y por su mera voluntad en los hombres tales modos de vocación que previó que habrían de ser congruos, preparándolos para algunos y no para otros, así también en los ángeles: pues es la misma la razón, tanto respecto a aquella presciencia condicionada, porque de toda voluntad, especialmente creada, Dios la tiene (como ahora supongo), como respecto a la voluntad de distribuir las vocaciones, porque ninguna razón de tal distribución puede darse por parte de los ángeles, ya que toda razón debe suponer la vocación congrua y eficaz para aquella razón, sea lo que sea lo que se imagine; como finalmente respecto a la conexión de la vocación congrua con la previa intención de dar la gloria, por la razón aducida antes sobre los hombres: que la elección de los medios es proporcionada a la intención del fin y viceversa. De donde, cuando alguien elige con ciencia cierta y (por así decirlo) con voluntad formal un medio eficaz, en cuanto tal, es señal de que ha intentado eficazmente el fin. Dios, sin embargo, preparando a los santos ángeles tal vocación para el segundo instante de su vida, la eligió y quiso como congrua y eficaz: por la misma razón con que quiso una vocación semejante para los hombres elegidos. Luego en esto es la misma la razón de unos y otros.

angelis quam de hominibus sic opinetur, quia eadem ratio illius necessitatis est in utrisque. Aut enim id provenit ex dependentia causae secundae a prima, et hoc est etiam in angelis; aut ex indifferentia voluntatis humanae quae non potest aliquid determinate operari nisi prius a superiori principio determinetur, et haec indifferentia etiam invenitur in voluntate angelica; aut provenit ex supernaturalitate actuum, et hanc habent etiam respectu voluntatis angelicae. Igitur si tale auxilium efficax ac praedeterminans est necessarium in hominibus, idem est necessarium in angelis: ergo sicut dare hoc auxilium his vel illis hominibus et non aliis pendet ex sola voluntate Dei, ita etiam dare illud his vel illis angelis.

Et in hominibus collatio voluntaria talis auxilii respectu mediorum necessariorum et sufficientium ad beatitudinem consequendam manifestat electionem Dei gratuitam ad gloriam a quo provenit, ut velit dare talia auxilia. Deus autem voluit dare simile auxilium sanctis angelis et non aliis; ergo etiam ostendit illos gratis elegisse ad gloriam, propter quam eis dat tale auxilium, non vero sic elegisse ceteros angelos quibus illud non dat.

9. Vocatio congrua necessaria fuit in angelis. — Simili autem modo argumentari possumus si teneamus non esse quidem necessariam talem determinationem ex Deo nec auxilium praeveniens tali modo efficax, esse vero necessariam vocationem congruam quae supponat scientiam conditionatam, qua Deus praenovit quid voluntas unaquaeque volitura sit si hoc vel illo modo vocetur. Nam similis vocatio congrua erit necessaria angelis ad operandum: similisque praescientia conditionata de illorum futuro consensu praecedet. Ergo sicut Deus gratis et mera voluntate sua eligit in hominibus tales modos vocationis, quam futuram esse congruam praenovit, quibusdam praeparando, aliis vero minime, ita etiam in angelis: est enim eadem ratio, tum quoad praescientiam illam conditionatam, quia de omni

10. Se muestra que es la misma la razón de la elección de los hombres y de los ángeles. — Se añaden además aquí todas las razones aducidas en el capítulo precedente: pues proceden igualmente en los ángeles y en los hombres. En primer lugar, porque el reino celestial es uno solo, compuesto de ángeles y hombres, y por eso todo él, en cuanto se completa con todos sus miembros, fue intentado por singular predeterminación divina: luego tanto respecto a los ángeles como respecto a los hombres, Dios la tuvo por sí mismo. En segundo lugar, porque en un gobernador prudentísimo y sapientísimo arquitecto, el resultado o término de toda la cosa o negocio muestra su voluntad e intención definida: luego tanto en el negocio de los ángeles como en el de los hombres muestra una voluntad semejante de Dios. Finalmente, porque también a los santos ángeles les fue necesario su modo de perseverancia, que no pudieron tener sin un mayor auxilio de Dios, como testifica Agustín en el citado lib. 12 *De Civitate Dei*. Aquel auxilio que fue preparado por Dios fue necesario: luego tal preparación muestra en Dios una elección eficaz, no menos que en los hombres.

11. Los que hubieran permanecido en la justicia original, todos habrían sido elegidos para la gloria por la voluntad eficaz de Dios. — De lo cual se concluye a fortiori que lo mismo debe decirse del estado de los hombres en la justicia original, pues incluso si aquel estado hubiera durado, todos los que en él se habrían de salvar habrían sido preelectos eficazmente para la gloria por predeterminación divina. Pues todas las razones expuestas proceden mucho más de los hombres en aquel estado: y se confirmarán más ampliamente por lo que se dirá en el capítulo undécimo. De donde, si aquel estado hubiera de perseverar, Dios habría elegido a los hombres que se salvarían según la presciencia acomodada a aquel estado. Más aún, la misma perseverancia de tal estado habría procedido de alguna predeterminación divina, la cual, si Dios la hubiera tenido, habría acomodado la vocación y la gracia con la que prevenía a Adán, para que fuera eficaz y congrua según su presciencia condicionada: y al mismo Adán y a todos los demás hombres elegidos les

voluntate, praesertim creata, Deus illam habet, ut nunc suppono; tum quoad voluntatem distribuendi vocationes, quia nulla ratio talis distributionis ex parte angelorum reddi potest, cum omnis ratio debeat supponere vocationem congruam et efficacem ad illam rationem, quidquid illa esse fingatur; tum denique quoad connexionem vocationis congruae cum previa intentione dandi gloriam, propter rationem supra de hominibus adductam: quod electio mediorum est proportionata intentioni finis et e converso. Unde, quando quis ex certa scientia et (ut ita dicam) formali voluntate eligit medium efficax, ut tale est, signum est intendisse efficaciter finem. Deus autem praeparando sanctis angelis talem vocationem pro secundo instanti suae viae, ut congruam et efficacem eam elegit et voluit: eadem ratione qua similem vocationem voluit electis hominibus. Ergo quoad hoc est eadem utrorumque ratio.

10. Eandem esse rationem de electione hominum et angelorum ostenditur. — Accedunt tamen huc rationes omnes adductae in praecedenti capite: nam aeque in angelis ac in hominibus procedunt. Primo, quia regnum caeleste unum est ex angelis et hominibus constans, et ideo totum ut ex suis omnibus membris coalescens intentum est ex singulari praefinitione divina: ergo tam circa angelos quam circa homines Deus ex se illam habuit. Deinde quia in gubernatore prudentissimo et sapientissimo architecto, exitus seu terminus totius rei seu negotii ostendit definitam voluntatem et intentionem eius: ergo tam in negotio angelorum quam hominum similem voluntatem Dei ostendit. Denique quia etiam sanctis angelis suus modus perseverantiae necessarius fuit, quam sine maiori Dei adjutorio habere non potuerunt, ut Augustinus, dict. lib. 12 *De Civitate*, testatur. Quod adjutorium a Deo fuisse praeparatum necessarium fuit: ergo talis praeparatio ostendit in Deo efficacem electionem, non minus quam in hominibus.

habría preparado también un auxilio congruo para perseverar en la gracia hasta el término de la vida, que entonces estaría prefijado según la condición de aquel estado. Pues incluso en aquel estado la perseverancia en la gracia no podría tenerse sin auxilio sobrenatural de Dios, como define el Concilio de Orange, cap. 19, y enseña Agustín en el lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 10. Por tanto, la perseverancia en todo estado, tanto de los hombres como de los ángeles, depende de la sola voluntad divina en cuanto al orden de intención, aunque en la ejecución, en todo estado también de los mismos hombres y ángeles, dependa también de su propio arbitrio, como diremos en lo siguiente.

12. Se responde al argumento tomado de Agustín. — Al argumento puesto al principio y tomado de la doctrina de Agustín, aunque no es fácil declarar qué quiso decir Agustín al establecer aquella diferencia o en qué consistió: sin embargo, de cualquier modo intentamos explicarla en el lib. 3 *De Auxiliis*, cap. 15, num. 416. De lo dicho allí se puede entender que la dificultad de aquel lugar no es propia de esta nuestra sentencia, sino que tiene lugar en toda opinión sobre la gracia eficaz, o sobre la presciencia condicionada de Dios, o sobre el modo de explicar el don de la perseverancia. Pues si se pone la eficacia de la gracia en la predeterminación física, tan necesaria será para los ángeles como para los hombres, como probé tanto en el lugar citado como poco antes. Y lo mismo se mostró con proporción respecto a la vocación congrua. Pues esta congruidad, incluso respecto a los hombres en naturaleza caída, no exige esencialmente un auxilio mayor para cada acto de lo que por sí mismo sea necesario en razón de principio y de influjo o concurso actual para elicitar tal acto. Aunque la corrupción de la naturaleza caída aumente la dificultad de obrar actos sobrenaturales, sin embargo esta dificultad ni siempre interviene en cada acto, ni regularmente es tan grande que quite la potestad de vencerla simplemente con los mismos auxilios con los que se pueden hacer en estado de naturaleza íntegra. Consiste, pues, la congruidad, hablando en sí, en esto: que Dios confiera el auxilio preveniente en aquel tiempo y ocasión en que prevé que

habrá de tener efecto, cooperando simultáneamente el libre albedrío. Pero esta congruidad fue necesaria tanto en los ángeles como en los hombres en naturaleza íntegra, tanto para obrar bien como para perseverar en la gracia. Luego también en esta parte hay en todos ellos la misma razón de elección gratuita a tal vocación congrua, en cuanto tal, y consecuentemente también a la gloria.

13. Razón de algunos por la que se pone la preelección en los hombres y no en los ángeles. — Se impugna. — Solo podría establecerse alguna diferencia según aquella sentencia que no admite ni predeterminación física ni ciencia condicionada: y consecuentemente tampoco vocación congrua conocida de antemano e intentada como tal del modo en que nosotros la hemos explicado. Pues quienes así opinan no tienen ninguna razón para poner en los ángeles o en los hombres en estado de inocencia alguna preelección, ni alguna diferencia entre los que se salvan y los que se condenan por parte de la voluntad antecedente y de la predestinación eficaz de Dios anterior a la presciencia absoluta, sino solo por tal presciencia.

En los hombres caídos, en cambio, pueden admitirla por la especial dificultad y peligro surgido de la naturaleza corrupta. Sin embargo, el fundamento de aquella sentencia no me parece probable, especialmente en la doctrina de Agustín, en la que ahora nos ocupamos e intentamos explicar: y además, por parte de los hombres en naturaleza caída, aquella diferencia no puede subsistir universalmente. Pues ¿por qué también en este estado no se salvarán muchos solo con los auxilios ordinarios de la gracia, cuando muchos (especialmente los párvulos) se salvan solo por un acto de bautismo, y a veces los adultos por un acto de contrición o confesión hecho al final de la vida, que puede tenerse por el auxilio común de la gracia?

Podrá, pues, tal auxilio en muchos hombres caídos ser eficaz y congruo en la realidad misma, incluso si se supone que Dios no preconoce aquella congruidad por ciencia condicionada hasta que vea aquella eficacia por ciencia de visión: y consecuentemente se diga que Dios no intentó antecedentemente aquel auxilio como eficaz,

11. Qui in justitia originali permansissent, omnes electi fuissent ad gloriam ex Dei efficaci voluntate. — Ex quibus a fortiori concluditur idem dicendum esse de statu hominum in justitia originali, nam etiam si ille status durasset, omnes in eo salvandi fuissent praelecti efficaciter ad gloriam ex praefinitione divina. Nam omnes rationes factae multo magis de hominibus in illo statu procedunt: et confirmabuntur amplius ex dicendis, capite undecimo. Unde si status ille perseveraturus fuisset, Deus elegisset homines salvandos secundum praescientiam illi statui accommodatam. Imo et ipsamet perseverantia talis status esset ex aliqua praefinitione divina, quam si Deus habuisset, accommodasset vocationem et gratiam, per quam Adamum praeveniebat, ut esset efficax et congrua secundum suam conditionatam praescientiam: et ipsi Adae ac omnibus aliis hominibus electis praeparasset etiam adjutorium congruum ad perseverandum in gratia usque ad terminum vitae, qui tunc esset praefixus, iuxta conditionem illius status. Nam in illo etiam perseverantia in gratia sine supernaturali Dei adjutorio haberi non posset, ut definit Concilium Arausicanum, cap. 19, et docet Augustinus, lib. *De Correptione et Gratia*, cap. 10. Igitur perseverantia in omni statu, tam hominum quam angelorum, pendet ex sola voluntate divina quoad ordinem intentionis, quamvis in executione in omni etiam statu eorundem hominum et angelorum ab ipsorum etiam arbitrio pendeat, ut in sequentibus dicemus.

12. Respondetur ad argumentum ex Augustino. — Ad argumentum autem positum in principio et sumptum ex doctrina Augustini, quamvis non sit facile declarare quid sibi voluerit Augustinus in illa differentia constituenda, vel in quo posita sit: tamen utcunque illam explicare conati sumus lib. 3 *De Auxiliis*, cap. 15, num. 416. Ex ibi vero dictis intelligi potest difficultatem illius loci non esse propriam huic nostrae sententiae, sed in omni opinione de gratia

efficaci, vel de praescientia Dei conditionata, vel de modo explicandi perseverantiae donum, locum habere. Nam si gratiae efficacitas ponatur in praedeterminatione physica, tam necessaria erit angelis sicut hominibus, ut et dicto loco et paulo antea probavi. Idemque ostensum est cum proportione de vocatione congrua. Nam haec congruitas etiam respectu hominum in natura lapsa non postulat essentialiter maius aliquod auxilium ad unumquemque actum quam per se necessarium sit in ratione principii et actualis influxus seu concursus ad talem actum eliciendum. Licet enim corruptio naturae lapsae augeat difficultatem operandi supernaturales actus, haec tamen difficultas nec in singulis actibus semper intervenit, nec regulariter tanta est ut tollat potestatem simpliciter illam vincendi cum eisdem auxiliis cum quibus in statu integrae naturae fieri possunt. Consistit ergo congruitas, loquendo per se, in hoc quod Deus conferat auxilium praeveniens eo tempore et occasione cum praevidet habiturum effectum, cooperante simul libero arbitrio: at haec congruitas tam in angelis quam in hominibus in natura integra necessaria fuit, tum ad bene operandum, tum etiam ad perseverandum in gratia. Ergo etiam in hac parte est in his omnibus eadem ratio gratuita electionis ad talem vocationem congruam, quatenus talis est, et consequenter etiam ad gloriam.

13. Ratio aliquorum, cur praelectio ponatur in hominibus non in angelis. — Impugnatur. — Solum posset discrimen aliquod constitui iuxta illam sententiam quae nec praedeterminationem physicam nec conditionatam scientiam admittit: et consequenter nec vocationem congruam praecognitam et intentam ut talem eo modo quo a nobis explicata est. Nam qui sic opinantur, nullam habent rationem ponendi in angelis vel hominibus in statu innocentiae praelectionem aliquam, nec differentiam aliquam inter salvandos et damnandos ex parte voluntatis antecedentis et

sino que solo lo acepta consecuentemente después de haber visto que habría de ser tal. Luego de aquel modo podrían salvarse muchos hombres caídos, aunque no fueran preelectos. Por tanto, desde esta parte no puede sostenerse aquella diferencia según aquella sentencia. Y por otra parte, aquel modo de preelección sin cierta y definida presciencia de medios infalibles tiene imperfecciones que recordé más arriba en el capítulo séptimo, porque según aquella sentencia conviene que Dios tienda a lo incierto y como tentando aplique medios hasta que algo suceda, lo cual es indigno de Dios, como decía. Por tanto, de ningún modo puede asignarse razón de diferencia, en cuanto a esta parte, entre ángeles y hombres, o entre hombres en diversos estados de naturaleza caída o íntegra.

14. Se aclara el pensamiento de Agustín, y se asigna la diferencia respecto a la perseverancia entre hombres y ángeles. — Dirás: ¿qué hay entonces respecto a Agustín, o cuál es la diferencia intentada por él? Respondo: en cuanto al negocio de la predestinación o elección no veo ninguna; ni tampoco en cuanto al modo de dar a unos y otros la gracia eficaz preveniente, ya sea para la conversión perfecta a Dios, ya sea para la perseverancia acomodada a cada persona o estado, y esto solo es necesario para que en la preelección a la gloria no deba establecerse diferencia entre ellos.

En el mismo don de la perseverancia, en cambio, parece que Agustín establece una diferencia, la cual puede entenderse de dos maneras. Una es que de hecho a ningún hombre se le dio auxilio para perseverar en estado de inocencia, sino solo para poder perseverar: en cambio, en el estado de naturaleza caída se da a muchos hombres. Pero esta diferencia no puede aplicarse a los ángeles, pues a muchos también de los ángeles se les dio auxilio para perseverar en acto, y no a todos. Otra diferencia, pues, es que el mismo auxilio para perseverar en acto se da por mayores auxilios a los hombres caídos que el que se dio a los ángeles o se daría a los hombres en estado de inocencia. De esta diferencia, si es universalmente verdadera, hablaremos más abajo al tratar del don de la perseverancia: ahora no es necesaria para la presente cuestión.

praedestinationis efficacis Dei ante praescientiam absolutam, sed ex sola tali praescientia.

In hominibus vero lapsis possunt illam admittere propter specialem difficultatem et periculum ortum ex naturae corruptione. Verumtamen et fundamentum illius sententiae mihi probabile non est, praesertim in doctrina Augustini, in qua nunc versamur et explicare intendimus: et praeterea ex parte hominum in natura lapsa non potest differentia illa universaliter subsistere. Cur enim etiam in hoc statu non salvabuntur multi cum solis auxiliis ordinariis gratiae: cum multi (praesertim parvuli) per solum unum actum baptismi salventur, et interdum adulti per unum actum contritionis vel confessionis in fine vitae factum, qui per commune auxilium gratiae haberi potest?

Poterit ergo tale auxilium in multis hominibus lapsis esse efficax et congruum in re ipsa, etiam si supponatur Deus non praecognoscere illam congruitatem per scientiam conditionatam, donec illam efficientiam videat per scientiam visionis: et consequenter dicatur non intendisse Deum antecedenter illud auxilium ut efficax est, sed tantum consequenter acceptare illud postquam vidit tale esse futurum. Ergo illo modo possent salvari multi homines lapsi, etiamsi praelecti non essent. Ergo ex hac parte non potest differentia illa sustineri iuxta illam sententiam. Et aliunde habet ille modus praelectionis sine certa ac definita praescientia mediorum infallibilium imperfectiones quas supra capite septimo commemoravi, quia oportet iuxta illam sententiam Deum in incertum tendere et quasi tentando media applicare donec aliquid succedat, quod est Deo indignum, ut dicebam. Igitur nullo modo potest differentiae ratio, quoad hanc partem inter angelos et homines, vel inter homines in diversis statibus naturae lapsae vel integrae, assignari.

14. Mens Augustini aperitur, et differentia quoad perseverantiam inter homines et angelos assignatur. — Dices: quid ergo ad

CAPÍTULO X

EL DECRETO GRATUITO QUE DIOS TUVO ACERCA DE LA ETERNA FELICIDAD DE MUCHOS ÁNGELES Y HOMBRES FUE DEFINIDO EN CUANTO A LAS PERSONAS, Y GRADOS DE GRACIA Y DE GLORIA.

1. Primera opinión. — La opinión de algunos fue que, aunque Dios con voluntad antecedente, por la cual por sí mismo quiso salvar a los hombres y a los ángeles, definió absolutamente que algunos se salvarían infaliblemente, y quizá también prescribió un número cierto y definido de salvados, de modo que no pudiera ser menor, sin embargo no designó en aquel signo a las personas en particular; y por consiguiente aquella voluntad por su propia fuerza no estuvo determinada a estas personas hasta que por la ciencia fue prevista su libre cooperación con la gracia antecedente. Así lo refiere Santo Tomás, 1 p., q. 23, art. 7.

2. Se rechaza la opinión precedente. — Esta opinión, sin embargo, no puede probarse de ningún modo, y por eso con razón ha sido anticuada y rechazada por todos. En primer lugar, porque Dios en su providencia, y especialmente en sus efectos principales, no predefine de modo confuso y general lo que ha de hacerse, sino de modo enteramente distinto y perfecto. En segundo lugar, porque de lo contrario de ningún hombre o ángel en particular sería verdadero lo que dice Pablo: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia». Ni se podría decir a alguien aquello: «¿Quién te distingue?», porque Dios por fuerza de su voluntad absolutamente no distinguiría a nadie, ni siquiera en el orden de la elección y predestinación, y así esta misericordia no dependería de su sola voluntad: sino que siempre el uso del arbitrio habría de unirse y suponerse como previsto.

Augustinum, vel quae est differentia ab illo intenta? Respondeo, quoad negotium praedestinationis vel electionis nullam video: nec etiam quoad modum dandi utrisque gratiam efficacem praevenientem, sive ad conversionem perfectam in Deum, sive ad perseverantiam unicuique personae vel statui accommodatam, atque hoc solum necessarium est, ut in praelectione ad gloriam non sit inter illos differentia constituenda.

In ipso vero dono perseverantiae videtur ab Augustino differentia constitui, quae duplex intelligi potest. Una est, quod de facto nulli hominum datum est auxilium ad perseverandum in statu innocentiae, sed tantum ad posse perseverare: in statu vero naturae lapsae datur multis hominibus. Hoc autem discrimen non potest ad angelos applicari, nam multis etiam angelorum datum est auxilium ad actu perseverandum, non vero omnibus. Alia ergo differentia est, quod ipsummet auxilium ad actu perseverandum per maiora datur auxilia hominibus lapsis quam datum est angelis vel daretur hominibus in statu innocentiae. De qua differentia an universaliter vera sit, dicemus inferius tractando de dono perseverantiae: nunc necessaria ad praesentem quaestionem non est.

CAPUT X.

DECRETUM GRATUITUM, QUOD DEUS HABUIT DE AETERNA FELICITATE PLURIUM ANGELORUM ET HOMINUM, FUISSE DEFINITUM QUOAD PERSONAS, ET GRADUS GRATIAE, ET GLORIAE.

1. Prima opinio. — Aliquorum opinio fuit, quamvis Deus antecedenti voluntate, qua ex se voluit homines et angelos salvare, absolute definierit ut aliqui infallibiliter salvarentur, et fortasse etiam certum ac definitum numerum salvandorum praescripserit, ita ut minor esse non posset, non tamen in eo signo personas in particulari

Finalmente, si se considera atentamente lo aducido en los caps. 8 y 9, todo procede de la elección de personas en individuo, de las cuales es propia la elección y dilección. Si se consideran también las cosas dichas sobre la presciencia condicionada, constará que versa acerca de las personas y de sus obras en particular: y por consiguiente el decreto de la voluntad que la supone fue definido del mismo modo. Y de este principio se resuelve fácilmente el fundamento de aquella sentencia, como también se tocó en lo anterior, y más ampliamente en el lib. 3 *De Auxiliis*, y también se entenderá por el siguiente punto.

3. Segunda opinión. — Puesta la presciencia condicionada se salva la libertad con la predestinación. — Otros, pues, dijeron que ciertamente aquel decreto fue definido a personas ciertas e individuales, a las cuales Dios determinó salvar y conducir a la bienaventuranza: pero que no por él, como tal, definió Dios para cada una de aquellas personas un término cierto o grado de gracia o de gloria al que cada una haya de llegar, sino que esto después de la presciencia fue como aprobado por una voluntad como de complacencia. Lo cual también parece inventado por temor de quitar la libertad si todo se predefiniera en particular. Pero los que así opinan temieron donde no había temor, y parece que no conocieron la presciencia condicionada certísima e infalible de todos los efectos libres en particular, puesta la cual no hay ninguna dificultad en componer la libertad acerca de todos los medios con el fin predefinido en particular, en cuanto al grado cierto y perfección intensiva, e incluso en cuanto a todas las circunstancias.

4. Conclusión. — Debe decirse, pues, que Dios con aquel decreto gratuito y absoluto no solo quiso indefinidamente la gloria para sus elegidos, sino que también la preparó para cada uno en grado cierto y definido, predeterminando con el mismo acto y modo aquella variedad de mansiones que Cristo dijo que hay

designasse; ac proinde voluntatem illam ex vi sua non fuisse determinatam ad has personas, donec per scientiam praevisa est earum libera cooperatio cum antecedente gratia. Ita refert D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 7.

2. Rejicitur praecedens opinio. — Haec vero opinio probari nullo modo potest, ideoque merito est antiquata et ab omnibus rejecta. Primo quidem, quia Deus in sua providentia, et praesertim in primariis effectibus eius, non praefinit confuse et generatim quod faciendum est, sed omnino distincte et perfecte. Deinde, quia alias de nullo homine vel angelo in particulari esset verum quod Paulus ait: «Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis». Nec posset alicui dici illud: «Quis te discernit?», quia Deus ex vi suae voluntatis absolute neminem discerneret, etiam in ordine electionis et praedestinationis, et ita non ex sola voluntate eius haec misericordia dependisset: sed semper usus arbitrii esset conjungendus et ut praevisus supponendus.
Denique si attente expendatur, quae cap. 8 et 9 adducta sunt, omnia procedunt de electione personarum in individuo, quarum est propria electio et dilectio. Si considerentur etiam dicta de conditionata praescientia, constabit circa personas et earum opera in particulari versari: ac proinde voluntatis decretum quod illam supponit, eodem modo fuisse definitum. Et ex hoc principio facile solvitur fundamentum illius sententiae, ut in superioribus etiam tactum est, et latius in lib. 3 *De Auxiliis*, et ex sequenti puncto etiam intelligetur.

3. Secunda opinio. — Posita praescientia conditionata salvatur libertas cum praedestinatione. — Alii ergo dixerunt decretum quidem illud fuisse ad certas et individuas personas definitum, quas Deus salvare statuit et ad beatitudinem perducere: non tamen per illud, ut sic, definisse Deum unicuique illarum personarum certum

en el reino de su Padre. Esto significó Agustín exponiendo estas palabras de Cristo, tract. 68 in Joan., donde pregunta cómo dijo Cristo Señor: «En la casa de mi Padre hay muchas mansiones»; y añadió: «Voy a prepararos lugar». Y responde que las mansiones ya existen en la predestinación y elección, y que se preparan por la gobernación. Así también Bernardo, serm. 23 in Cant.: «No a todos, dice, se da gozar en un solo lugar de la gracia y de la secreta presencia del Esposo, sino como a cada uno le fue preparado por el Padre; pues no nosotros lo elegimos a Él, sino que Él nos eligió a nosotros y nos puso, y donde cada uno esté, allí estará». Lo mismo afirmó San Buenaventura, tom. 2, opuscul., tractat. de septem itineribus aeternitatis, distinct. 4, sect. 2.

5. Se prueba la conclusión. — Este modo de elección no repugna a la libertad. — La razón de esta aserción es la misma que la de las anteriores, pues este modo de elección e intención no repugna a la libertad ni a la gracia o a la justicia, y es conforme a la divina perfección y providencia; luego.
La mayor, en cuanto a la primera parte sobre la libertad, es evidente por la misma razón, porque Dios por esta intención no cambia la voluntad humana impidiendo su modo de obrar, sino que más bien acomoda medios que la muevan suavemente e infaliblemente. Asimismo, o Dios determina físicamente la voluntad, salva la libertad, y así por aquel medio podrá ejecutar aquella intención definida, salva también la libertad; o mueve eficazmente por gracia congrua, supuesta la presciencia condicionada, y así también por esa misma vocación congrua conseguirá infaliblemente el mismo grado de gloria, por muy definido que sea en particular. O si ni la predeterminación física ni la presciencia condicionada agradan, habrá que negar la preelección a la gloria, no solo a un grado definido, sino de cualquier modo. O si se dice que basta la presciencia confusa de los medios, porque si este medio no sucede, se aplicará otro; lo mismo podrá decirse en ambos modos de elección, aunque en realidad ninguno satisfaga. Por tanto, en ningún modo de hablar hay una razón probable de temor de lesionar la libertad por la elección a un grado

terminum seu gradum gratiae vel gloriae, ad quam singulae sint perventurae, sed hoc post praescientiam fuisse quasi approbatum per voluntatem quamdam veluti complacentiae. Quod etiam inventum videtur ex timore tollendi libertatem, si omnia in particulari praefinirentur. Sed sic opinantes timuerunt ubi non erat timor, videnturque non agnovisse praescientiam conditionatam certissimam et infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, qua posita nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine praefinito in particulari, quoad certum gradum et perfectionem intensivam, imo et quoad omnes circumstantias.

4. Conclusio. — Dicendum ergo est Deum illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito praeparasse, eodem actu et modo praedeterminando illam varietatem mansionum quam Christus dixit esse in regno Patris sui. Hoc significavit Augustinus exponens haec verba Christi, tract. 68 in Joan., ubi inquirit quomodo dixerit Christus Dominus: «In domo Patris mei mansiones multae sunt»; et subdiderit: «Vado parare vobis locum». Et respondet mansiones iam esse in praedestinatione et electione, parari autem gubernatione. Sic etiam Bernardus, serm. 23 in Cant.: «Non omnibus, inquit, uno in loco frui datur gratia et secreta sponsi praesentia, sed ut cuique paratum est a Patre; non enim nos ipsum elegimus, sed ipse elegit nos et posuit nos, et ubi unusquisque fuerit, ibi erit». Idem asseruit D. Bonaventura, tom. 2, opuscul., tractat. de septem itineribus aeternitatis, distinct. 4, sect. 2.

5. Probatur conclusio. — Huic modus electionis non repugnat libertati. — Ratio hujus assertionis est eadem quae praecedentium, nam hic modus electionis et intentionis non repugnat libertati nec gratiae aut iustitiae, et est consentaneus divinae perfectioni et providentiae, ergo.

definido de gloria, más que por la elección a la gloria de modo indefinido.

6. Ni repugna a la divina gracia o justicia. — En cuanto a la otra parte sobre la gracia, respecto a los elegidos la cosa es manifiesta: pues a ellos se les hace el máximo beneficio. Respecto a los no elegidos, constará más abajo que no se les niega por eso la gracia suficiente; luego desde ninguno de los dos capítulos repugna esta elección con la divina gracia. Tampoco con la justicia, porque Dios es libre y supremo Señor, y al conferir a uno este beneficio no niega a otro lo debido, luego no hay ninguna injusticia.
Más aún, que pertenece a la perfección de la divina providencia es evidente, primero, porque Dios en sus actos no procede de modo confuso, sino distinto y en particular, pues lo otro parece provenir siempre de un conocimiento imperfecto. Segundo, porque Dios no intenta este bien de los elegidos solo como bien privado de esta o aquella persona, sino como bien común de este reino celestial, y por eso por sí mismo intenta sus diversos grados y sedes: luego todo aquello cae bajo la intención adecuada de Dios. Tercero, la misma variedad de efectos y medios nos muestra que tal fue la intención de Dios. Cuarto, porque, como dije, la misma razón vale para algunos y para todos los elegidos. ¿Quién negará que la Beatísima Virgen fue preelecta al colmo de gloria que tiene? Y lo mismo es a su modo de los apóstoles y otros santos principales. Lo mismo, pues, debe decirse de todos.

7. Esta predeterminación es también del grado de gloria accidental que no supone pecado. — Solo advierto que esto se entiende principalmente de los grados de la bienaventuranza en cuanto a su esencia. Y puede extenderse también a los premios accidentales que no suponen necesariamente pecado. Pero si hay en la gloria algún don accidental que supone necesariamente pecado, aquel no pudo caer bajo esta primera intención, porque necesariamente debe suponerse la permisión y previsión de tal pecado, como declararé más ampliamente más abajo.

Maior, quoad primam partem de libertate patet eadem ratione, quia Deus per hanc intentionem non mutat voluntatem humanam impediendo modum operandi eius, sed potius accommodat media quae suaviter illam moveant et infallibiliter. Item, vel Deus determinat physice voluntatem, salva libertate, et sic per illud medium poterit illam definitam intentionem exequi, salva etiam libertate; vel movet efficaciter per gratiam congruam, supposita conditionata praescientia, et sic etiam per eandem congruam vocationem infallibiliter consequetur eundem gradum gloriae, quantumvis in particulari definitum. Vel si nec physica praedeterminatio nec praescientia conditionata placet, neganda erit praelectio ad gloriam, non solum ad definitum gradum, sed quocumque modo. Vel si dicatur praescientiam confusam mediorum satis esse, quia si hoc medium non succedat, aliud applicabitur; idem dici poterit in utroque modo electionis, quamvis revera in neutro satisfaciat. Ergo in nullo dicendi modo subest probabilis ratio timoris laedendi libertatem per electionem ad definitum gradum gloriae, magis quam per electionem ad gloriam indefinite.

6. Nec repugnat divinae gratiae aut iustitiae. — Quod ad alteram vero partem de gratia, respectu electorum res manifesta est: nam illis fit maximum beneficium. Respectu vero non electorum constabit inferius eis non propterea denegari sufficientem gratiam; ergo ex neutro capite repugnat haec electio cum divina gratia. Neque etiam cum iustitia, quia Deus est liber et supremus Dominus, et conferendo huic beneficium non negat alteri debitum, ergo nulla est iniustitia.

Quin etiam pertinere ad perfectionem divinae providentiae patet primo, quia Deus in suis actibus non procedit confuse, sed distincte et in particulari, nam id aliud videtur semper provenire ex imperfecta cognitione. Secundo, quia Deus non intendit hoc bonum

Objeción. — **Solución.** — Puede alguien objetar que se sigue que el hombre llega a veces en esta vida a un estado de gracia en el que ya no puede crecer, a saber, si alcanza el grado definido. Más aún, se seguiría que está de parte de Dios que el hombre no se haga más santo de lo que de hecho es, porque por mucho que el hombre se esfuerce, nunca podrá exceder el grado que le ha sido prefijado.

Pero estas dificultades son fáciles para quien considera que aquella voluntad de Dios no se cumple sino por su sabia providencia, por la cual dispone de tal modo las acciones y el progreso de la vida de cada uno, que la vida termina cuando se cumple su medida. Y por eso, a la primera inferencia se debe negar absolutamente la consecuencia, porque mientras el hombre vive en esta vida, puede crecer en gracia y la predestinación no lo impide, sino que más bien lo ayuda: que la vida termine al mismo tiempo que el término de la predestinación, esto no repugna con aquel principio.

Y del mismo modo se debe responder a la otra parte: que en la ejecución siempre están preparados para el hombre auxilios con los cuales pueda obrar y crecer cuanto quiera, e incluso rara vez alguno responde adecuadamente a las vocaciones de Dios; y no obstante estas vocaciones y auxilios no se dan igualmente a todos, sino según la medida de la voluntad divina y disposición de cada uno en cuanto a muchos de ellos, aunque no en cuanto a todos, como declararemos más ampliamente más abajo.

CAPÍTULO XI

SI ESTE DECRETO DE DAR LA GLORIA A LOS PREDESTINADOS FUE SU ELECCIÓN O DILECCIÓN, Y CÓMO DIFEREN.

1. Es cierto que este decreto es dilección. — Esta disputa pertenece casi a explicar varias locuciones y sentencias de los autores; sin embargo, en materia tan grave no debe omitirse esto, para que la ambigüedad de las palabras no produzca confusión o cree peligro de error. Los Doctores Escolásticos, pues, tienen por cierto

electorum solum tanquam privatum huius vel illius personae, sed tanquam commune bonum huius regni caelestis, et ideo per se intendit varios gradus et sedes eius: ergo totum illud cadit sub adaequatam intentionem Dei. Tertio, ipsa varietas effectuum et mediorum ostendit nobis huiusmodi fuisse Dei intentionem. Quarto, quia, ut dixi, eadem est ratio de quibusdam et de omnibus electis. Quis autem neget Beatissimam Virginem fuisse praelectam ad cumulum gloriae quem habet? Idemque est suo modo de apostolis et aliis sanctis praecipuis. Idem ergo est de omnibus dicendum.

7. Haec praedefinitio est etiam de gradu gloriae accidentali non supponente peccatum. — Solum adverto hoc praecipue intelligi de gradibus beatitudinis quoad essentiam eius. Et potest etiam extendi ad accidentalia praemia quae peccatum non supponunt necessario. Si autem est in gloria aliquod accidentale donum quod necessario supponit peccatum, illud non potuit cadere sub hanc primam intentionem, quia necessario debet supponi permissio et provisio talis peccati, ut infra latius declarabo.

Objectio. — **Solutio.** — Potest vero quis objicere quia sequitur pervenire hominem aliquando in hac vita ad eum statum gratiae in quo iam non possit crescere, nimirum si ad definitum gradum attingat. Imo etiam sequi per Deum stare quominus homo sanctior fiat quam sit de facto, quia quantumvis homo conetur, nunquam poterit excedere gradum sibi praefinitum.

Sed haec facilia sunt consideranti voluntatem illam Dei non impleri nisi per sapientem providentiam eius, per quam ita disponit uniuscuiusque actiones et vitae progressum, ut tunc vita finiatur quando impletur mensura eius. Et ideo ad primam illationem absolute est neganda sequela, quia quamdiu homo in hac vita vivit, potest crescere in gratia et praedestinatio non impedit hoc, imo iuvat: quod autem vita finiatur simul cum

que aquel decreto es dilección de Dios y muy grande, como consta por Santo Tomás, art. 4, q. 23, y por todos los que escriben allí, y en 1, dist. 40 y 41. Ni nadie puede dudar en esto, porque amar a alguien es quererle un bien; pero por este decreto Dios quiere al predestinado el máximo bien, a saber, la gloria eterna: luego lo ama; luego aquel acto es verdadera dilección.

2. Razones de duda. — Más aún, dudan los teólogos si esta dilección del predestinado es mayor que aquella con la que Dios ama al réprobo en el tiempo en que es justo, como se ve en Santo Tomás, 1 p., q. 20, art. 4, ad 5, y en Alejandro de Hales, 1 p., q. 32, Memb. 2. Y en suma responden que simple y absolutamente se ama más al predestinado en razón de esta voluntad o decreto gratuito de dar la gloria, porque simple y absolutamente Dios le quiere un bien mayor, a saber, la vida eterna; sin embargo, según quid o para aquel tiempo en que el réprobo es justo y el predestinado está en pecado, se ama más al réprobo, porque entonces está acepto para la gloria a la que, según la justicia presente de aquel tiempo, no está acepto el predestinado pecador.

3. Pero en contra, pues por este acto de dilección es amado el predestinado incluso para aquel tiempo en que no es justo, luego ya para aquel tiempo es más amado simple y absolutamente. Es evidente la consecuencia, porque aquella dilección en sí es simple y absolutamente mayor, luego para todo tiempo por el que denomina al hombre amado, también lo denomina más amado. Se responde según la mente de Santo Tomás arriba que el amor de Dios es causa de la bondad de la cosa amada, y por eso para cualquier tiempo ama más Dios a aquella persona a la que para el mismo tiempo confiere un bien mayor. Pero en aquel tiempo en que el predestinado no es justo y el réprobo es justo, Dios confiere un bien mayor al réprobo que al predestinado, porque confiere al presciito la gracia que no confiere al predestinado, y por eso para aquel tiempo simple y absolutamente ama más al presciito, a quien entonces hace mejor.

termino praedestinationis, hoc non repugnat cum illo principio.

Et eodem modo respondendum est ad alteram partem: in executione semper esse parata homini auxilia quibus possit operari et crescere quantum voluerit, imo raro aliquem adaequate respondere vocationibus Dei; et nihilominus has vocationes et auxilia non aequaliter omnibus dari, sed iuxta mensuram divinae voluntatis et dispositionis uniuscuiusque quoad plura eorum, licet non quoad omnia, ut infra latius declarabimus.

CAPUT XI.

AN HOC DECRETUM DANDI GLORIAM PRAEDESTINATIS FUERIT EORUM ELECTIO VEL DILECTIO, ET QUOMODO HAEC DIFFERANT.

1. Certum est hoc decretum esse dilectionem. — Disputatio haec fere pertinet ad explicandas varias locutiones et sententias auctorum, tamen in materia tam gravi neque hoc praetermittendum est, ne ambiguitas verborum vel confusionem pariat vel periculum errandi creet. Scholastici ergo Doctores pro certo habent decretum illud esse dilectionem Dei et valde magnam, ut constat ex D. Thoma dict. art. 4, q. 23, et omnibus ibi scribentibus, et in 1, dist. 40 et 41. Neque in eo dubitare quispiam potest, quia diligere aliquem est velle illi bonum; sed per hoc decretum vult Deus praedestinato maximum bonum, nempe gloriam aeternam: ergo illum diligit; est ergo actus ille vera dilectio.

2. Rationes dubitandi. — Quin potius dubitant theologi an haec dilectio praedestinati sit maior quam illa qua Deus diligit reprobum eo tempore quo iustus est, ut videre est apud D. Thomam, 1 p., q. 20, art. 4, ad 5, et Alensem, 1 p., q. 32, Memb. 2. Et in summa respondent simpliciter et absolute plus amari praedestinatum ratione huius voluntatis seu decreti gratuiti dandi gloriam, quia simpliciter Deus vult

4. Pero aún insisto. Pues o de aquí se sigue que Dios para aquel tiempo no ama al predestinado, o la dificultad no se resuelve. Es evidente, porque si para aquel tiempo lo ama, luego también para aquel tiempo lo ama más. Se prueba la consecuencia, porque por amor mayor para el mismo tiempo ama. Asimismo porque en aquel mismo tiempo ama a un bien mayor. Que si esto no basta para amarlo más, porque entonces no le confiere aquel bien mayor, luego no bastará para que lo ame absolutamente (dilección sobrenatural, de la que se trata), porque en virtud de aquella voluntad no le confiere ningún bien sobrenatural, como supongo. Que si finalmente esto se concede, se sigue que aquel decreto no es verdadera dilección de Dios, contra la hipótesis hecha. Es evidente la consecuencia, porque por aquel decreto formalmente considerado o Dios nunca ama al hombre, o siempre y continuamente lo ama, porque por parte de Dios aquel acto siempre permanece inmutable y la mutación que se hace en el hombre para diversos tiempos no proviene de aquel acto formalmente considerado, cuyo signo es que aquel hombre en todo tiempo y estado, tanto de pecado como de gracia, siempre permanece predestinado o preordenado en virtud de aquel acto a la vida eterna; luego si esto basta para la dilección, siempre lo denomina amado, o si no basta, nunca lo denomina. Parece además concluirse de lo dicho que no basta, porque Dios no ama sino al bien y porque su voluntad no presupone el bien, por eso no ama sino haciendo el bien: pero por aquel acto, como tal, Dios no hace bueno al hombre, luego por aquel acto no ama al hombre. Se prueba la menor, porque permaneciendo aquel acto y su denominación formal, permanece que el hombre no es bueno: luego por aquel acto Dios no hace bueno al hombre.

5. **Conclusión. — Distinción de la doble dilección hacia los hombres.** — No obstante, hay que decir que aquel acto es verdadera dilección de Dios hacia el hombre, según es la sentencia común, que ya ha quedado suficientemente probada. Podemos, sin embargo, distinguir un doble amor de Dios. Uno, por el cual solamente ordena al hombre hacia algún bien; otro, por el cual le confiere tal bien. Así como entre los

ei maius bonum, scilicet vitam aeternam; tamen secundum quid seu pro illo tempore quo praescitus est iustus et praedestinatus est in peccato, plus amari reprobum, quia pro tunc est acceptus ad gloriam ad quam, secundum praesentem illius temporis iustitiam, non est acceptus praedestinatus peccator.

3. Sed contra, nam per hunc actum dilectionis diligitur praedestinatus etiam pro eo tempore in quo non est iustus, ergo iam pro eo tempore plus diligitur simpliciter et absolute. Patet consequentia, quia illa dilectio in se est simpliciter maior, ergo pro omni tempore pro quo denominat hominem dilectum, denominat etiam magis dilectum. Respondetur ex mente D. Thomae supra amorem Dei esse causam bonitatis rei amatae, et ideo pro quocumque tempore plus diligere Deum illam personam cui pro eodem tempore maius bonum confert. At eo tempore quo praedestinatus non est iustus et reprobus est iustus, maius bonum confert Deus reprobo quam praedestinato, quia confert praescito gratiam quam non confert praedestinato, et ideo pro eo tempore simpliciter plus amat praescitum, quem pro tunc facit meliorem.

4. Sed adhuc urgeo. Nam vel hinc sequitur Deum pro illo tempore non diligere praedestinatum, vel difficultas non expeditur. Patet, quia si pro illo tempore diligit, ergo etiam pro illo tempore plus diligit. Probatur consequentia, quia per amorem maiorem pro eodem tempore diligit. Item quia in illomet tempore ad maius bonum diligit. Quod si hoc non satis est ut magis eum diligat, quia pro tunc non confert illi maius illud bonum, ergo non sufficiet ut absolute diligat (dilectione utique supernaturali, de qua est sermo), quia ex vi illius voluntatis nullum bonum supernaturale ei confert, ut suppono. Quod si tandem hoc concedatur, sequitur illud decretum non esse veram dilectionem Dei, contra hypothesim factam. Patet sequela, quia per illud decretum formaliter spectatum vel nunquam Deus diligit

hombres, la intención de dar a alguien algún bien es ya una cierta dilección, aunque no mueva inmediatamente la facultad a conferir aquel bien. Y en el mismo Dios, no solo es signo del amor presente la colación de algún don, sino también la promesa del bien que se ha de conferir. Como cuando Dios prometió a Abraham la futura generación de Cristo de él mismo, con ello mismo mostró un amor especial presente hacia él, aunque todavía no le concediera aquel bien. Existe pues en Dios un verdadero amor que preordena al hombre hacia algún bien, distinto según la razón de aquel amor que consiste en la colación actual de tal bien; y el primero puede llamarse amor de propósito e intención, y el posterior, de ejecución. Por lo cual, cuando se dice que Dios no ama a aquel a quien no hace bueno, entendido de modo universal, es simplemente falso: pues a aquel a quien decretó hacer bueno durante algún tiempo, y después por toda la eternidad, lo ama también durante aquel tiempo en que no lo hace bueno, porque incluso entonces lo ordena hacia tal bien: lo ama pues entonces con amor ordenativo, no con amor colativo de tal bien en ese momento. Es por tanto aquel propósito, o decreto de salvar a alguien, verdadera dilección de Dios.

6. **Dificultad acerca del acto de elección según Santo Tomás.** — Sobre el acto de la elección existe alguna dificultad, a causa de Santo Tomás, quien, en el art. 3, q. 23, distingue entre dilección y elección, y dice que la dilección precede en Dios antes de la elección, aunque en el hombre a veces sucede que primero elige antes de amar. Como cuando alguien elige a una persona para contraer amistad con ella. La razón de esto es que, para que uno sea elegido antes que otro, se supone que es bueno, e incluso mejor que el otro, porque la elección supone alguna desigualdad y exceso en la cosa que se elige. Si por tanto este es elegido y no el otro, se supone que este es bueno y el otro no. Pero respecto de la voluntad divina, el bien no se supone para la dilección, sino que más bien procede de ella: luego es necesario que la dilección preceda a la elección. Explicando esta doctrina, Cayetano añade que también en la voluntad humana la elección supone alguna dilección, al menos

hominem, vel semper ac continuo diligit, quia ex parte Dei ille actus semper manet immutatus et mutatio quae fit in homine pro diversis temporibus non provenit ab illo actu formaliter spectato, cuius signum est quia ille homo in omni tempore et statu tam peccati quam gratiae semper manet praedestinatus seu praeordinatus ex vi illius actus ad vitam aeternam; ergo si hoc satis est ad dilectionem, semper denominat dilectum, vel si non est satis, nunquam denominat. Videtur autem ulterius ex dictis concludi non esse satis, quia Deus non amat nisi bonum et quia eius voluntas non praesupponit bonum, ideo non amat nisi faciendo bonum: at per illum actum, ut sic, Deus non facit hominem bonum, ergo per illum actum non diligit hominem. Probatur minor, quia stante illo actu et formali denominatione eius stat hominem non esse bonum: ergo per illum actum Deus non facit hominem bonum.

5. **Conclusio. — Distinctio duplicis dilectionis erga homines. —** Nihilominus dicendum est, actum illum esse veram dilectionem Dei erga hominem, ut est communis sententia, quae jam satis probata est. Possumus autem distinguere duplicem Dei amorem. Unum, quo tantum ordinat hominem ad aliquod bonum; aliud, quo confert illi tale bonum. Ut inter homines propositum dandi alicui bonum aliquod, dilectio quaedam est, etiamsi non statim moveat facultatem ad bonum illud conferendum. Et in Deo ipso non solum est signum praesentis amoris collatio alicujus doni, sed etiam promissio boni conferendi. Sicut quando Deus promisit Abrahae futuram ex ipso Christi generationem, eo ipso ostendit praesentem amorem specialem erga ipsum, licet nondum bonum illud ei praestaret. Est ergo in Deo verus amor praeordinans hominem ad aliquod bonum, secundum rationem distinctus ab eo amore, qui consistit in actuali collatione talis boni, et prior dici potest amor propositi et intentionis, posterior vero executionis. Unde cum dicitur,

de aquellas propiedades o virtudes por las cuales algo es elegido, como en el ejemplo puesto, cuando alguien elige a otro como amigo, siempre es por alguna condición que le agrada y que conoce en él.

7. **Dios ama y elige a los predestinados con un solo acto. — Doble acepción de la elección.** — No obstante, opino que es un solo acto de la voluntad por el cual Dios ama y elige a los predestinados al mismo término de la gloria, y que con esas palabras solamente se connotan diversas relaciones. Para explicarlo, advierto que la elección se dice de dos modos: uno, de uno antes que otro, que parece ser la primera imposición de la voz; y otro, de uno por otro, tal como los filósofos morales llaman elección a la voluntad del medio por el fin, aunque suceda que ese medio sea único. De ambos modos puede llamarse elección esta dilección de los predestinados. Lo primero se prueba porque, de entre infinitos hombres a los que Dios podría amar para la bienaventuranza, amó a estos y no a otros: luego amando a estos, los prefirió a los demás, luego con el mismo acto de dilección intrínsecamente los eligió. Se dice amar en cuanto les quiere el bien; y elegir en cuanto los prefiere a los demás, lo cual no hace mediante otro acto, sino mediante el mismo. Y se confirma con el ejemplo de la elección humana. Pues después de que por la consulta se han propuesto varios medios aptos para el fin, por el mismo hecho de que la voluntad acepta uno y no los otros, ama y elige tal medio. Ni es necesario para la elección que por una voluntad positiva y casi directa se rechace el medio que no se elige, sino que basta con que en el acto ejercido esta voluntad acepte uno y no otro: así pues ocurre en el caso presente. De donde, según la locución común de la Escritura, esta dilección de los predestinados se llama elección: *Nos eligió en él*, Efesios 1.

8. Lo segundo también resulta claro fácilmente por lo dicho antes, porque aunque Dios quiere la gloria para los predestinados como fin de ellos, sin embargo quiso esto mismo como medio para manifestar sus atributos y comunicar su bondad. Por lo cual su bondad fue la razón primaria de amar a los elegidos: luego tal dilección es

Deum non amare eum, quem non facit bonum, universe intellectum, simpliciter falsum est: nam illum, quem decrevit facere bonum pro aliquo tempore, ac deinceps pro tota aeternitate, amat etiam pro illo tempore quo illum non facit bonum, quia etiam tunc ordinat illum ad tale bonum: amat ergo pro tunc amore ordinativo, non collativo talis boni pro tunc. Est ergo propositum illud, seu decretum salvandi aliquem, vera dilectio Dei.

6. **Difficultas de actu electionis ex D. Thoma.** — De actu vero electionis nonnulla difficultas est, propter D. Thomam, qui, art. 3, q. 23, distinguit inter dilectionem et electionem, et dilectionem dicit praecedere in Deo ante electionem, quamvis in homine aliquando contingat prius eligere, quam diligat. Ut cum quispiam eligit aliquem, ut cum eo contrahat amicitiam. Ratio ejus est, quia, ut unum prae alio eligatur, supponitur esse bonum, imo melius alio, quia electio supponit aliquam inaequalitatem et excessum in re, quae eligitur. Si ergo hic eligitur et non alius, supponitur hic bonus et non alius. At respectu divinae voluntatis bonum non supponitur ad dilectionem, sed potius ab illa procedit: ergo necesse est, ut dilectio praecedat electionem. Quam doctrinam explicans Cajetanus addit, etiam in voluntate humana electionem supponere aliquam dilectionem, saltem earum proprietatum, seu virtutum, propter quas aliquid eligitur, ut in exemplo posito, quando quis eligit alium in amicum, semper est propter aliquam conditionem sibi gratam, quam in illo cognoscit.

7. **Deus unico actu diligit et eligit praedestinatos. — Duplex acceptio electionis.** — Nihilominus censeo, unicum esse voluntatis actum, quo Deus diligit et eligit praedestinatos ad eumdem terminum gloriae, et per eas voces solum connotari diversas habitudines. Quod ut declarem, adverto, electionem dupliciter dici, scilicet unius prae alio, quae videtur esse prima vocis impositio, et unius propter aliud, quomodo philosophi

intrínsecamente por el mismo Dios: luego es elección también en la otra acepción.

9. **Respuesta a Santo Tomás**. — Por lo cual respondo a Santo Tomás que nunca digo que estos sean varios actos, aunque hable de ellos como de varios para explicar las diversas relaciones. Entre las cuales, la primera es al objeto, en cuanto la voluntad de Dios quiere allí el bien; y luego resulta otra, que es de prelación respecto de los demás: pues bajo esa razón habla Santo Tomás de la elección. Tampoco considero necesario que la elección suponga desigualdad, especialmente en el orden de la consulta y de la intención: porque de entre medios iguales puede la voluntad aceptar uno y omitir los otros. Lo cual es especialmente necesario en la voluntad divina, como también reconoce Santo Tomás en el art. 5. Finalmente, también en nosotros considero que no hay ninguna elección que no sea intrínsecamente alguna dilección. La razón es clara, porque por la elección se dirige la voluntad hacia la cosa que elige como buena y se une a ella: luego la ama mediante el mismo acto. Como en el ejemplo puesto: cuando alguien elige a una persona para tenerla como amigo familiar, por la misma elección comienza a amarla, aunque ordene aquella dilección a otra amistad mayor y más familiar. Y también, por el contrario, la dilección, si es de uno entre muchos, siempre es elección; solo podrá carecer de esta denominación cuando se haya propuesto un solo objeto para ser amado por sí mismo.

CAPITULO XII

LA ELECCIÓN DE TODOS LOS QUE HAN DE SALVARSE SE HIZO EN EL MISMO SIGNO DE RAZÓN.

1. **Primera razón de dudar.** — En este capítulo no se trata de Cristo Señor, sino de los demás predestinados, tanto ángeles como hombres. De donde la primera razón de dudar es que los ángeles santos parecen haber sido elegidos para la gloria antes que los hombres. Se

morales voluntatem medii propter finem vocant electionem, etiamsi contingat illud medium unicum esse. Utroque autem modo potest haec dilectio praedestinatorum electio vocari. Primum probatur, quia ex infinitis hominibus, quos potuisset Deus ad beatitudinem diligere, hos dilexit et non alios: ergo diligendo hos, eos praetulit aliis, ergo ipso actu dilectionis intrinsece elegit illos. Dicitur autem diligere, quatenus eis bonum vult: eligere vero, quatenus eos praefert aliis, quod non facit per alium actum, sed per eumdem. Et confirmatur exemplo humanae electionis. Postquam enim per consultationem plura media apta ad finem proposita sunt, hoc ipso quod voluntas unum acceptat et non alia, diligit et eligit tale medium. Neque ad electionem necessarium est, ut per voluntatem positivam et quasi directam rejiciatur medium quod non eligitur, sed satis est, quod in actu exercito haec voluntas acceptet unum et non aliud: ita ergo est in praesenti. Unde juxta communem locutionem Scripturae, haec dilectio praedestinatorum electio vocatur: *Elegit nos in ipso*, ad Ephes. 1.

8. Secundum etiam facile patet ex supra dictis, quia licet Deus velit gloriam praedestinatis, ut finem ipsorum, tamen hoc ipsum voluit tanquam medium ad manifestanda sua attributa, suamque bonitatem communicandam. Unde ipsius bonitas fuit primaria ratio diligendi electos: ergo talis dilectio intrinsece est propter ipsummet Deum: ergo est electio in altera etiam acceptione.

9. **Respondetur ad D. Thomam. —** Quare ad D. Thomam respondeo, nunquam dicere hos esse plures actus, quamvis de illis, ut de pluribus loquatur ad explicandas varias relationes. Inter quas prima est ad objectum, in quantum voluntas Dei vult ibi bonum; deinde vero resultat altera, quae est praeelationis ad alios: nam sub ea ratione D. Thomas de electione loquitur. Nec vero censeo necessarium, ut electio supponat inaequalitatem, praesertim in ordine consultationis et intentionis: nam ex mediis aequalibus potest voluntas unum

prueba: porque los buenos ángeles fueron elegidos antes de que se previera que los malos pecarían; pero los hombres no fueron elegidos hasta que se previó el pecado de los malos ángeles: luego.

La mayor es cierta, porque antes de la presciencia del pecado de los ángeles precedió su permisión; y antes de la permisión, la voluntad de crearlos y ordenarlos (a los malos ángeles, se entiende) a la gloria con voluntad antecedente. Pero la elección de los buenos se hizo simultáneamente con la ordenación de los malos a la gloria; luego, sin duda, precedió a la permisión y a la presciencia del pecado angélico.

La menor se prueba porque los hombres fueron elegidos para reparar las sedes de los ángeles, como algunos deducen de aquel texto de Pablo (Efesios 1): *Instaurar todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra*. Y también suele acomodarse aquel versículo del Salmo 109: *Juzgará entre las naciones, llenará las ruinas*. De aquí tomó San Bernardo (Sermón 1 del Adviento) la razón por la cual los hombres fueron redimidos y no los ángeles: porque las ruinas de los ángeles fueron reparadas por los hombres, mientras que la caída de la naturaleza humana no podía ser reparada en alguna naturaleza inferior. La misma razón tiene Anselmo (lib. 4 del *Cur Deus homo*, caps. 16 y 17). Y finalmente Agustín, en el *Enchiridion*, cap. 29, dice: *Los hijos de la Iglesia suceden en las sedes de los ángeles, para que gocen de la paz que aquellos perdieron*. Luego la elección de los hombres supone la presciencia de la caída angélica.

2. **Segunda razón.** — La segunda razón de dudar es que tampoco los mismos hombres parecen haber sido elegidos simultáneamente y en el mismo signo de razón. Porque Adán fue elegido antes de la presciencia del pecado original.

En la mayor supongo que Adán fue elegido, porque se salvó (Sabiduría 10), y ya dije que todos los que se salvan son también elegidos. Antes del pecado, Adán también tuvo varios efectos de su elección: pues la gracia y la justicia que recibió en su creación fue efecto de su elección, como ahora supongo y puede fácilmente

accipere et alia omittere. Quod maxime in voluntate divina necessarium est, ut etiam D. Thomas, art. 5, fatetur. Denique etiam in nobis nullam electionem esse censeo, quae non sit intrinsece aliqua dilectio. Ratio est clara, quia per electionem fertur voluntas in rem, quam eligit tanquam bonam et illi unitur: ergo diligit illam per eumdem actum. Ut, in exemplo posito, quando quis eligit aliquem, ut illum habeat familiarem amicum, per ipsammet electionem incipit diligere, quamvis illam dilectionem ad aliam majorem et magis familiarem amicitiam ordinet. Atque etiam e contrario, dilectio, si sit unius ex multis, semper est electio, solum carere poterit hac denominatione, quando unum tantum objectum propter se amandum propositum fuerit.

CAPUT XII.

ELECTIO OMNIUM SALVANDORUM IN EODEM SIGNO RATIONIS FACTA FUISSE.

1. **Prima ratio dubitandi.** — In hoc capite sermo non est de Christo Domino, sed de ceteris praedestinatis, tam angelis quam hominibus. Unde prima ratio dubitandi est, quia angeli sancti videntur prius electi ad gloriam quam homines. Probatur, quia prius sunt electi boni angeli, quam mali praevisi sint peccare; sed homines non fuerunt electi, donec peccatum malorum angelorum fuit provisum: ergo. Major est certa, quia ante praescientiam peccati angelorum praecessit permissio ejus, ante permissionem vero voluntas creandi et ordinandi illos (malos scilicet angelos) ad gloriam antecedenti voluntate: sed electio bonorum simul facta est cum ordinatione malorum ad gloriam, ergo sine dubio praecessit permissionem et praescientiam peccati angelici.

Minor autem probatur, quia homines electi sunt ad reparandas sedes angelorum, ut aliqui colligunt ex illo Pauli ad Ephes. 1: *Instaurare omnia in Christo, quae in caelis et in terra*

deducirse de lo dicho en el capítulo anterior. Fue, pues, elegido antes de la presciencia de su pecado.

La menor parece ser sentencia clara de Agustín (lib. 2 contra las dos Epístolas Pelagianas, cap. 7; *De Praedest. et Grat.*, cap. 3; lib. 1 ad Simplicianum, quaest. 2; *Enchiridion*, cap. 49, y en muchos otros lugares). También favorece Santo Tomás (3ª parte, quaest. 93, art. 4, ad 3), en cuanto dice que el término *a quo* de la predestinación humana fue la miseria del pecado.

También puede declararse con la razón: porque si el hombre no hubiera pecado, quizá no habría tantos hombres como ahora hay, o tal vez ni los mismos; o si los hubiera, no se condenarían tantos como ahora, al estar la naturaleza íntegra. Además, la gloria de los hombres bienaventurados se aumentó con ocasión del pecado, según aquello: *Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia*. Luego la elección, tal como la hemos descrito, no pudo ser antes de la presciencia del pecado original, porque se hizo para un grado definido de gloria; y no pudo definirse antes de haberse previsto el pecado original, pues un grado definido una vez permanece inmutable y no podría aumentarse después.

Asimismo puede declararse por el modo de providencia y comunicación de la gracia que Dios tuvo en el estado de inocencia, porque fue casi indiferente e igualmente común a todos los hombres: luego procedía de una voluntad igual de dar gloria a todos. Por tanto, todavía no se había hecho la discreción por una elección absoluta de algunos.

Finalmente, el mismo Cristo no fue predestinado sino previendo el pecado original, según la opinión de muchos; pero Él fue predestinado antes de la elección de los demás hombres, porque en Él fueron elegidos, según el testimonio de Pablo (Efesios 1). Luego tampoco los demás fueron elegidos antes de la presciencia del pecado original.

3.**Tercera razón.** — Una tercera dificultad puede ser que ni siquiera después del pecado original parecen haber sido elegidos simultáneamente todos los predestinados. Primero, porque nadie es elegido sino quien se prevé que ha de existir; pero no todos los

sunt — et solet etiam accommodari illud Psal. 109: *Judicabit in nationibus, implebit ruinas*. Unde D. Bernardus, serm. 1 de Adventu, hinc sumpsit rationem ob quam homines redempti sunt et non angeli, quia ruinae angelorum per homines instauratae sunt, casus autem naturae humanae non poterat in inferiori aliqua natura reparari. Et eamdem rationem habet Anselmus, lib. 4, *Cur Deus homo*, cap. 16 et 17, ac denique Augustinus, in *Enchir.*, cap. 29, dicit: *Filios Ecclesiae succedere in sedibus angelorum, ut pace fruantur quam illi amiserunt*: ergo electio hominum supponit praescientiam angelici lapsus.

2. **Secunda ratio.** — Secunda ratio dubitandi est, quia etiam ipsi homines non videntur simul et in eodem signo rationis electi. Quia Adam electus fuit ante praescientiam originalis peccati.

In majori suppono Adam electum fuisse, quia salvatus est (Sap. 10), et jam dixi omnes qui salvantur esse etiam electos. Ante peccatum etiam habuit Adam plures effectus suae electionis, nam gratia et justitia quam in sua creatione recepit, effectus fuit electionis ejus, ut nunc suppono, et facile haberi potest ex dictis capite praecedenti: fuit ergo electus ante praescientiam sui peccati.

Minor autem videtur esse clara sententia Augustini, lib. 2 contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 7; de *Praedest. et Grat.*, cap. 3; lib. 1 ad Simplicianum, quaest. 2; in *Enchir.*, cap. 49, et saepe alias. Favet etiam D. Thomas, 4 part., quaest. 93, art. 4, ad 3, quatenus ait terminum a quo praedestinationis humanae fuisse miseriam peccati.

Ratione etiam declarari potest, quia si homo non peccasset, fortasse non essent tot homines quot nunc sunt, vel forte neque iidem: vel si essent, non tot damnarentur quot nunc, cum natura esset integra. Praeterea, gloria beatorum hominum aucta est occasione peccati, juxta illud: *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*: ergo electio, prout a nobis praescripta est, non potuit esse ante praescientiam originalis peccati, quia facta est ad definitum gradum

hombres son previstos como futuros al mismo tiempo, sino que son previstos en el mismo orden en que han de existir. Segundo, porque las generaciones de muchos no provienen de una predefinición divina, sino de la sola permisión, ya que ocurren con pecado; y sin embargo, muchos hombres nacidos así son elegidos. Luego no son elegidos hasta que ya se prevé que han de existir. Por tanto, no todos son elegidos simultáneamente. Tercero, porque a menudo muchos son asumidos a la gloria con ocasión de la caída de otros. Como se significa claramente en aquel texto del Apocalipsis 3: *Guarda lo que tienes, para que otro no tome tu corona*. Luego, antes de que uno sea elegido para tomar la corona de otro, se prevé la caída de este otro. Y esta providencia de Dios se significa en Job 34, cuando se dice: *Aplastará a muchos e innumerables, y hará que otros se levanten en su lugar*. Así, en lugar de Judas fue puesto Matías (Act. 1), y en lugar de los judíos fueron llamados los gentiles (Act. 13 y Rom. 11). Por tanto, no pudo hacerse la elección de todos los hombres que han de salvarse en el mismo signo de razón.

4. **Primera conclusión. — La elección de todos fue simultánea. — Primera razón**. — No obstante, hay que decir que la elección de todos los predestinados después de Cristo (de quien ahora no disputo) fue simultánea y en el mismo signo de razón. Esta considero que es la sentencia más común entre los teólogos, a los que citaré más adelante. Se prueba en primer lugar porque en los actos de la voluntad divina, por parte del mismo Dios, no hay ningún orden: pues quiere todas las cosas simultáneamente y con un solo acto simplicísimo. Solo, pues, por parte de los objetos puede considerarse tal orden. Pero entre los elegidos no hay ningún orden por el cual algunos sean dichos elegidos antes que otros. Luego.

Se prueba la menor, porque este orden solo puede ser de causalidad, y en el caso presente debe ser de fin y de lo que se ordena al fin, porque nos movemos en el orden de intención. Pero un elegido no es fin de la gloria de otro, ni viceversa, sino que todos se ordenan inmediatamente a la gloria de Dios y de Cristo. Luego.

gloriae; definiri autem non potuit ante provisum originale peccatum: quia gradus semel definitus immutabilis permaneret, nec posset postea augeri.

Item declarari potest ex modo providentiae et communicationis gratiae, quem Deus habuit in statu innocentiae, quia fuit quasi indifferens et aeque communis omnibus hominibus: ergo procedebat ex aequali voluntate dandi omnibus gloriam: nondum ergo facta erat discretio per absolutam electionem aliquorum.

Denique Christus ipse praedestinatus non fuit nisi praeviso originali peccato, ut habet multorum opinio: sed ipse praedestinatus fuit ante electionem aliorum hominum, quia in ipso electi sunt, teste Paulo ad Ephes. 1: ergo neque alii electi sunt ante praescientiam originalis peccati.

3. **Tertia ratio.** — Tertia difficultas esse potest, quia nec post originale peccatum videntur omnes praedestinati simul electi. Primo, quia nemo eligitur nisi praevideatur futurus: non autem omnes homines simul praevidentur futuri, nam praevidentur eo ordine quo futuri sunt. Secundo, quia multorum generationes non sunt ex praedefinitione divina, sed ex sola permissione, quia cum peccato fiunt, et tamen multi homines sic geniti sunt electi: ergo non eliguntur donec jam praevideantur futuri. Igitur non omnes simul eliguntur. Tertio, quia saepe multi assumuntur ad gloriam occasione lapsus aliorum. Ut non obscure significatur in illo Apoc. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*. Prius ergo, quam unus eligatur ad coronam alterius accipiendam, lapsus alterius praevidetur. Et haec Dei providentia significatur, Job cap. 34, cum dicitur: *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Sic in locum Judae suffectus est Matthias (Act. 1), et in locum Judaeorum vocati sunt Gentiles (Act. 13 et ad Rom. 11): ergo non potuit electio omnium salvandorum hominum in eodem signo rationis fieri.

Segunda razón. — En segundo lugar, por la razón ya mencionada varias veces: que Dios pretende el reino de los elegidos a modo de un solo cuerpo o ciudad celestial. Luego, simultáneamente pretende también todos los miembros de los que consta tal cuerpo, pues de su multitud y variedad resulta la belleza de todo el cuerpo.

Tercera razón. — En tercer lugar, finalmente, porque ni los ángeles fueron elegidos antes que los hombres, ni entre los hombres unos antes que otros. Luego todos simultáneamente. La consecuencia es evidente, y el antecedente quedará claro por lo que se dirá y por la solución de los argumentos.

5. **Segunda conclusión. — La elección de los hombres fue antes de la previsión del pecado de los ángeles.** — En segundo lugar afirmo que los hombres fueron elegidos para la gloria antes de la previsión del pecado de los ángeles, y por tanto no fueron elegidos con ocasión de aquel pecado, sino por sí mismos, al igual que los mismos ángeles. Así lo siente San Agustín, lib. 12 *De Civitate Dei*, cap. 9, en cuanto juzga que la necesidad de la gracia pertenece igualmente a los ángeles y a los hombres, y que es concedida por Dios de modo igualmente liberal o gratuito. Más claramente en lib. 11, cap. 9; lib. 12, cap. 4 y lib. 15, cap. 4, en cuyos lugares distingue dos ciudades o sociedades: una de predestinados y otra de reprobos, y significa que la primera se forma de ángeles y hombres sin ningún orden entre ellos. Igualmente, en lib. 22, cap. 29 dice que aquella Ciudad de Dios consta por igual de ángeles y hombres. También puede tomarse de Anselmo en el *Elucidario*, cuando dice que han de salvarse tantos hombres como hay ángeles bienaventurados. Pues de ahí se infiere óptimamente que los hombres no son asumidos solo para ocupar las sedes de los ángeles malos: porque los ángeles que cayeron fueron muchos menos que los que perseveraron. Más aún, Agustín en el *Enchiridion*, cap. 29, considera probable que el número de hombres bienaventurados sea mayor que el de los ángeles.

4. **Prima conclusio. — Electio omnium simul fuit. — Prima ratio. —** Nihilominus dicendum est electionem omnium praedestinatorum post Christum (de quo nunc non disputo) simul et in eodem signo rationis fuisse. Hanc existimo esse communiorem sententiam theologorum, quos inferius referam. Probatur autem primo, quia in actibus voluntatis divinae ex parte ipsius Dei nullus est ordo: simul enim et uno simplicissimo actu vult omnia. Solum ergo ex parte objectorum potest talis ordo considerari. Sed inter electos nullus est ordo propter quem quidam dicantur electi prius quam alii. Ergo.

Probatur minor, quia hic ordo tantum potest esse causalitatis, et in praesenti esse debet finis et ejus quod ordinatur ad finem, quia versamur circa ordinem intentionis. Unus autem electus non est finis gloriae alterius, neque e converso, sed omnes immediate ordinantur ad gloriam Dei et Christi. Ergo.

Secunda ratio. — Secundo, ex ratione saepe facta, quod Deus intendit regnum electorum per modum unius corporis seu civitatis caelestis: ergo simul intendit etiam omnia membra ex quibus tale corpus constat, nam ex eorum multitudine et varietate totius corporis pulchritudo resultat.

Tertia ratio. — Tertio denique, quia neque angeli prius electi sunt quam homines, neque inter homines quidam prius quam alii: ergo omnes simul. Consequentia nota est, et antecedens constabit ex dicendis et ex solutionibus argumentorum.

5. **Secunda conclusio. — Electio hominum fuit ante provisum peccatum angelorum.** — Secundo assero homines fuisse electos ad gloriam ante provisum peccatum angelorum, atque adeo non fuisse electos occasione illius peccati, sed per se, sicut et ipsos angelos. Ita sentit D. Augustinus, lib. 12 *De Civitate Dei*, cap. 9, quatenus necessitatem gratiae aeque ad angelos et ad homines judicat pertinere, et a Deo aeque liberaliter seu gratis praestari. Clarius lib. 11, cap. 9; lib. 12, cap. 4 et lib. 15, cap.

6. **Se declara con la razón**. — En primer lugar, porque la naturaleza humana es por sí misma igualmente capaz (con capacidad obediencial) de aquella bienaventuranza sobrenatural que la naturaleza angélica, y por su naturaleza solo mira a Dios como fin último y solo en Él halla quietud. Por tanto, se ordena por sí misma a aquel fin exactamente igual que la naturaleza angélica: luego los hombres son elegidos para aquel fin igualmente primero que los ángeles. Se añade además que, aunque la naturaleza angélica exceda en perfección, sin embargo, por eso mismo la humana es más apta para que en ella se muestre la virtud de la gracia divina, que es uno de los fines principales de la predestinación divina. Luego hay, en cierto modo, mayor razón para que los hombres sean elegidos por sí mismos que los ángeles. Y esta razón se aumenta aún más por parte de Cristo Señor (a quien supongo primer elegido y predestinado por Dios como cabeza de todos, por cuya gloria son elegidos todos los demás). Por tanto, como Dios ordenó la naturaleza humana a aquel misterio más bien que la angélica, no parece dudoso que también a los hombres, como socios y hermanos de Cristo, los haya elegido por sí mismos y primeramente, independientemente del pecado de los ángeles: *para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos*. Por lo cual también la divina Sabiduría dice de Él, es decir, de sí misma: *Mis delicias son estar con los hijos de los hombres*. Luego no hay ningún orden de razón entre la elección de los hombres y el pecado de los ángeles: por tanto, esta elección no supone la presciencia de aquel pecado, y por consiguiente tampoco habrá, por este capítulo, ningún orden entre la elección de los hombres y la de los ángeles.

7. Objeción y solución. — Dirás: luego tampoco la elección de los hombres será anterior a aquella presciencia, ni entre el pecado de los ángeles y la gloria de los hombres hay orden alguno de causalidad. Respondo negando la consecuencia, porque aunque inmediatamente no parezca haber aquí orden, sin embargo, mediatamente y en razón de otro, sí interviene, en cuanto la elección de los buenos ángeles precedió necesariamente a aquella presciencia y la

4, quibus locis distinguit duas civitates seu societates, unam praedestinatorum et alteram reproborum, et priorem significat coalescere ex angelis et hominibus sine ullo inter eos ordine. Similiter lib. 22, cap. 29 ait civitatem illam Dei aeque constare ex angelis et hominibus. Sumi etiam potest ex Anselmo in *Elucidario*, quatenus dicit tot homines salvandos esse quot sunt angeli beati. Nam inde optime infertur non assumi homines tantum ad sedes malorum angelorum: nam angeli qui ceciderunt multo pauciores fuerunt quam qui perstiterunt. Imo Augustinus in *Enchiridion*, cap. 29, probabile censet majorem futurum esse numerum beatorum hominum quam sit angelorum.

6. **Ratione declaratur.** — Primo, quia humana natura per se est aeque capax (capacitate obedientiali) illius beatitudinis supernaturalis ac angelica, et natura sua solum Deum respicit ut ultimum finem et in illo tantum quiescit. Ergo ita per se ordinatur in illum finem sicut angelica natura: ergo aeque primo eliguntur ad illum finem homines sicut angeli. Accedit praeterea quod, licet angelica natura in perfectione excedat, tamen hoc ipso humana est aptior ut in ea ostendatur virtus divinae gratiae, qui est unus finis praecipuus divinae praedestinationis. Ergo est quodam modo major ratio ut per se eligantur homines quam angeli. Et augetur amplius haec ratio ex parte Christi Domini (quem suppono fuisse primum electum et praedestinatum a Deo tanquam caput omnium, propter cujus gloriam omnes alii eliguntur). Cum ergo Deus humanam naturam ad illud mysterium potius quam angelicam ordinaverit, non videtur dubium quin etiam homines, tanquam Christi socios et fratres, per se primo elegerit independenter a peccato angelorum: *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Propter quod etiam de illo, id est de se, divina Sapientia dicit: *Deliciae meae esse cum filiis hominum*. Nullus ergo ordo rationis est inter electionem hominum et peccatum angelorum: ergo haec electio non supponit praescientiam illius

elección de los hombres y ángeles se hizo simultáneamente. Además, es probable que también la permisión del pecado angélico haya sido ordenada por Dios a la salvación de los hombres elegidos, como expondré más adelante.

8. **Tercera conclusión. — La elección de los hombres fue antes de la previsión del pecado de Adán**. — Digo en tercer lugar que todos los hombres que han de salvarse fueron elegidos antes de la previsión del pecado de Adán como absolutamente futuro, e incluso antes de la voluntad de permitirlo. Esta conclusión se toma de Santo Tomás, q. 23, art. 1, ad 3, y del art. 4, si se lee atentamente. Lo mismo sostuvo Escoto en 3, d. 7, q. 3, y lo indicó también, aunque con duda, en 4, d. 41. Donde lo mismo sostienen Herveo en d. 40, y lo mismo sienten Egidio, Gregorio, Capréolo y Marsilio, quaest. 41. Eck, en el libro *De Praedest.*, cent. 1, n. 36, donde establece como regla: *Ningún predestinado ha sido elegido con ocasión del pecado de otro*. Lo cual ciertamente me parece por sí mismo muy verosímil, como dije más ampliamente en cosa semejante acerca de la predestinación de Cristo en 3 part., disp. 5. Y de aquí se toma la razón de la aserción, porque la elección de los hombres en nada depende de la permisión o previsión del pecado, ya que de ningún modo, ni por razón, ni con ocasión de él se entiende que se hace: luego no hay motivo para que la suponga. Asimismo tomo argumento de lo dicho: pues los ángeles no fueron elegidos para la gloria con ocasión del pecado de alguno, sino por sí mismos: luego también los hombres, porque son igualmente primero y principalmente elegidos. Finalmente, al permitir el pecado de Adán, dispuso Dios la salvación de los elegidos del modo óptimo y sapientísimo para conseguirla y casi preparó el camino para aquella gloria de los hombres que pretendía: luego se entiende óptimamente que aquella intención es anterior a esta permisión.

9. **Se responde a la primera razón de dudar. — Respuesta a los Santos Padres**. — A la primera razón de dudar, niego que los hombres hayan sido elegidos después de la presciencia del pecado de los ángeles.

peccati, ac proinde neque inter electionem hominum et angelorum ex hoc capite erit aliquis ordo.

7. **Objectio et solutio.** — Dices: ergo neque etiam electio hominum erit ante illam praescientiam, neque inter peccatum angelorum et hominum gloriam est aliquis ordo causalitatis. Respondeo negando sequelam, quia licet immediate non videatur esse hic ordo, tamen mediate et ratione alterius intercedit, quatenus electio bonorum angelorum necessario antecessit illam praescientiam et electio hominum et angelorum simul facta est. Deinde probabile est etiam permissionem peccati angelici ordinatam esse a Deo ad salutem hominum electorum, ut inferius exponam.

8. **Tertia conclusio. — Electio hominum fuit ante provisum Adae peccatum.** — Dico tertio, omnes homines salvandi electi fuerunt ante provisum peccatum Adae, ut absolute futurum, imo et ante voluntatem permittendi illud. Haec conclusio sumitur ex D. Thoma, q. 23, art. 1, ad 3, et ex art. 4, si attente legatur. Idem tenuit Scotus in 3, d. 7, q. 3, indicavit etiam, quamvis sub dubio, in 4, d. 41. Ubi idem tenent Herveus et in d. 40, idem sentiunt Aegidius, Gregorius et Capreolus, et Marsilius, quaest. 41. Echius, in lib. de *Praedest.*, cent. 1, nu. 36, ubi pro regula statuit: *Nullum praedestinatum electum esse occasione peccati alterius*. Quod profecto per se mihi est maxime verisimile, ut in simili dixi latius de praedestinatione Christi in 3 part., disp. 5. Atque hinc sumitur ratio assertionis, quia electio hominum in nullo pendet a permissione vel praevisione peccati, quia nullo modo, vel ratione, vel occasione illius intelligitur fieri: ergo non est cur illam supponat. Item sumo argumentum ex dictis: nam angeli non sunt electi ad gloriam occasione peccati alicujus, sed per se: ergo et homines, quia sunt aeque primo et principaliter electi. Tandem, permittendo peccatum Adami, disposuit Deus salutem electorum optimo et sapientissimo modo

Niego también que la primera razón de elegir a los hombres se haya tomado de la ocasión de aquel pecado, sino de la divina bondad, supuesta la capacidad del hombre y quizá también por parte de los méritos de Cristo. A aquellas expresiones de los santos respondo que hablan más bien del efecto y de la ejecución que de la primera elección. Consideran, en efecto, la bienaventuranza como algo que ha de completarse con todos los ángeles creados: y porque algunos de ellos fallaron, dicen que aquel reino se completa con los hombres. No ciertamente porque Dios haya creado a los hombres solo con esta intención o los haya elegido con esa ocasión, sino porque desde el principio quiso constituir aquel reino de esa manera. Y de este modo explicó Agustín, cap. 62 del *Enchiridion*, aquel texto de Pablo (Efesios 1): *Instaurar todas las cosas en Cristo*. Porque aquello (dice) que cayó en los ángeles, se restituye en los hombres. Aunque Jerónimo y los griegos, según la propiedad de la palabra griega, leen y explican de otro modo: *recapitular todas las cosas en Cristo*, es decir, reducirlas a una suma o unir todas las cosas en Él como en verdadero y supremo Cabeza.

10. **Se explica.** — Las palabras del Salmo 109 tienen un sentido muy diferente: pues *llenar las ruinas* no significa reparar o restituirlas, sino más bien perfeccionar o aumentarlas. Pues con aquella locución metafórica se significan las victorias espirituales que Cristo reportó de las gentes. Y si aquellas palabras se refieren a las ruinas de los demonios, más bien significan que estas han sido completadas por Cristo, quien venció al demonio y lo expulsó de los corazones de los hombres. Finalmente, aun admitido aquel sentido alegórico, solo se prueba con él que en la ejecución Cristo reparó las sedes de los ángeles redimiendo a los hombres elegidos: de ahí no se sigue que los hombres hayan sido elegidos para la gloria porque los malos ángeles la perdieron.

11. **Satisfacción. — Segunda razón. — Sentido de las palabras de Santo Tomás y de San Agustín. — Respuesta a la confirmación.** — Cristo fue predestinado antes de la previsión del pecado. — Al

consequendam et quasi paravit viam ad illam gloriam hominum quam intendebat: ergo optime intelligitur illa intentio prior hac permissione.

9. **Diluitur prima ratio dubitandi. — Respondetur ad sanctos Patres.** — Ad primam ergo rationem dubitandi, nego homines fuisse electos post praescientiam peccati angelorum. Nego etiam primam rationem eligendi homines sumptam esse ex occasione illius peccati, sed ex divina bonitate supposita hominis capacitate et fortasse etiam ex parte meritorum Christi. Ad illas vero locutiones sanctorum respondeo eos loqui potius de effectu et executione quam de prima electione. Considerant enim beatitudinem ut complendam ex omnibus angelis creatis: et quia aliqui eorum defecerunt, dicunt regnum illud ex hominibus compleri. Non quidem quia sola hac intentione Deus homines creaverit aut ea occasione eos elegerit, sed quia a principio voluit regnum illud ita constituere. Atque hoc modo exposuit Augustinus, cap. 62 *Enchir.*, illud verbum Pauli ad Ephes. 1: *Instaurare omnia in Christo*. Quia illud (inquit) quod in angelis lapsum est, in hominibus redditur. Quamvis Hieronymus et Graeci, juxta proprietatem verbi graeci, aliter legant et exponant: *recapitulare omnia in Christo*, id est, in summam redigere, vel omnia in illo tanquam in vero et supremo capite conjungere.

10. **Explicatur. —** Verba autem Psalmi 109 longe diversum habent sensum: nam *implere ruinas* non significat reparare seu restituere illas, sed potius perficere seu augere illas. Nam metaphorica illa locutione significantur spirituales victoriae quas Christus de gentibus reportavit. Quod si ad ruinas daemonum illa verba referantur, potius significant illas completas esse per Christum, qui daemonem vicit et eiecit de cordibus hominum. Denique, etiam admisso illo sensu allegorico, solum ex illo probatur, in executione Christum reparasse angelorum sedes, homines electos redimendo: inde vero non sequitur,

segundo argumento, admito que Adán fue elegido para la gloria antes de la previsión del pecado original, y de ahí tomo el argumento de que lo mismo debe decirse de los demás predestinados, porque no existe razón alguna de orden entre ellos. Ahora bien, Santo Tomás, cuando indica que el término a quo de la predestinación de los hombres fue el estado de pecado, habla de la predestinación en cuanto a los medios por los cuales los hombres se salvan, no en cuanto a la primera intención o elección de la gloria. Y del mismo modo puede entenderse San Agustín. O bien, si esto se refiere a la elección de la gloria, puede entenderse como por anticipación, porque aquellos fueron elegidos que habían de estar en la masa de perdición, y de ella habían de ser liberados por los eficaces medios de la predestinación.

Respecto a aquellas condicionales: *Si Adán no hubiera pecado, ¿habrían de existir los mismos hombres, y se salvarían los mismos, y en el mismo grado de gracia y de gloria?* Respondo en primer lugar que Dios, incluso durante aquel estado, pudo gobernar las cosas humanas de tal modo que, al fin, se salvaran los mismos hombres en el mismo grado de gracia y de gloria que ahora están predestinados: pues Dios tiene en los tesoros de su sabiduría y de su poder infinitas vías y modos con los que podría hacerlo. En segundo lugar, se dice que aquellas condicionales nada tienen que ver con el asunto presente. Porque el pecado original fue permitido precisamente para que de ese modo se cumpliera sapientísimamente el designio divino y la elección.

A la confirmación sobre la predestinación de Cristo se responde negando lo asumido, pues Cristo fue amado incluso antes de la previsión de todo pecado. Más aún, de ahí retornamos el argumento contra ellos, porque junto con Él y por causa de Él debieron ser elegidos muchos hombres por sí mismos y sin ocasión del pecado.

12. Se resuelve. — Tercera razón. — La sucesión del tiempo en la futurición de los hombres no constituye orden de elección. — Al tercer argumento se responde negando que haya existido orden entre los demás hombres. Tampoco viene al caso el orden que existe en

fuisse homines electos ad gloriam, quia mali angeli illam perdiderunt.

11. **Satisfit. — Secunda ratio. — Sensus verborum D. Thomae et Augustini. — Respondetur ad confirmationem. — Christus est praedestinatus ante praevisionem peccati.** — Ad secundum, admitto, Adamum fuisse electum ad gloriam ante praevisum originale peccatum, et inde sumo argumentum, idem dicendum esse de aliis praedestinatis, quia nulla est ratio ordinis inter illos. D. Thomas autem, cum significat terminum a quo praedestinationis hominum fuisse statum peccati, loquitur de praedestinatione quoad media, per quae homines salvantur, non quoad primam intentionem, seu electionem gloriae. Et eodem modo potest intelligi Augustinus. Vel, si referatur hoc ad electionem gloriae, intelligi potest veluti per anticipationem, quia illi electi sunt, qui futuri erant in massa perditionis, et ab illa erant liberandi per efficacia media praedestinationis. Ad illas vero conditionales: *Si Adam non peccasset, an essent futuri iidem homines, et an salvarentur iidem, et in eodem gradu gratiae et gloriae.* Respondeo imprimis, potuisse Deum, etiam durante illo statu, ita res humanas gubernare, ut tandem iidem homines in eodem gradu gratiae et gloriae salvarentur, qui nunc praedestinati sunt: habet enim Deus in thesauris suae sapientiae et potentiae infinitas vias et modos, quibus facere posset. Deinde vero dicitur, conditionales illas nihil ad rem praesentem referre. Ideo enim originale peccatum permissum est, ut illo modo divinum propositum, et electio sapientissime impleretur. Ad confirmationem autem de Christi praedestinatione respondetur, negando assumptum, nam Christus etiam ante praevisum omne peccatum dilectus est. Imo inde retorquemus argumentum, quia cum ipso, et propter ipsum debuerunt multi homines eligi per se, et absque occasione peccati.

12. **Solvitur. — Tertia ratio. — Successio temporis in futuritione hominum non constituit ordinem** la sucesión de los tiempos, pues de lo contrario necesariamente habrían sido elegidos primero todos los predestinados pertenecientes a la ley escrita antes que los pertenecientes a la ley de la gracia, lo cual es frívolo. Dios, por tanto, define simultáneamente y en un mismo signo de razón muchas cosas, que dispone que se cumplan sucesivamente. Ni es verdad que los hombres fueran primero previstos como futuros antes de ser elegidos, sino que más bien (como dije antes) por la misma elección fueron preordinados a existir, con la misma predefinición divina. Tampoco obsta que muchos sean generados en pecado, pues Dios sabe llevar a término sus predefiniciones mediante permisos: lo cual es muy fácil de entender, supuesta la ciencia condicionada, y se tocará frecuentemente en lo que sigue.

13. Se rechaza la instancia. — Y de aquí se infiere, respondiendo a la vez a la última instancia, que ningún hombre fue elegido para la gloria o para la gracia, en aquel orden primario de la intención divina, con ocasión del pecado o de la perdición de otro, sino que Dios, de sí y por sí, eligió primeramente a aquellos que quiso. Porque Dios predefinió con voluntad absoluta el número de los que se han de salvar, no solo confusamente y formalmente (como dicen) en cuanto a la especie del número, sino también distintamente y, por así decirlo, materialmente en cuanto a las personas singulares que alcanzan la salvación. Esto es lo que significan las Escrituras (como dije antes), y esto exige la perfección de la gracia y providencia divinas. Y esto apenas podría subsistir o entenderse si, para elegir a uno, Dios esperara la presciencia del buen o mal uso de la gracia y del libre albedrío de otro. Ni hay razón alguna para fingir tal orden o expectativa.

14. Se explican los lugares de la Escritura alegados en contra. — Los lugares de la Escritura tienen diversas exposiciones. Aquel de Apoc. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Algunos piensan que es solamente una frase de hablar y de exhortar, como una madre suele incitar a su hijo pequeño a mamar diciendo: «toma el pecho, no sea que se lo dé a tu hermano»: así

electionis. — Ad tertium respondetur, negando, fuisse ordinem inter alios homines. Neque ad hoc refert ordo, qui est in successione temporum, alias necessario prius fuissent electi omnes praedestinati pertinentes ad legem scriptam, quam pertinentes ad legem gratiae, quod frivolum est. Deus ergo simul, et in eodem signo rationis multa praefinit, quae successive impleri disponit. Neque est verum, homines prius praevisos fuisse futuros, quam fuerint electi, sed potius (ut supra dixi) per ipsammet electionem praeordinati sunt ad existendum, eadem praefinitione divina. Neque obstat, quod multi peccaminose generentur, novit enim Deus praefinitiones suas mediis permissionibus ad exitum perducere: quod est intellectu facillimum, supposita conditionata scientia, et saepe in sequentibus attingetur.

13. **Rejicitur instantia**. — Atque hinc infertur, respondendo simul ad ultimam instantiam, nullum hominem fuisse electum ad gloriam vel gratiam, in illo primario ordine divinae intentionis, occasione peccati, vel perditionis alterius, sed Deum ex se, ac per se primo eos elegisse, quos voluit. Numerum enim salvandorum absoluta voluntate praefinivit Deus, non tantum confuse, et formaliter (ut aiunt) quoad speciem numeri, sed etiam distincte, et quasi materialiter quoad singulares personas, quae salutem consequuntur. Hoc enim (ut supra dixi) significant Scripturae, et hoc postulat perfectio divinae gratiae, et providentiae. Id autem vix posset subsistere, aut intelligi, si ad eligendum unum expectaret Deus praescientiam de bono, vel malo usu gratiae, et liberi arbitrii alterius. Neque est ulla ratio fingendi hujusmodi ordinem, vel expectationem.

14. **Explicantur loca Scripturae in contrarium allata.** — Loca vero Scripturae varias habent expositiones. Illud enim Apoc. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Aliqui putant solum esse phrasim loquendi, et

lo refiere Santo Tomás allí, o cualquiera que sea el autor de aquellos comentarios, y no le desagrada. Pero mayor propiedad observan en aquellas palabras el mismo Santo Tomás, 1.ª parte, q. 23, a. 6, ad 1. Dos cosas, pues, se contienen en aquellas palabras: una es la conminación de la pérdida de la corona. Lo cual habría sido más fácil si solamente hubiera dicho: *Tene, ne forte amittas coronam tuam.* Porque esto se puede decir tanto al prescito, pues incluso mientras es justo se puede decir que tiene su corona, no en posesión, sino en derecho y mérito, la cual pierde pecando; como también al predestinado, porque de suyo es capaz de perder la corona, y para que esa potencia no se reduzca a acto, es prevenida por semejantes admoniciones de Dios. Del mismo modo dijo también Pedro a los elegidos: *Satagite, ut per bona opera certam vestram electionem et vocationem faciatis.* Lo cual también enseña Santo Tomás en los lugares citados.

Otro significado de aquellas palabras es que uno suele ser sustituido en lugar de otro, para que reciba la corona que el otro perdió. Lo cual ciertamente vemos en las dignidades de esta vida. Pues David recibió la corona del reino que Saúl perdió por desobediencia. Y Matías fue puesto en el apostolado que Judas perdió. Y de estas dignidades principalmente habla Job en el lugar citado.

15. **Se refuta la respuesta de algunos.** — Sin embargo, San Gregorio en el libro 25 de los Morales, caps. 7 y 8 (otros los citan como 9 y 10), entiende también ese lugar de la gracia y de la gloria, confirmando lo mismo con otro testimonio del Apoc. 3. Y lo mismo opina San Jerónimo sobre el mismo pasaje de Job, y Beda, Haimo y la Glosa sobre Apoc. 3. Tan verdadero consideró esto San Agustín, en el libro *De Correptione et Gratia*, cap. 13, que dijo: «Otro no habría de recibirla, si este no la hubiera perdido». Y de aquí concluye que existe un número cierto de predestinados, de tal modo que no puede aumentarse: pues uno no recibiría si otro no perdiera, para que no excediera el número definido de los elegidos. Lo cual ciertamente sería satisfactorio si el número de los predestinados estuviera predefinido solo formalmente por la elección. Pero como también está definido materialmente, es difícil entender cómo uno

exhortandi, sicut mater solet incitare filium parvulum ad sugendum ubera dicens: tene ubera, ne dem fratri tuo: ita refert D. Thomas ibi, vel quicumque est auctor illorum commentariorum: nec illi displicet. Sed majorem proprietatem observat in illis verbis idem divus Thomas, 1 part., q. 23, a. 6, ad primum. Duo itaque in illis verbis continentur: unum est comminatio de amissione coronae. Quod esset facile, si tantum dixisset: *Tene, ne forte amittas coronam tuam.* Nam hoc dici potest, tum ad praescitum, quia etiam dum est justus, dici potest habere coronam suam, non possessione, sed jure, et merito quam amittit peccando: tum etiam ad praedestinatum, quia ex se potens est amittere coronam, et ut illa potestas non reducatur in actum, per similes Dei admonitiones praevenitur. Quomodo etiam dixit Petrus electis: *Satagite, ut per bona opera certam vestram electionem, et vocationem, faciatis.* Quod etiam tradit D. Thomas in locis allegatis. Aliud significatum in illis verbis est, quod solet unus substitui loco alterius, ut accipiat coronam quam alius amisit. Quod quidem in dignitatibus hujus vitae conspicimus. Nam David accepit coronam regni, quam Saul per inobedientiam perdidit. Et Matthias suffectus est in apostolatu, quem Judas demeruit. Et de his dignitatibus potissimum loquitur Job, loco citato li angeli illam perdiderunt.

15. **Responsio aliquorum confutatur.** — Verumtamen D. Gregorius 25, Moral., cap. 7 et 8, alias 9 et 10, etiam de gratia et gloria illum locum intelligit, idem confirmans alio testimonio Apoc. 3. Et idem sentit Hieronymus in eumdem locum Job, et Beda, Haimo et Glossa Apoc. 3. Quod adeo verum esse censuit Augustinus, lib. de Correpт. et Gratia, cap. 13, ut dixerit: «Alius non accepturus, nisi iste perdiderit». Et hinc colligit, esse certum praedestinatorum numerum, ita ut non possit augeri: ideo enim unus non acciperet nisi alius perderet, ne excresceret electorum numerus definitus. Quod sane

sea sustituido en lugar de otro y cómo sea verdad que uno no habría de recibir la corona si otro no la hubiera perdido. Pues si fue elegido antes de la previsión de las obras, sin duda la tendría, aunque los demás no cayeran, ya que su elección no tuvo respecto alguno al caso de los otros, ni formalmente, ni virtualmente, ni de ningún otro modo. Tampoco satisface en esta parte aquella respuesta de que la predestinación no impone necesidad, pues el predestinado puede perder la corona de modo absoluto. Porque, aunque esto sea verdad, sin embargo basta que, cuando el predestinado persevera por la gracia, se diga que es sustituido en lugar de otro para recibir la corona que el otro perdió. Tampoco es suficiente decir con verdad que Dios permite que el réprobo caiga para que otro reciba la corona que de otro modo no recibiría, a fin de que el número de predestinados no exceda el número definido.

16. **Mejor respuesta a los Santos Padres y a los lugares de la Escritura.** — Digo, pues, que aquellos testimonios y todos aquellos modos de hablar deben entenderse de la divina providencia en cuanto al modo admirable y sapientísimo que observa en la ejecución de los medios, y no en cuanto a la elección primaria de los predestinados. Pues esta debe entenderse a modo de una singular predefinición que Dios tuvo solo de sí mismo y de su mero beneplácito, queriendo absolutamente tal reino eterno constituido de tales personas y miembros. Y en virtud de esta elección permanece aquel número de los que se han de salvar tan cierto, tanto formal como materialmente, que no puede disminuirse. Sin embargo, no pertenece a la eficacia de aquella voluntad el que no pueda aumentarse, porque Dios no quiso positivamente excluir a todos los demás del reino, como diré más adelante. Y por eso, junto con aquella elección, tuvo Dios una voluntad verdadera de salvar a otros, aunque no absoluta, sino condicional, si de ellos no dependiera. Y por eso en la ejecución les da medios suficientes para que se salven, los cuales a veces producen tal efecto que por ellos adquieren un verdadero derecho a la corona eterna, aunque sean presciertos de que no la conservarán hasta el fin de la vida. Y por consiguiente, cuando la pierden, se dice que

satisfaceret, si numerus praedestinatorum solum formaliter esset praefinitus per electionem. Cum tamen sit etiam materialiter definitus, difficile est intelligere, quomodo unus loco alterius substituatur et quomodo verum sit, unum non fuisse accepturum coronam, nisi alius illam amitteret. Nam si electus est ante praevisionem operum, profecto illam haberet, etiamsi alii non caderent, cum electio eius nullum respectum habuerit ad casum aliorum, nec formaliter, nec virtute, neque ullo alio modo. Neque quoad hanc partem satisfacit illa responsio, quod praedestinatio non imponit necessitatem, nam absolute potest praedestinatus coronam amittere. Quia esto, hoc verum sit, tamen sufficit, ut quando per gratiam perseverat praedestinatus, dicatur substitui loco alterius, ut accipiat coronam quam alius amisit. Nec etiam sufficit, ut vere dicamus, permittere Deum, quod reprobus cadat, ut alius accipiat coronam, quam alias non acciperet, ne numerus praedestinatorum definitum numerum excedat.

16. **Melior responsio ad Sanctos Patres et loca Scripturae.** — Dico ergo, testimonia illa, omnesque illos loquendi modos intelligendos esse de divina providentia, quoad mirabilem et sapientissimum modum, quem observat in executione mediorum: non vero quoad primariam electionem praedestinatorum. Haec enim intelligenda est per modum singularis praefinitionis, quam Deus ex se tantum et ex suo mero beneplacito habuit, absolute intendens tale regnum aeternum ex talibus personis et membris constans. Ex vi autem huius electionis manet ille numerus salvandorum ita certus, tam formaliter, quam materialiter, ut minui non possit. Non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, ut non possit augeri, quia Deus ex se non voluit positive omnes alios a regno excludere, ut infra dicam. Et ideo simul cum illa electione habuit Deus voluntatem veram salvandi alios, non tamen

pierden su corona, es decir, la que les era debida por sus méritos si hubieran muerto en gracia. Pero cuando uno de estos cae, se dice que otro es sustituido en su lugar, porque Dios suele gobernar y ejecutar la salvación de sus elegidos de tal modo que primero llama a los réprobos y, al usar mal ellos la gracia divina, los abandona y transfiere su especial protección a otros; no porque los haya amado después, ni solo con ocasión del pecado de los otros, sino porque de ese modo muestra más admirable y sabiamente su justicia hacia los malos y su gracia hacia los buenos. a partir de esto es fácil interpretar otros testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos.

CAPÍTULO XIII

DE CÓMO LA VOLUNTAD DIVINA PREPARO LOS MEDIOS POR LOS CUALES LOS ELEGIDOS SE SALVAN INFALIBLEMENTE.

1. Doble género de medios que Dios prepara a los elegidos. — Los medios comunes son anteriores y definidos en primer lugar. — Hemos hablado de la voluntad divina en cuanto se refiere al fin de la predestinación. Ahora debe explicarse brevemente de qué modo, o con qué actos, dispone el camino y los medios por los cuales se tiende infaliblemente a aquel término. En esto podemos distinguir en primer lugar un doble género de medios de esta divina providencia. Algunos son comunes, preparados para toda la comunidad. De este tipo pueden considerarse en los ángeles todas las gracias y auxilios que les fueron dados en el instante de su creación, por los cuales (según una sentencia probable) fueron de tal modo prevenidos que en aquel instante no pecaron en absoluto, y así excitados para que se convirtieran infaliblemente a Dios, se dispusieran a la gracia, se santificaran y merecieran la primera gloria. En los hombres, en cambio, en la ley de la gracia, tales medios son el bautismo y los demás sacramentos, la predicación del Evangelio junto con la preparación del auxilio divino interno y necesario para obtener la fe. Y estos y otros medios semejantes pueden

absolutam, sed sub conditione, si per eos non staret. Et ideo in executione illis dat media sufficientia ut salventur, quae interdum talem effectum habent, ut per ea compareant verum ius ad aeternam coronam, etiamsi praesciti sint non conservaturi illud usque ad finem vitae. Ac proinde, quando illud amittunt, dicuntur perdere coronam suam, id est, suis meritis debitam, si in gratia decesserint. Uno autem ex his cadente, dicitur alius loco illius substitui, quia solet Deus ita gubernare et exequi salutem suorum electorum, ut prius vocet reprobos et illis male utentibus divina gratia, illos deferat et ad alios suam specialem protectionem transferat, non quia illos posterius dilexerit, vel tantum occasione peccati aliorum, sed quia illo modo iustitiam suam erga malos et gratiam erga bonos mirabilius et sapientius ostendit. Atque ex his facile est alia testimonia Scripturae sacrae et Sanctorum interpretari.

CAPUT XIII.

QUOMODO DIVINA VOLUNTAS PRAEPARAVIT MEDIA, QUIBUS ELECTI INFALLIBILITER SALVANTUR.

1. Duplex genus mediorum quae Deus praeparat electis. — Media communia sunt priora et primo definita. — Diximus de voluntate divina, quatenus versatur circa finem praedestinationis: nunc breviter explicandum est, quo modo seu quibus actibus disponat viam et media, quibus in illum terminum infallibiliter tenditur. In quo primum distinguere possumus **duplex** media hujus divinae providentiae. Quaedam sunt communia, praeparata pro tota communitate. Hujusmodi censeri possunt in angelis omnes gratiae et auxilia illis data in instanti suae creationis, per quae (juxta probabilem sententiam) ita praevventi sunt, ut pro illo instanti omnino non peccarent, atque ita excitati, ut infallibiliter converterentur in Deum et se ad gratiam disponerent,

decirse definidos y decretados en primer lugar para cada edad, porque estos, que son universales, de algún modo son anteriores; y cuando el fin se propone a la comunidad, parecen presentarse primero los medios que se proveen para toda la comunidad. Además, estos medios comunes de algún modo se incluyen en los medios particulares, pues regularmente las justificaciones se realizan por la aplicación de los medios comunes a las personas particulares. Finalmente (para advertirlo de paso), en este orden de medios puede constituirse la justicia original, dada a toda la naturaleza humana en el primer padre antes de la caída: pues por ella comenzó Dios a disponer la salvación de los elegidos, en cuanto estuvo de su parte.

2. Objeción. — Solución. — Dirás que estos y semejantes medios pertenecen más bien a la providencia general de la gracia que a la predestinación, porque no se fundan en una elección eficaz particular de algunos hombres, sino en la voluntad general de salvar a todos. De donde tales medios son comunes a todos. Respondo que esto no es contradictorio, pues algunas cosas están previstas para los predestinados de tal modo que también pueden aprovechar a otros. Y así, aunque la salvación de los predestinados no sea (por así decirlo) el fin adecuado de tales medios, es sin embargo el fin principal, y esto basta para que estos medios se computen entre los medios de la predestinación y se digan de modo singular que existen por causa de los elegidos. Como Pablo decía que soportaba trabajos por causa de los elegidos, aunque en realidad trabajaba por todos. Y sobre estos medios no parecen necesarias más cosas.

3. Los medios particulares: unos se hacen por solo Dios, otros con la cooperación libre de la voluntad. — La cuestión está en los medios que se hacen con cooperación. — Además, respecto a los medios particulares, debe advertirse que hay dos órdenes de ellos: Algunos se hacen por solo Dios sin cooperación del libre albedrío, como son la primera vocación y otros auxilios prevenientes que Dios concede a los hombres sin ningún mérito o disposición de ellos. Y a este orden

sanctificarentur et primam gloriam mererentur. In hominibus vero sunt in lege gratiae talia media: baptismus et alia sacramenta, praedicatio Evangelii cum praeparatione divini auxilii interni et necessarii ad fidem obtinendam. Atque haec et similia media dici possunt primo definita et decreta pro singulis aetatibus, quia haec, quae universalia sunt, quodam modo sunt priora; et quando finis intenditur communitati, primo videntur occurrere media quae pro tota communitate providentur. Et praeterea, haec communia quodam modo includuntur in particularibus mediis, nam regulariter justificationes fiunt per applicationem mediorum communium ad particulares personas. Denique (ut hoc obiter advertam) in hoc ordine mediorum constitui potest originalis justitia, data toti humanae naturae in primo parente ante lapsum: nam per illam coepit Deus disponere salutem electorum, quantum in ipso erat.

2. Objectio. — Solutio. — Dices haec et similia media potius pertinere ad generalem providentiam gratiae quam ad praedestinationem, quia non fundantur in peculiari electione efficaci aliquorum hominum, sed in generali voluntate salvandi omnes. Unde talia media omnibus communia sunt. Respondeo haec non esse repugnantia, nam ita sunt aliqua propter praedestinatos provisa, ut aliis etiam prodesse possint. Et ita, licet salus praedestinatorum non sit (ut ita dicam) finis adaequatus talium mediorum, est tamen finis principalis, atque hoc satis est ut inter media praedestinationis haec computentur et singulari modo dicantur esse propter electos. Sicut Paulus dicebat se sustinere labores propter electos, quamvis re ipsa pro omnibus laboraret. Neque de his mediis plura videntur necessaria.

3. Media particularia quaedam fiunt a solo Deo, quaedam vero cum cooperatione liberae voluntatis. — Quaestio est de mediis quae fiunt cum

pertenecen algunos efectos de la singular providencia de Dios acerca de sus elegidos, como son quitar alguna ocasión de pecar, o ofrecer alguna de merecer bien, etc. Y de todo este orden de medios no hay dificultad alguna en que Dios haya podido prepararlos con su voluntad gratuita y eficaz; de qué modo, sin embargo, y en qué orden lo haya hecho, se verá por lo que se dirá. Existe, pues, otro orden de medios particulares que incluyen la libre cooperación de la voluntad, como son los actos humanos sobrenaturales, bajo los cuales comprendo todos los efectos que dependen de ellos, como es la remisión del pecado en el adulto y otros semejantes. Y acerca de estos existe una gran controversia entre los teólogos sobre de qué modo son preparados por la predestinación.

4. Primera opinión. — Fundamento de esta sentencia. — La primera sentencia es que, por virtud de la voluntad divina que dispone los medios antes de la presciencia de ellos como absolutamente futuros, solo se preparan estos medios de una manera confusa y con sola voluntad ineficaz, sin predefinición de tales actos en particular. Esta sentencia parece haberla indicado Santo Tomás, *De Veritate*, q. 6, art. 3. Dice en efecto que la certeza de la predestinación consiste en esto: en que Dios prepara al predestinado tantos auxilios que o no caiga, o si cayere, resucite. Por tanto, Dios no predefine un medio cierto, sino uno u otro, para que finalmente alguno tenga efecto. El motivo principal de esta sentencia parece ser que de este modo se pueda conciliar la libertad con la predestinación. Y puede confirmarse esto por la experiencia, porque no toda vocación o gracia preveniente dada al predestinado tiene efecto en él; luego no procede de una intención eficaz de su conversión o consentimiento.

5. Se rechaza la primera opinión. — Esta sentencia, sin embargo, ya fue rechazada anteriormente. Porque en primer lugar parece proceder eliminando la ciencia condicionada, por la cual Dios, antes de la voluntad de dar la vocación, conoció si aquella habría de ser congrua o no, es decir, si la voluntad del hombre le consentiría en caso de dársele. Pues si se supone esta ciencia, como

cooperatione. — Rursus circa media particularia advertendum est duos esse ordines illorum: Quaedam fiunt a solo Deo sine cooperatione liberi arbitrii, ut sunt prima vocatio et alia auxilia praevenientia, quae Deus hominibus confert absque ullo merito vel dispositione illorum. Et ad hunc ordinem pertinent quidam effectus singularis providentiae Dei circa suos electos, ut sunt auferre aliquam occasionem peccandi, vel offerre aliquam bene merendi, etc. Et de toto hoc ordine mediorum nulla est difficultas quin potuerit Deus illa praeparare sua gratuita voluntate efficaci; quo modo autem et quo ordine id praestiterit, patebit ex dicendis. Alius est igitur ordo particularium mediorum, qui includunt liberam cooperationem voluntatis, ut sunt actus humani supernaturales, sub quibus comprehendo omnes effectus qui ab illis pendent, ut est remissio peccati in adulto et similia. Et de his est magna controversia inter theologos, quo modo per praedestinationem praeparentur.

4. Prima opinio. — Fundamentum hujus sententiae. — Prima sententia est, ex vi divinae voluntatis disponentis media ante praescientiam eorum ut absolute futura, solum praeparari haec media confusa quadam ratione et sola voluntate inefficaci, absque praefinitione talium actuum in particulari. Quam sententiam indicasse videtur D. Thomas, q. 6 *De Veritate*, art. 3. Dicit enim certitudinem praedestinationis in hoc consistere, quod Deus tot praeparat adminicula praedestinato, ut vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat: non ergo praefinit Deus certum medium, sed unum vel aliud, ut tandem aliquod habeat effectum. Hujus autem sententiae potissimum motivum esse videtur, ut hoc modo possit conciliari libertas cum praedestinatione. Potestque hoc experientia confirmari, quia non omnis vocatio aut gratia praeveniens data praedestinato habet in illo effectum: ergo non procedit ex intentione efficaci conversionis seu consensus ejus.

debe suponerse, en vano se atribuye a Dios ese modo de proveer los medios de manera confusa y bajo aquella distinción de que, si uno no tuviera efecto, se aplique otro. Pues no obra así sino quien ignora la eficacia del primer medio. Por lo cual también (como dije antes) este modo de providencia no es conforme a la perfección divina, a la cual corresponde que con ciencia cierta, distinta y en particular disponga todas las cosas según la dignidad y capacidad de cada una.

6. Se responde al fundamento de la opinión. — Tampoco es esto necesario para la libertad, como se dirá ampliamente en lo que sigue y se ha tocado en lo anterior, donde también expusimos el lugar citado de Santo Tomás. Y abiertamente sintió lo mismo Santo Tomás en 1-2, q. 112, art. 4, diciendo: *es intención de Dios que el hombre llamado consienta infaliblemente, aunque libremente*. Finalmente, en el asunto de los Ángeles consta abiertamente que no tiene lugar aquel modo de providencia: pues en el segundo instante, en el que se terminó la vía de todos los Ángeles, fue preparada de tal modo la voluntad de los elegidos que en modo alguno cayeran (porque si cayeran, no resucitarían), e incluso para que tuvieran todo el mérito necesario para alcanzar aquel grado de gloria al que habían sido elegidos.

7. Segunda opinión. — Es, pues, la segunda sentencia la que dice que Dios con su voluntad absoluta dispone medios ciertos, por los cuales cada elegido alcance infaliblemente la salvación, y en particular, es decir, designando tales medios y tales actos. Añade además esta opinión que todos fueron preordinados simultáneamente: de modo que ni siquiera según razón sea uno definido por Dios antes que otro, especialmente cuando los medios dependen de nuestra libre voluntad.

8. La tercera opinión no satisface a la dificultad ni al modo de hablar de Agustín. — Estos medios guardan orden según su proximidad a la gloria. — Esta opinión es semejante a la que referí en primer lugar en el capítulo octavo, y lo mismo debe pensarse de ella: huye de la dificultad, pero no la declara. Repugna

también al modo de hablar de Agustín y de casi todos los que dicen que Dios llama al hombre para que crea; y que porque quiere dar la fe, quiere también dar tal vocación, como claramente puede verse en Agustín, *De Bono Perseverantiae*, cap. 14. La razón también es manifiesta, porque estos medios no son igualmente próximos al fin último, sino que guardan entre sí un orden, el que insinuó Pablo en Romanos 8. Pues la justificación es más próxima a la glorificación que la vocación, y la vocación a la justificación; y de modo semejante cualquier acto libre que es disposición a la gracia le es más próximo que la excitación con que el hombre es llamado al acto libre. Por tanto, así como a todos estos medios precede la intención del último término, así entre los mismos medios precede la voluntad de aquello que está más próximo al fin: pues por causa de este se elige otro medio que está más remoto, y por eso es posterior en el orden de intención, aunque sea anterior en el orden de ejecución.

Lo cual se declara brevemente en el asunto de los buenos Ángeles: pues porque fueron elegidos para tan grande gloria, por eso también fueron ordenados para que en toda su vida llegaran a tan grande gracia, y por esta causa quiso Dios que tuvieran tal o tales actos meritorios, y por causa de ellos les preparó tal modo de iluminación e inspiración; pues también ellos fueron llamados con vocación congrua, que es ex proposito, como habla Agustín. Finalmente, no puede entenderse de otro modo que la gracia eficaz, en cuanto es eficaz, dentro de la latitud de la gracia preveniente, sea por sí misma intentada por Dios, sino que solo se diga eficaz por el efecto, es decir, porque sucedió, lo cual ahora supongo que es falso.

9. Se refuta. La voluntad absoluta de Dios acerca del acto en particular no repugna a la libertad. — Destruido este fundamento, cae fácilmente toda esta sentencia. Bastante se ha mostrado ya (según creo) en lo anterior que la intención absoluta de Dios acerca del acto libre (incluso en particular y con todas sus circunstancias) no quita la libertad, porque aquella intención por sí misma no cambia ni determina físicamente la voluntad humana, sino que aplica medios

5. Rejicitur prima opinio. — Haec vero sententia supra rejecta est. Quia imprimis videtur procedere tollendo scientiam conditionatam, qua Deus ante voluntatem dandi vocationem praenovit an illa futura esset congrua necne, id est an voluntas hominis sit illi consensura si ei detur. Nam si haec scientia supponatur, ut supponi debet, frustra tribuitur Deo ille modus providendi media confuso modo et sub illa distinctione, ut si unum non habuerit effectum, applicetur aliud. Non enim ita operatur, nisi qui ignorat efficaciam primi medii. Propter quod etiam (ut supra dixi) hic modus providentiae non est consentaneus divinae perfectioni, ad quam spectat ut ex certa scientia, distincte et in particulari omnia disponat, juxta uniuscujusque rei dignitatem et capacitatem.

6. Respondetur ad fundamentum opinionis. — Neque etiam est hoc necessarium ad libertatem, ut in sequentibus late dicendum est et in superioribus est tactum: ubi etiam citatum locum D. Thomae exposuimus. Et aperte ita sensit idem D. Thomas 1-2, q. 112, art. 4, dicens: *ex intentione Dei est, ut homo vocatus infallibiliter sit consensurus, quamvis libere*. Denique, in negotio Angelorum aperte constat non habere locum illum providentiae modum: nam in secundo instanti, in quo via omnium Angelorum terminata est, ita fuit praeparata voluntas electorum, ut omnino non caderent (nam si caderent, non resurgerent), imo etiam ut haberent totum meritum necessarium ad illum gradum gloriae, ad quem electi erant, comparandum.

7. Secunda opinio. — Est ergo secunda sententia dicens Deum sua voluntate absoluta disponere media et certa, quibus unusquisque electus infallibiliter consequatur salutem et in particulari, id est designando talia media et tales actus. Addit vero haec opinio, omnino simul fuisse praeordinata: ita ut nec secundum rationem sit unum prius definitum a Deo quam aliud, praesertim quando

media pendent ex libera voluntate nostra.

8. Tertia opinio non satisfacit difficultati et modo loquendi Augustini. — **Media haec ordinem servant in propinquitate ad gloriam.** — Quae opinio similis est illi quam primo loco retuli supra capite octavo, idemque de illa est sentiendum: fugit enim difficultatem, non declarat. Repugnatque modo loquendi Augustini et fere omnium dicentium Deum vocare hominem ut credat; et quia vult dare fidem, velle etiam dare talem vocationem, ut signatim videri potest apud Augustinum, *De Bono Perseverantiae*, cap. 14. Ratio etiam manifesta est, quia haec media non sunt aeque propinqua fini ultimo, sed inter se ordinem servant, quem insinuavit Paulus ad Romanos 8. Nam justificatio propinquior est glorificationi quam vocatio, et vocatio justificationi; et similiter quilibet actus liber qui est dispositio ad gratiam propinquior illi est quam excitatio qua homo vocatur ad actum liberum. Ergo sicut ad haec omnia media praecedit intentio ultimi termini, ita inter ipsa media praecedit voluntas illius quod propinquius est fini: nam propter illud eligitur aliud medium quod remotius est, et ideo posterius in ordine intentionis, licet sit prius in ordine executionis.

Quod breviter declaratur in negotio bonorum Angelorum: nam quia electi fuerunt ad tantam gloriam, ideo etiam ordinati sunt ut in tota sua via ad tantam gratiam pervenirent, et hac de causa voluit Deus ut talem vel tales actus meritorios haberent, et propter illos talem modum illuminationis et inspirationis eis praeparavit; nam illi etiam vocati sunt vocatione congrua, quae est ex proposito, ut Augustinus loquitur. Denique non potest alio modo intelligi gratiam efficacem, ut efficax est, intra latitudinem praevenientis gratiae, esse a Deo per se intentam, sed solum dici efficacem ex effectu, scilicet quia factum est, quod tamen falsum esse nunc suppono.

que Dios sabe que son congruos con la libertad, como se tratará más ampliamente en lo que sigue. Por tanto, si es verdad (como realmente lo es) que según razón precede en la voluntad divina la intención de tal acto, no hay razón para que sea ineficaz, máxime cuando de aquella intención nace próxima e infaliblemente la aplicación de la vocación o del auxilio eficaz, en cuanto es eficaz. Puesto este fundamento, el primer acto de la voluntad que esta sentencia finge es superfluo: porque si se entiende que aquella volición versa sobre algún objeto universal y confuso, no es conveniente a Dios, quien (como dije) conoce y dispone todas las cosas distintamente; ni es necesario para algún fin, pues basta la voluntad acerca de cada auxilio en particular. Si en cambio se entiende que tal acto versa sobre la colección o multitud de tales auxilios en particular, aunque según la realidad sea un solo acto, sin embargo se distingue según razón por la diversidad de objetos, y por tanto no se distingue de aquellas voluntades por las que se dice que Dios dispone y quiere dar en particular estos auxilios. De donde es necesario que también tal acto, en cuanto versa sobre los auxilios prevenientes, suponga la intención de aquellos actos de la voluntad humana por causa de los cuales se preparan dichos auxilios. Añádase finalmente que no existe razón alguna de orden entre aquel acto universal y los otros particulares, puesto que sus objetos no se comparan entre sí como fin y medio, ni tienen otro orden de causalidad.

10. Conclusión. Dios prepara también con voluntad absoluta los medios que dependen de la libertad. — Debe decirse, pues, que Dios por un acto absoluto de su voluntad prepara a los predestinados incluso aquellos medios que deben ser ejercidos o alcanzados libremente por ellos mismos. Esta es la sentencia de San Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, especialmente en el cap. 10, y en *De Bono Perseverantiae*, cap. 9 y siguientes; y sin duda es también la de Santo Tomás en 1-2, donde se citó antes, y en la *Prima Pars*, q. 23. La he probado ampliamente en el lib. 3 *De Auxiliis*, cap. 17. La suma de todo es: porque este modo de providencia no repugna a la libertad, como consta por lo dicho. Y es muy conforme

9. Refellitur. Voluntas Dei absoluta circa actum in particulari non repugnat libertati. — Destructo autem hoc fundamento, ruit facile tota haec sententia. Satis autem (ut existimo) in superioribus ostensum est intentionem Dei absolutam circa actum liberum (etiam in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus) non tollere libertatem, quia illa intentio per se non immutat nec determinat physice voluntatem humanam, sed applicat media quae Deus novit esse congrua libertati, ut in sequentibus latius attingendum est. Ergo si verum est (ut revera est) secundum rationem praecedere in voluntate divina intentionem talis actus, non est cur sit inefficax, maxime cum ex illa intentione proxime et infallibiliter oriatur applicatio vocationis seu auxilii efficacis, ut efficax est. Hoc autem posito fundamento, primus actus voluntatis quem haec sententia fingit, superfluus est: quia si intelligatur illa volitio esse de aliquo objecto universali et confuso, non est conveniens Deo, qui (ut dixi) distincte omnia novit et disponit; neque est ad aliquem finem necessarius, cum sufficiat voluntas circa singula auxilia. Si vero talis actus intelligitur versari circa collectionem seu multitudinem talium auxiliorum in particulari, ille actus, licet secundum rem unus sit, tamen distinguitur ratione ex diversitate objectorum, ac proinde non est distinctus ab illis voluntatibus quibus dicitur Deus in particulari disponere et velle dare haec auxilia. Unde necesse est ut etiam talis actus, quatenus circa praevenientia auxilia versatur, supponat intentionem illorum actuum voluntatis humanae propter quos illa auxilia praeparantur. Accedit denique quod nulla est ratio ordinis inter illum actum universalem et alios particulares, cum objecta eorum inter se non comparentur ut finis et medium, neque alium ordinem causalitatis habeant.

10. Conclusio. Deus praeparat etiam media quae a libertate pendent absoluta voluntate. — a la perfección de la divina providencia y al amor especial con que Dios persigue a los predestinados; luego no hay razón para negarlo. Además, porque quien intenta eficazmente un fin, primero según razón intenta el medio más próximo a aquel fin que el más remoto. Ahora bien, hemos mostrado que Dios intenta eficazmente para los predestinados el fin último de la gloria, a cuyo fin son más próximos los medios que se realizan con la libertad humana junto con la gracia divina —como son los actos meritorios y las disposiciones próximas a la justicia— que aquellos otros por los cuales solo Dios excita al hombre. Por tanto, Dios quiere eficazmente para los predestinados aquellos medios primero según razón, antes que quiera darles la vocación u otros auxilios antecedentes, que son más remotos. De donde se confirma finalmente que, así como se compara el acto de caridad con el auxilio excitante por el cual Dios mueve eficazmente a tal acto, así se compara el premio de la gloria con el mismo acto de caridad. Por tanto, así como precede la intención de la gloria a la presciencia del acto de caridad o meritorio, así precede en Dios la intención de dar al hombre el acto de caridad a la voluntad o presciencia absoluta de la vocación congrua, que se da por causa de tal acto. Y contra esto no surge ninguna nueva dificultad que sea necesario resolver.

11. Dios quiere con voluntad absoluta los actos buenos independientes del pecado. — Los actos buenos dependientes del pecado no los quiere Dios con voluntad absoluta, sino después de la ciencia del pecado. — Solo advierto que, entre estos actos libres, algunos son completamente independientes del pecado, porque ni lo suponen necesariamente ni incluyen un respecto intrínseco a él, como son los actos de fe, esperanza, amor, etc.; y otros que necesariamente suponen el pecado, como es el acto propio del penitente. En los primeros actos, pues, procede de modo absoluto y sin limitación la sentencia establecida, porque Dios los intenta por sí mismo en primer lugar, y de suyo, con voluntad antecedente y al mismo tiempo eficaz (según el sentido de Crisóstomo y Damasceno explicado en otro lugar), los quiere y los intenta, porque son

Dicendum ergo est Deum per absolutum actum voluntatis suae praeparare praedestinatis etiam illa media quae ab ipsis libere exercenda sunt vel comparanda. Haec est sententia D. Augustini, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, praesertim cap. 10, et *De Bono Perseverantiae*, cap. 9 et seq., et sine dubio est D. Thomae, 1-2 ubi supra, et in 4 part., q. 23. Eamque late probavi lib. 3 *De Auxiliis*, cap. 17. Summa omnium est: quia hic modus providentiae non repugnat libertati, ut patet ex dictis. Estque valde consentaneus perfectioni divinae providentiae et speciali amori quo prosequitur praedestinatos: ergo non est cur negetur. Deinde, quia qui intendit efficaciter aliquem finem, prius secundum rationem intendit medium propinquius illi fini quam remotius. Ostendimus autem Deum efficaciter intendere praedestinatis finem ultimum gloriae, cui fini propinquiora sunt media quae humana libertate fiunt cum divina gratia, qualia sunt actus meritorii et dispositiones proximae ad justitiam, quam illa quibus solus Deus hominem excitat. Ergo illa media vult Deus efficaciter praedestinatis prius secundum rationem, quam velit dare illis vocationem vel alia auxilia antecedentia, quae remotiora sunt. Unde confirmatur tandem, quia ita comparatur actus caritatis ad auxilium excitans, quo Deus efficaciter movet ad talem actum, sicut comparatur praemium gloriae ad ipsum actum caritatis: ergo sicut praecedit intentio gloriae ad praescientiam actus caritatis vel meritorii, ita praecedit in Deo intentio dandi homini actum caritatis ad voluntatem seu praescientiam absolutam vocationis congruae, quae propter talem actum datur. Neque contra hoc occurrit nova difficultas cui satisfacere necesse sit.

11. Actus bonos independentes a peccato Deus absolute vult. — Actus bonos dependentes a peccato non vult Deus absolute, nisi post scientiam peccati. — Solum adverto, inter hos actus liberos quosdam esse omnino independentes a peccato, quia neque illud supponunt necessario, neque

enteramente buenos y no suponen ningún mal. Los actos posteriores, en cambio, no los intenta Dios con voluntad absoluta hasta que tenga la presciencia absoluta del pecado futuro, porque ni formalmente ni virtualmente puede Dios querer el pecado. Lo querría, sin embargo (al menos virtualmente), si predefiniera absolutamente un acto que intrínsecamente mira al pecado sin suponer el pecado mismo, como declararé más ampliamente después, al tratar de los efectos de la predestinación.

12. El acto de contrición es predefinido antes según razón que el medio para él. — Aunque esto sea así, no obstante también en estos actos o medios tiene verdad la sentencia establecida, guardando la debida proporción. Pues aunque Dios no quiera absolutamente el acto de contrición, por ejemplo, hasta que vea el pecado por el cual es necesario para borrarlo; sin embargo, primero según razón predefine e intenta en el predestinado el acto de contrición, antes que quiera darle el auxilio eficaz u otro medio ordenado por sí mismo a aquel acto. Porque el pecado no es un medio ordenado a la contrición, sino que es materia y ocasión que induce la necesidad de ella. Los medios para la contrición son aquellos que por sí mismos se ordenan a producir la contrición. Y por eso se supone ciertamente la presciencia del pecado, y antes de ella precede la voluntad de permitirlo; pero no se supone la voluntad de tales medios, sino que esta, a nuestro modo de entender, se sigue de la intención de tal fin.

CAPÍTULO XIV

SI DIOS TIENE VOLUNTAD EJECUTIVA ACERCA DE LOS BIENES QUE CONFIERE A LOS PREDESTINADOS, ADEMÁS DE AQUELLAS QUE PERTENECEN AL ORDEN DE LA INTENCIÓN.

1. Primera razón de duda. — La razón de dudar es que la voluntad absoluta de Dios es por sí misma eficaz de aquellas cosas que así quiere: *Porque todo cuanto*

includunt intrinsecum respectum ad illud, ut sunt actus fidei, spei, amoris, etc.; alios vero esse qui necessario supponunt peccatum, ut est proprius actus poenitentis. In prioribus ergo actibus procedit absolute et sine limitatione sententia posita, quia illos actus per se primo Deus intendit, et ex se, voluntate antecedente simulque efficaci (juxta sensum Chrysostomi et Damasceni alibi declaratum) illos vult et intendit, quia sunt omnino boni et nullum malum supponunt. Posteriores vero actus non intendit Deus voluntate absoluta, donec habeat absolutam praescientiam peccati futuri, quia nec formaliter nec virtute potest Deus velle peccatum: vellet autem (saltem virtualiter) si absolute praefiniret actum intrinsece respicientem peccatum, non supposito ipso peccato, ut latius declarabo infra, de effectibus praedestinationis tractando.

12. Actus contritionis prius ratione praefinitur quam medium ad illum. — Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus etiam in his actibus seu mediis verum habet sententia posita, servata proportione. Nam licet Deus non velit absolute actum contritionis, verbi gratia, donec videat peccatum propter quod tollendum est necessarius; nihilominus prius secundum rationem praefinit et intendit praedestinato actum contritionis, quam velit illi dare auxilium efficax vel aliud medium per se ordinatum ad illum actum. Nam peccatum non est medium ordinatum ad contritionem, sed est materia et occasio inducens necessitatem ejus: media autem ad contritionem sunt illa quae per se ordinantur ad efficiendam contritionem. Et ideo supponitur quidem praescientia peccati, et ante illam praecedit voluntas permittendi illud, non vero supponitur voluntas talium mediorum, sed haec, nostro modo intelligendi, consequitur ex intentione talis finis.

CAPUT XIV.

quiso, lo hizo. Por tanto, si Dios tiene una voluntad absoluta por la que determinó dar gloria y gracia a los predestinados, por esa misma voluntad confiere estos bienes. Luego es superfluo fingir otra voluntad ejecutiva, aunque sea distinta según razón; máxime porque esta distinción debería tomarse de los objetos, y tal voluntad versa sobre el mismo objeto.

Segunda razón. — En segundo lugar urge esta dificultad tocada antes y no resuelta: porque si estas dos voluntades son necesarias para que los hombres alcancen la salvación, aquellos respecto de los cuales Dios no tuvo estas voluntades, no tienen de parte de Dios todo lo necesario y, consecuentemente, no pueden salvarse. Pero si no son necesarias ambas voluntades, ni deben ponerse ni distinguirse.

Tercera razón. — Lo que confirmo en tercer lugar así: porque es imposible que Dios tenga acerca de la criatura algún decreto libre que no sea necesario para alguna mutación real de la criatura, sino que para una sola mutación o efecto en la criatura basta una sola voluntad suya. Luego es imposible multiplicar otra u otras. La menor consta por la eficacia de la voluntad divina. La mayor se prueba así: porque la voluntad divina no tiene decreto libre acerca de la criatura por mutación de sí misma; luego no puede tenerlo sino por mutación de la criatura, porque por tal decreto tiene Dios un nuevo respecto a la criatura, al menos de razón. Pero es imposible entender un nuevo respecto entre dos extremos sin mutación de uno de ellos. Por tanto, Dios no puede tener decreto libre sino en cuanto es necesario para alguna mutación real de la criatura.

2. Opinión de algunos. — A causa de esta dificultad, algunos teólogos modernos niegan en la voluntad divina estos dos órdenes de intención y ejecución, y consecuentemente niegan la distinción de razón entre los actos mencionados. Sin embargo, partiendo de este principio se han dividido en sentencias totalmente contrarias. Pues algunos, por esta causa, o niegan por completo la intención del fin que según razón preceda a la elección de los medios en la voluntad divina, o al menos niegan que aquella intención sea eficaz. Pero contra estos ya se ha disputado suficientemente. Otros,

HABEATNE DEUS VOLUNTATEM EXSEQUENTEM CIRCA BONA, QUAE CONFERT PRAEDESTINATIS, PRAETER EAS QUAE AD ORDINEM INTENTIONIS PERTINENT.

1. Prima ratio dubitandi. — Ratio dubitandi est, quia voluntas Dei absoluta per se ipsam est efficax eorum quae ita vult: *Omnia enim quaecumque voluit, fecit*. Ergo si habet Deus voluntatem absolutam qua statuit dare gloriam et gratiam praedestinatis, per eamdem omnino voluntatem haec bona confert: ergo supervacaneum est aliam fingere voluntatem exsequentem, etiam ratione distinctam; maxime quia haec distinctio ex objectis sumenda esset: talis autem voluntas versatur circa idem objectum.

Secunda ratio. — Secundo urget haec difficultas supra tacta et non soluta: quia si hae duae voluntates sunt necessariae ut homines consequantur salutem, illi circa quos Deus non habuit has voluntates, non habent ex parte Dei omnia necessaria et consequenter salvari non possunt. Si autem non sunt ambae voluntates necessariae, nec ponendae nec distinguendae sunt.

Tertia ratio. — Quod tertio ita confirmo: quia impossibile est Deum habere circa creaturam aliquod decretum liberum quod necessarium non sit ad aliquam realem mutationem creaturae, sed ad unam mutationem seu effectum in creatura sufficit una voluntas ejus. Ergo impossibile est aliam vel alias multiplicare. Minor constat ex efficacia divinae voluntatis. Major autem sic ostenditur: quia divina voluntas non habet decretum liberum circa creaturam per sui mutationem; ergo non potest illud habere nisi per mutationem creaturae, quia per tale decretum habet Deus novum respectum ad creaturam, saltem rationis. Impossibile autem est inter duo extrema intelligere novum respectum sine mutatione alterius: ergo non potest Deus habere decretum liberum, nisi quatenus necessarium est ad aliquam realem mutationem creaturae.

en cambio, admitiendo en Dios esta intención, afirman que por ella misma determina Dios eficazmente la voluntad humana a ejecutar aquello que Dios predefinió por tal voluntad, porque esta es la eficacia de la voluntad divina. Estos autores, sin embargo, apenas pueden conciliar la libertad del arbitrio con la predefinición divina, de lo cual hablaré después en su lugar propio; y por eso omito estas sentencias.

3. Verdadera sentencia. — Se prueba. — Debe decirse, pues, que la voluntad por la cual Dios ejecuta aquello que había predefinido en el orden de la intención acerca de los elegidos, es distinta según razón de la voluntad de intención y elección. Esta aserción se sigue necesariamente de lo dicho, porque Dios quiere en el orden de la intención la gloria para el predestinado solo por su gracia: pero da esa misma gloria no solo por liberalidad, sino por los méritos. Y no la da sino por la voluntad: luego es necesario entender en Dios una voluntad por la cual ejecuta la donación de la gloria, distinta según razón de la voluntad anterior por la cual la intenta. Lo mismo puede verse en el orden de las causas y efectos naturales, en los cuales Dios intenta el fin, y por causa de él aplica los medios, por los cuales después ejecuta el efecto intentado, ejecución que hace también por su voluntad: luego es necesario que esta sea de algún modo distinta. Finalmente, acerca de las cosas divinas no podemos filosofar sino partiendo de las humanas, guardando la proporción y atribuyendo a Dios todo lo que es perfección, eliminando las imperfecciones. Pero en nosotros encontramos que estos dos órdenes —de intención o consulta y de ejecución— son distintos y necesarios para el modo perfecto de obrar por un fin, según la propia intención y elección del operante. Es, sin embargo, imperfección en nosotros que hagamos esto mediante actos realmente distintos, por una mutación real de nuestra voluntad, y mediante discurso, consulta e investigación de los medios. Por tanto, eliminadas estas imperfecciones, en el único y simplicísimo acto de la voluntad de Dios debemos entender ambas razones de actos, puesto que obra perfectísimamente por un fin. Esto, sin embargo,

quedará más claro resolviendo los tres problemas que se plantean en las razones de dudar.

4. Se resuelve la dificultad del primer argumento. — La diversidad de actos acerca del mismo objeto puede entenderse en Dios a partir de motivos próximos. — El primer problema es de qué modo pueda entenderse esta distinción de actos acerca de la misma cosa querida por Dios. A lo cual respondo brevemente que a veces esta diversidad puede entenderse a partir de los motivos próximos por los cuales se entiende que Dios tiene tales actos de voluntad. Por ejemplo, en la misma gloria que Dios quiere para el predestinado, entendemos que en la primera intención de ella la razón de querer es solamente la divina bondad; pero respecto de la voluntad por la cual Dios quiere dar la gloria en la ejecución, la razón próxima es los méritos que ya se ven en el mismo predestinado. Así, en efecto, San Agustín, comparando entre sí diversos pasajes suyos, especialmente en el libro 1 *Ad Simplicianum*, q. 2, y en *De Correptione et Gratia*, cap. 7, distingue dos elecciones en Dios: una meramente gratuita, que tiene por solo motivo de misericordia; otra de justicia, que tiene por motivo de los méritos. De donde se concluye una óptima razón en favor de la aserción establecida. Porque la voluntad de intención y la de ejecución, en cuanto versan sobre la gloria que ha de darse al predestinado, se distinguen en Dios del mismo modo que se distinguen el atributo de justicia y el de misericordia o liberalidad: pero se distinguen según razón; luego también aquellas voluntades.

5. Esta distinción no tiene lugar en los dones que Dios da de sí mismo y por sí mismo. — Y de este modo pueden distinguirse fácilmente estas dos voluntades, en cuanto versan sobre todos los dones de la gracia que dependen de nuestra cooperación libre. Pues en todos ellos la primera dilección, por la cual Dios ordena eficazmente al predestinado a tener tal bien, es por liberalidad y misericordia; la voluntad, en cambio, por la cual Dios confiere en realidad tal don, siempre mira a la cooperación del libre arbitrio como a

2. Aliquorum opinio. — Ob hanc difficultatem, nonnulli theologi moderni negant in divina voluntate hos duos ordines intentionis et executionis, et consequenter negant distinctionem rationis inter praedictos actus. Tamen ex hoc principio in sententias omnino contrarias divisi sunt. Quidam enim ob hanc causam vel omnino negant intentionem finis quae ratione praecedat electionem mediorum in divina voluntate, vel saltem negant illam intentionem esse efficacem. Sed contra hos satis disputatum est. Alii vero ponentes in Deo hanc intentionem, asserunt per illammet determinare Deum efficaciter voluntatem humanam ad exsequendum id quod Deus per talem voluntatem praefinivit, quia haec est efficacia divinae voluntatis. Hi tamen auctores vix possunt conciliare libertatem arbitrii cum praefinitione divina, de qua re dicam infra in proprio loco; et ideo has sententias praetermitto.

3. Vera sententia. — Probatur. — Dicendum ergo est voluntatem, qua Deus exsequitur id quod ordine intentionis circa electos praefinierat, esse ratione distinctam a voluntate intentionis et electionis. Haec assertio sequitur necessario ex dictis, quia Deus vult ordine intentionis gloriam praedestinato ex sola sua gratia: dat autem eamdem gloriam non ex sola liberalitate, sed ex meritis. Non dat autem nisi per voluntatem: ergo necesse est intelligere in Deo voluntatem qua exsequitur donationem gloriae, ut ratione distinctam a priori voluntate qua eamdem gloriam intendit. Idem videre licet in ordine causarum et effectuum naturalium, in quibus Deus intendit finem, et propter illum applicat media, per quae postea exsequitur effectum intentum, quam executionem per suam etiam voluntatem facit: ergo necesse est illam esse aliquo modo distinctam. Denique de divinis rebus nos philosophari non possumus nisi ex humanis, servando proportionem et tribuendo Deo quidquid perfectionis est, remotis imperfectionibus. Sed in nobis invenimus hos duos ordines

intentionis seu consultationis et executionis esse distinctos et necessarios ad perfectum modum operandi propter finem, ex propria intentione et electione ipsius operantis. Est autem imperfectionis in nobis quod haec facimus per actus re ipsa distinctos, et per mutationem realem nostrae voluntatis, et medio discursu, consultatione et inquisitione mediorum: ergo, seclusis his imperfectionibus, in unico et simplicissimo actu voluntatis Dei utramque rationem actuum intelligere debemus, cum perfectissime operetur propter finem. Hoc tamen melius constabit expediendo tria dubia quae in rationibus dubitandi postulantur.

4. Expeditur difficultas ex primo argumento. — **Diversitas actuum circa idem objectum potest intelligi in Deo ex propinquis motivis**. — Primum dubium est quo modo possit haec distinctio actuum intelligi circa eamdem rem volitam a Deo. Ad quod breviter respondeo aliquando posse intelligi diversitatem hanc ex proximis motivis propter quae intelligitur Deus habere hujusmodi voluntatis actus. Ut, verbi gratia, in eadem gloria quam Deus vult praedestinato, intelligimus in prima intentione illius rationem volendi esse solam divinam bonitatem; respectu autem voluntatis per quam Deus in executione vult dare gloriam, proximam rationem esse merita quae jam videntur in ipso praedestinato. Sic enim divus Augustinus, varia ejus loca inter se conferendo, praesertim lib. 1 *Ad Simplicianum*, q. 2, et *De Correptione et Gratia*, cap. 7, duas electiones in Deo distinguit: unam mere gratuitam, quam habet ex solo motivo misericordiae; aliam justitiae, quam habet ex motivo meritorum. Unde optima concluditur ratio pro assertione posita. Nam voluntas intentionis et executionis, ut versantur circa gloriam dandam praedestinato, ita distinguuntur in Deo sicut attributum justitiae et misericordiae vel liberalitatis: sed distinguuntur ratione; ergo et illae voluntates.

la razón por la cual, en algún género de causa, el hombre recibe tal don, ya sea causa meritoria, ya dispositiva, como condición sine qua non o concausa, que solo secundariamente y de modo menos principal coopera con la gracia divina. Pero en aquellos dones que Dios ha de hacer por sí mismo y solo de sí mismo, no parece tener lugar este modo de distinción, porque, por ejemplo, la primera vocación Dios decretó darla absolutamente gratis en el orden de la predestinación, y absolutamente gratis la da también en la misma ejecución, e incluso sin que nosotros cooperemos libremente.

6. Otra distinción de los actos que debe buscarse en el modo de tender al objeto. — Y por eso añado otra razón para distinguir estos dos aspectos, que puede tomarse del modo en que la voluntad divina versa sobre tal objeto y de las diversas razones que en él pueden considerarse. Pues aquel don es un cierto objeto amable, al cual la voluntad puede unirse por el afecto, y es también una cierta cosa factible por tal operante, que puede aplicar su potencia a ejecutar tal efecto. Del primer modo versa la voluntad de Dios acerca de tal objeto cuando procede solo en el orden de la intención; del segundo modo, en cambio, cuando ya comienza la ejecución. Esta doctrina la tomo de Santo Tomás, 1-2, q. 45 y 46, especialmente art. 4, donde distingue de este modo el consenso y la elección, por una parte, del uso. Pues el consenso pertenece al orden de la consulta y significa la aceptación de tal medio por el afecto y complacencia, o incluso por elección si se compara con otros, pero todavía no es por fuerza de tal acto, porque en él se comporta la voluntad como facultad operativa ad extra. El uso, en cambio, sigue después de la elección e inicia la ejecución del efecto, porque ya versa acerca de él como operable. Del mismo modo, pues, debemos entender la voluntad divina.

7. La potencia ejecutiva de Dios se distingue de la voluntad y del intelecto divino. — Finalmente, esto será más fácil si advertimos que la potencia por la cual Dios ejecuta las acciones exteriores es distinta según razón del intelecto y de la voluntad de Él, como ahora

5. Haec distinctio non habet locum in donis ex seipso et per seipsum a Deo dandis. — Atque ad hunc modum possunt facile distingui hae duae voluntates, quatenus versantur circa omnia dona gratiae quae pendent ex cooperatione nostra libera. Nam in illis omnibus prima dilectio, qua Deus efficaciter ordinat praedestinatum ad habendum tale bonum, est ex liberalitate et misericordia; voluntas vero, qua Deus re ipsa confert tale donum, semper respicit cooperationem liberi arbitrii, velut rationem propter quam in aliquo genere causae homo recipit tale donum, sive sit causa meritoria, sive dispositiva, velut conditionem sine qua non, seu concausam, quae tantum secundario et minus principaliter est cooperans divinae gratiae. At vero in illis donis quae Deus per seipsum et tantum ex seipso facturus est, non videtur habere locum hic distinctionis modus, quia primam vocationem, verbi gratia, omnino gratis et absolute Deus dare decrevit in ordine praedestinationis; et omnino etiam gratis dat in ipsa executione: atque etiam sine nobis libere cooperantibus.

6. Alia distinctio actus petenda ex modo tendendi in objectum. — Et ideo addo aliam rationem distinguendi haec duo, quae sumi potest ex modo quo divina voluntas versatur circa tale objectum, et ex diversis rationibus quae in illo considerari possunt. Est enim donum illud objectum quoddam amabile, cui voluntas per affectum conjungi potest, et est etiam res quaedam factibilis a tali operante, qui potest applicare potentiam suam ad talem effectum exsequendum. Priori modo versatur voluntas Dei circa tale objectum quando ordine tantum intentionis procedit; posteriori autem modo quando jam inchoat executionem. Quam doctrinam sumo ex D. Thoma, 1-2, q. 45 et 46, praesertim art. 4, ubi hoc modo distinguit consensum et electionem ex una parte, ab usu. Nam consensus pertinet ad ordinem consultationis, dicitque acceptationem talis medii per affectum et complacentiam, vel

supongo por otros lugares. Por la voluntad, pues, por la cual Dios dentro de sí predefine o acepta tal medio, no se entiende que aplique su potencia a obrar, sino solo que ama aquel bien respecto de tal persona; por la voluntad ejecutiva, en cambio, aplica su potencia a ejecutar aquello que había amado. Y por eso, si Dios ha de producir tal efecto con una causa segunda, aplica su potencia del modo que es debido o proporcionado a tal causa segunda. De donde, si aquella solo ha de obrar físicamente y no libremente, aplica su potencia a un concurso determinado a uno. Si en cambio la causa segunda ha de obrar libremente, aplica a un influjo más indiferente. De este modo, pues, se entiende rectamente la distinción entre estas voluntades.

8. Se responde a la segunda razón y se declara la necesidad de ambas voluntades (de intención y de ejecución). — La segunda dificultad era cuál es la necesidad de ambas voluntades, y de qué modo se salva la suficiencia del auxilio en aquellos con los que Dios no tiene ambas voluntades. Para declararlo, advierto que por dos capítulos puede ser necesaria o al menos conveniente tal voluntad para alguna obra: es decir, o de parte del mismo agente, para que obre de modo perfecto. Del primer modo es absolutamente necesaria para cualquier efecto la voluntad ejecutiva de Dios mismo, porque o es el principio próximo de tal efecto, o ciertamente es la que aplica inmediatamente la omnipotencia, que es tal principio próximo. Así como en el hombre, respecto de todos los efectos y acciones que proceden de las potencias subordinadas a la voluntad en el obrar, el acto de la voluntad por el cual mueve y aplica la potencia ejecutiva a obrar es simplemente necesario para tal efecto. De parte del agente, en cambio, para que obre de modo perfecto y racional, es necesaria la intención y la elección o aceptación de los medios por causa del fin, porque sin ella no dirigiría sus acciones con propia e intrínseca relación a un fin determinado, siendo esto, sin embargo, sumamente necesario para el modo perfecto de obrar.

9. Se declara esta doctrina en todo género de agentes. — Pues en primer lugar, en el hombre, para mover la

etiam per electionem si cum aliis conferatur, nondum tamen ex vi talis actus est, quia in eo se gerit voluntas ut facultas operativa ad extra. Usus vero sequitur post electionem et inchoat executionem effectus, quia jam versatur circa illum ut operabilem. Ad eundem ergo modum intelligere debemus voluntatem divinam.

7. Potentia Dei exsecutiva distinguitur a voluntate et intellectu divino. — Denique hoc erit facilius si advertamus potentiam, per quam Deus exsequitur exteriores actiones, esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate ejus, ut ex aliis locis nunc suppono. Per voluntatem igitur qua Deus intra se praefinit seu acceptat tale medium, non intelligitur applicare potentiam suam ad operandum, sed tantum amare illud bonum respectu talis personae; per voluntatem autem exsequentem applicat potentiam suam ad exsequendum id quod dilexerat. Et ideo, si talem effectum operaturus est Deus cum causa secunda, ita applicat potentiam suam sicut tali causae secundae vel debitum vel proportionatum est. Unde si illa sit tantum operatura physice et non libere, applicat suam potentiam ad concursum determinatum ad unum. Si vero causa secunda sit operatura libere, applicat ad influxum magis indifferentem. Hoc igitur modo recte intelligitur distinctio inter has voluntates.

8. Satisfit secundae rationi et declaratur necessitas utriusque voluntatis intentionis et executionis. — Secunda difficultas erat quae sit necessitas utriusque voluntatis, et quo modo salvetur sufficientia auxilii in his cum quibus Deus non habet utramque voluntatem. Quod ut declarem, adverto ex duplici capite posse hujusmodi voluntatem esse necessariam vel saltem convenientem ad aliquod opus: scilicet vel ex parte ipsius agentis, ut perfecto modo operetur. Priori modo est omnino necessaria ad quemlibet effectum Dei voluntas exsequens ipsius, quia vel est principium

mano, por ejemplo, basta por parte del efecto aquel acto de la voluntad por el cual se aplica la potencia motriz de la mano a tal acción; pero por parte del mismo hombre, para que ejerza tal acto de modo perfecto y moral, es necesario otro acto de la voluntad por el cual dirija aquella acción externa a algún fin. Asimismo, en los agentes naturales, como el fuego, por ejemplo, para que caliente, basta la facultad próxima que produce la calefacción; sin embargo, para que aquella acción se haga de modo perfecto por parte de la causa agente, es necesaria alguna ordenación al fin. Y porque el agente próximo es tan imperfecto que por sí mismo no puede tener aquella intención del fin, dijo el Filósofo que es necesario que la naturaleza se subordine a un agente superior, por el cual sea dirigida al fin. Finalmente, esto se muestra en Dios: pues Dios quiere ofrecer al hombre el concurso necesario para el acto de pecado, quiere también ofrecer el concurso para el acto bueno. Voluntad de Dios que es como ejecutiva y necesaria para el efecto por parte de aquel. Y no obstante, Dios quiere el concurso para el acto bueno por causa del mismo acto, y por tanto por intención de él; no así, en cambio, quiere el concurso para el acto de pecado, porque de parte del agente pertenece a su perfección que intente el bien, y no que intente el mal. Rectamente, pues, se distingue la mencionada doble necesidad, y ambos órdenes de intención y ejecución en la voluntad divina.

10. Objeción. — Se responde. — Pero alguien podrá decir que con este discurso se muestra a lo sumo que es necesaria en Dios la intención de algún fin mediante un acto simple e ineficaz. Respondo en primer lugar que esto basta para que distingamos el orden de la intención del orden de la ejecución: pues nosotros no sostenemos que la intención absolutamente absoluta y eficaz sea simplemente necesaria. Sin embargo, de aquí ulteriormente colegimos rectamente que pertenece a la perfección del agente poder, si quiere, querer el fin con intención absoluta y eficaz, y de aquella manera especial y eficaz proveer y preparar los medios para tal fin. Y así también respondimos brevemente antes a una dificultad semejante sobre la elección a la gloria, a

proximum talis effectus, vel certe est immediate applicans omnipotentiam quae est tale principium proximum. Sicut in homine respectu omnium effectuum et actionum quae procedunt a potentiis subordinatis voluntati in agendo, actus voluntatis quo movet et applicat potentiam executivam ad operandum est simpliciter necessarius ad talem effectum. Ex parte vero agentis, ut perfecto et rationali modo operetur, est necessaria intentio et electio seu acceptatio mediorum propter finem, quia sine illa non dirigeret actiones suas propria et intrinseca relatione ad determinatum finem, cum tamen hoc maxime necessarium sit ad perfectum operandi modum.

9. Declaratur haec doctrina in omni genere agentium. — Nam imprimis in homine, ad movendam manum, verbi gratia, sufficit ex parte effectus ille actus voluntatis quo potentia motiva manus applicatur ad talem actionem; at vero ex parte ipsius hominis, ut perfecto et morali modo exerceat talem actum, necessarius est alius voluntatis actus quo actionem illam externam in aliquem finem dirigat. Rursus in agentibus naturalibus, ut ignis, verbi gratia, calefaciat, sufficit facultas proxime efficiens calefactionem; tamen ut illa actio perfecto modo fiat ex parte causae agentis, necessaria est aliqua ordinatio in finem. Et quia proximum agens ita est imperfectum ut per se non possit habere illam intentionem finis, dixit Philosophus necessarium esse ut natura subordinetur superiori agenti, a quo in finem dirigatur. Denique in Deo ista ostenditur: vult enim Deus offerre homini concursum necessarium ad actum peccati, vult etiam offerre concursum ad actum bonum. Quae voluntas Dei est quasi exsequens et necessaria ad effectum ex parte illius. Et nihilominus Deus vult concursum ad actum bonum propter ipsum actum, atque adeo ex intentione ejus; non sic autem vult concursum ad actum peccati, quia ex parte agentis ad perfectionem ejus pertinet ut bonum intendat, non vero ut intendat malum. Recte igitur distinguitur praedicta duplex

saber: si aquella es necesaria, de qué modo Dios otorga principios suficientes a aquellos hombres a los que desde el principio no eligió de tal modo. La respuesta es clara, porque aquella elección no es simplemente necesaria por parte de los efectos, sino solo por parte del agente, supuesto el modo especial y perfecto de providencia que quiso tener con tales hombres, aunque sin ella hubiera podido proveer suficientes medios de gracia, como constará más ampliamente por lo que se dirá acerca de los reprobos.

CAPÍTULO XV

SI LA INTENCIÓN EFICAZ DE DIOS Y LA EJECUCIÓN DE LOS MEDIOS PRODUCEN NECESARIAMENTE DIVERSAS MUTACIONES EN EL PREDESTINADO.

1. Primera opinión. — Esta es la tercera dificultad que postulaban los argumentos, la cual también se tocó antes. Y depende de otra cuestión general: si el decreto libre de Dios siempre y necesariamente produce alguna mutación real en la criatura, y consecuentemente no pueda entenderse algún acto libre en Dios sin el cual pueda consistir toda mutación que haya en la criatura. Así sienten algunos autores por el solo fundamento tocado en la argumentación; y de este principio infieren muchas cosas muy dignas de nota en Teología, a saber: que Dios tiene algún acto de amor absolutamente necesario acerca de las criaturas posibles; que Dios no puede remitir el pecado, aunque sea venial, sino haciendo en el hombre una mutación real formalmente incompatible con aquel pecado; asimismo, que no puede ordenar una cosa a otra como a fin sino si de suyo tiene una relación natural a tal fin, o si en aquella se hace alguna mutación real por la cual reciba tal ordenación, y cosas semejantes, que son difíciles. Y por eso, acerca de este principio, brevemente diré lo que pienso.

2. Conclusión. — Se prueba por inducción. — Afirmo, pues, en primer lugar que Dios puede, por

necessitas, et uterque ordo intentionis et executionis in divina voluntate.

10. Objectio. — Respondetur. — Dicere vero potest aliquis hoc discursu ad summum ostendi necessariam esse in Deo intentionem finis alicujus per simplicem et inefficacem actum. Respondeo imprimis hoc satis esse ut distinguamus ordinem intentionis ab ordine executionis: neque enim nos contendimus intentionem omnino absolutam et efficacem esse simpliciter necessariam. Tamen hinc ulterius recte colligimus ad perfectionem agentis pertinere ut possit, si velit, absoluta et efficaci intentione velle finem, et ex illa speciali et efficaci modo providere et praeparare media ad talem finem. Et ita etiam breviter respondimus supra ad similem difficultatem de electione ad gloriam, videlicet: si illa est necessaria, quo modo Deus sufficientia principia tribuat his hominibus quos a principio tali modo non elegit. Responsio enim clara est, quia illa electio non est simpliciter necessaria ex parte effectuum, sed solum ex parte agentis, supposito speciali et perfecto modo providentiae quem habere voluit cum hujusmodi hominibus, quamvis sine illa potuerit sufficientia media gratiae providere, ut latius constabit ex dicendis circa reprobos.

CAPUT XV.

AN INTENTIO EFFICAX DEI ET EXECUTIO MEDIORUM DIVERSAS MUTATIONES EX NECESSITATE EFFICIANT IN PRAEDESTINATO.

1. Prima opinio. — Haec est tertia difficultas quam argumenta postulabant, quae supra etiam tacta est. Pendetque ex alia generali quaestione, an decretum liberum Dei semper ac necessario faciat aliquam realem mutationem in creatura, et consequenter non possit aliquis actus liber in Deo intelligi sine quo omnis mutatio quae in creatura sit consistere posset. Ita enim sentiunt

decreto eficaz, ordenar una cosa a otra como a un fin extrínseco (es decir, no debido ni connatural a tal cosa) sin que se haga ninguna mutación especial en tal cosa que así se ordena al fin, ni en el mismo fin al que se ordena. Esto lo muestro primero por inducción hecha en todo orden de efectos: pues Dios produce la lluvia a veces con intención de frutos, y otras veces con intención de castigar a los hombres. En este efecto, si consideramos toda la mutación real que hay en la lluvia, puede ser la misma tanto si se hace por este fin como por aquel, aunque aquellos fines sean muy extrínsecos a tal efecto. Además, en las cosas morales, según la sentencia de todos los Santos, Dios quiere permitir el pecado con intención de algún bien que el mismo Dios puede obrar con tal ocasión, aunque tal permisión por su naturaleza no infiera tal bien ni lo mire de suyo. Más aún (como veremos después), la permisión del pecado (según la sentencia común) a veces es efecto de la predestinación, y es intentada por Dios para que por ella se abra el camino a la consecución de la gloria de algún hombre. Consta que ni por este fin se hace realmente de otro modo la misma permisión, ni por su naturaleza intrínseca postula tal fin. Y este ejemplo puede confirmarse por el hecho de que la misma permisión Dios la quiere a veces en venganza del pecado.

3. Dios pudo crear al hombre con la misma naturaleza sin ordenarlo al fin sobrenatural. — Además, acerca del misterio de la Encarnación enseña la fe que se realizó por nosotros los hombres y por nuestra salvación. De donde también consta entre los teólogos que aquel misterio está de algún modo ordenado a la salvación de los hombres como a su fin. Es, sin embargo, evidente por sí mismo que este fin no es intrínseco a la Encarnación ni debido a ella. Es también manifiesto que Dios pudo realizar todo aquel misterio y toda la mutación real que ahora hizo en la naturaleza humana para perfeccionarlo, sin intentar aquel fin ni reparar a los hombres por Cristo, sino creando y santificando a otros. Finalmente, en la cuestión de la que tratamos, es cierto que Dios crea ahora al hombre con vistas al fin sobrenatural, y que pudo crearlo con la misma naturaleza sin ordenarlo a tal

aliqui auctores propter solum fundamentum in arguendo tactum; et ex hoc principio inferunt multa valde notanda in Theologia, videlicet: Deum habere aliquem actum amoris omnino necessarium circa creaturas possibiles; non posse Deum remittere peccatum etiam veniale nisi faciendo in homine mutationem realem formaliter incompossibilem illi peccato; item non posse ordinare rem unam ad aliam ut finem nisi ex se habeat naturalem habitudinem ad talem finem, vel in illa fiat aliqua realis mutatio per quam talem ordinationem recipiat, et similia, quae difficilia sunt. Et ideo circa hoc principium breviter, quod sentio, dicam.

2. Conclusio. — Probatur inductione. — Assero igitur imprimis posse Deum per decretum efficax ordinare unam rem ad aliam ut ad extrinsecum finem (id est, tali rei non debitum nec illi connaturalem) nulla speciali mutatione facta in tali re quae sic ordinatur in finem, neque in ipso fine ad quem ordinatur. Hoc primum ostendo inductione facta in omni ordine effectuum: efficit enim Deus pluviam interdum ex intentione fructuum, aliquando vero ex intentione puniendi homines. In quo effectu, si consideremus totam realem mutationem quae sit in pluvia, potest esse eadem sive fiat propter hunc sive propter illum finem, cum tamen illi fines valde extrinseci sint tali effectui. Deinde, in moralibus, ex sententia Sanctorum omnium, Deus vult permittere peccatum ex intentione alicujus boni quod ipse Deus potest ea occasione operari, quamvis talis permissio ex natura sua non inferat tale bonum neque illud ex se respiciat. Imo (ut infra videbimus) permissio peccati (juxta communem sententiam) aliquando est effectus praedestinationis, et intenditur a Deo ut per illam paret viam ad consecutionem gloriae alicujus hominis. Constat nec propter hunc finem permissionem ipsam realiter fieri alio modo, neque ex intrinseca sua natura postulare talem finem. Et confirmari potest hoc exemplum ex

fin, lo cual ahora supongo por la materia de la gracia. Luego Dios tuvo un decreto libre por el cual quiso ordenar al hombre a tal fin, aunque inmediatamente de este decreto no se haga ninguna mutación en el hombre.

4. Además, todos los teólogos conceden que, además de toda voluntad por la cual Dios confiere a los hombres los medios para conseguir el fin sobrenatural, tiene un acto especial de intención por el cual quiere para todos los hombres la gloria, al menos con voluntad ineficaz. Pregunto, pues, qué mutación real especial hace Dios en el hombre por tal acto: porque si no produce ninguna, esto es lo que nosotros decimos de la intención eficaz, y no puede asignarse ninguna repugnancia especial en ella; más aún, se entenderá más fácilmente en ella, como mostraré inmediatamente. Pero si alguna mutación especial corresponde a aquel acto, señálese cuál es. Yo, en cambio, muestro que no puede haber ninguna, porque o aquello que se hace por esta intención es alguna mutación perteneciente al orden de la naturaleza, y esto no es así, porque la misma naturaleza racional con todas sus propiedades connaturales podría ser creada por Dios sin tal intención, sino solo para que disfrutara del fin natural. O aquella mutación es sobrenatural: y esta en primer lugar no se realiza siempre en todo hombre ordenado a aquel fin. Pues muchos hombres son ahora procreados por Dios en los cuales no se hace ninguna mutación real sobrenatural en todo el tiempo de su vida, como es patente en muchos niños, y no es increíble que lo mismo ocurra en muchos adultos infieles. Y luego, cuando se hace tal mutación, no se hace próximamente e inmediatamente por aquella intención, pues aquella intención de suyo es general y la misma respecto de todos, y la mutación de la gracia no es la misma en todos. Se hace, pues, en cada uno por la voluntad de dar esta o aquella gracia, como reconocen los mismos autores, voluntad que bastaría para producir toda aquella mutación real si se mira solo la necesidad del efecto en sí mismo. Luego a aquella intención no corresponde en el efecto ninguna mutación real especial que resulte inmediatamente de su fuerza.

eo quod eandem permissionem aliquando Deus vult in vindictam peccati.

3. Potuit Deus creare hominem cum eadem natura non ordinando illum ad finem supernaturalem. — Praeterea de mysterio Incarnationis docet fides factum esse propter nos homines et propter nostram salutem. Unde etiam constat apud theologos mysterium illud aliquo modo esse ordinatum in salutem hominum ut in finem. Est autem per se notum hunc finem non esse intrinsecum incarnationi nec debitum. Est item manifestum potuisse Deum facere totum illud mysterium totamque mutationem realem quam nunc fecit in humana natura ad perficiendum illud, non intendendo illum finem nec reparando homines per Christum, sed alios creando et sanctificando. Tandem in re de qua agimus certum est creare nunc Deum hominem propter finem supernaturalem, et potuisse illum creare cum eadem natura non ordinando illum ad talem finem, quod nunc suppono ex materia de gratia. Ergo habuit Deus decretum liberum quo voluit ordinare hominem ad talem finem, licet immediate ex hoc decreto nulla mutatio in homine fiat.

4. Praeterea omnes theologi concedunt, praeter omnem voluntatem per quam Deus confert media hominibus ad consequendum supernaturalem finem, habere specialem actum intentionis quo vult omnibus hominibus gloriam, saltem voluntate inefficaci. Inquiro igitur quam specialem mutationem realem faciat Deus in homine per talem actum: nam si nullam efficit, hoc est quod nos dicimus de intentione efficaci, nec potest specialis repugnantia in illa assignari; imo facilius in illa intelligi, statim ostendam. Si vero aliqua specialis mutatio respondet illi actui, signetur quaenam illa sit. Ego vero ostendo nullam esse posse, quia vel illud quod fit per hanc intentionem est aliqua mutatio pertinens ad ordinem naturae, et hoc non, quia eadem omnino natura rationalis cum

5. Se responde a la posible réplica. — La voluntad ineficaz de Dios de salvar a algunos no es natural. — Se puede responder que aquel acto por el cual la voluntad divina quiere ineficazmente algún fin no es libre, sino natural (pues esto también insinúan algunos autores), porque no es sino una cierta complacencia, y Dios no puede no complacerse en un fin bueno. Pero esto (según creo) no puede decirse. En primer lugar, porque cuando Pablo dice: *Dios quiere que todos los hombres se salven*, encomia el beneficio de Dios y su amor libre hacia los hombres, como entienden todos los santos, y sin embargo habla de la voluntad antecedente no del todo eficaz. En segundo lugar, porque aunque aquella intención no sea absoluta acerca del fin, sin embargo por fuerza de ella Dios quiere conferir medios suficientes para tal fin, y así, en cuanto está de su parte, quiere dar aquel fin; luego no lo quiere necesariamente, sino libremente. Lo cual constará más ampliamente por lo que se dirá después acerca de los reprobos. Tiene, pues, Dios una voluntad libre acerca del fin, de la cual no resulta una mutación especial distinta de la que se hace por la colación de los medios. Luego del mismo modo puede tener una intención eficaz, porque la razón de la sentencia contraria procede igualmente en ambas, y aquí no puede asignarse ninguna repugnancia especial.

6. Se responde a la objeción. — Finalmente, lo muestro también con la razón: porque pertenece a la perfección de la voluntad divina no solo poder querer libre y eficazmente los objetos o efectos, sino también sus fines y la ordenación de uno a otro. Luego puede hacer esto libremente sin especial mutación real. El antecedente es claro, tanto porque en el hombre esto pertenece por sí mismo a la perfección, como también porque en esto se muestra un mayor dominio de la voluntad sobre sus acciones o efectos. La consecuencia se prueba porque la ordenación de una cosa a un fin extrínseco por sí misma no pone ninguna mutación en tal cosa, como puede verse incluso en las acciones humanas. Dirás: aunque el hombre haga esto solo por denominación extrínseca o relación, Dios, sin embargo, siempre lo hace mediante una mutación intrínseca, y

omnibus proprietatibus sibi connaturalibus posset a Deo creari sine tali intentione, sed tantum ut frueretur naturali fine. Vel illa mutatio est supernaturalis: et haec imprimis non semper fit in omni homine ordinato ad illum finem. Multi enim homines nunc procreantur a Deo in quibus nulla mutatio realis supernaturalis fit in toto tempore vitae, ut patet in multis parvulis, nec est incredibile idem contingere in multis adultis infidelibus. Et deinde quando talis mutatio fit, non fit proxime et immediate per illam intentionem, nam illa intentio ex se generalis est et eadem respectu omnium, et mutatio gratiae non est eadem in omnibus. Fit ergo in unoquoque per voluntatem dandi hanc vel illam gratiam, ut iidem auctores fatentur, quae voluntas sufficeret ad totam illam mutationem realem faciendam si sola necessitas ipsius effectus secundum se spectetur. Ergo illi intentioni nulla respondet in effectu specialis mutatio realis quae ex vi illius immediate resultet.

5. Occurritur responsioni. — Voluntas Dei inefficax salvandi aliquos non est naturalis. — Responderi potest actum illum quo divina voluntas vult inefficaciter finem aliquem non esse liberum, sed naturalem (nam hoc etiam insinuant nonnulli auctores), quia non est nisi complacentia quaedam, non potest autem Deus non complacere in fine bono. Sed hoc (ut existimo) dici non potest. Primo, quia cum Paulus ait: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, commendat Dei beneficium et liberum erga homines amorem, ut omnes sancti intelligunt, et tamen loquitur de voluntate antecedente non omnino efficaci. Secundo, quia licet illa intentio non sit absoluta de fine, tamen ex vi illius Deus vult conferre media sufficientia ad talem finem, et ita quantum est ex se vult dare illum finem; ergo non necessario, sed libere illud vult. Quod latius constabit ex dicendis infra circa reprobos. Habet ergo Deus voluntatem liberam circa finem, ex qua non resultat specialis mutatio distincta ab ea quae fit per collationem mediorum: ergo eodem

esto es de mayor perfección. Respondo: ciertamente pertenece a la perfección poder hacer esto mediante una mutación intrínseca, cuando es conveniente tanto al fin como al efecto; pero que aquella mutación se haga precisamente por la misma intención concebida con precisión, y no por la voluntad ejecutiva, no pertenece a la perfección.

7. Se urge contra la objeción. — Además se dice: aunque poder hacer aquella mutación cuando es oportuna sea de perfección, sin embargo, cuando no es necesaria, no poder ordenar un medio a un fin sin ella no pertenece a la perfección, sino más bien a una limitación del dominio y la potestad. Primero, porque a menudo la ordenación al fin ni requiere ni admite tal mutación, como es patente en los ejemplos puestos y en lo que dice la Escritura: *Por causa de los elegidos se acortarán aquellos días*. Pues ¿qué mutación especial pudo hacerse en aquella prefijación del tiempo por causa de los elegidos, que no pudiera hacerse sin este fin? Segundo, porque o, hecha aquella mutación, la cosa queda intrínseca y necesariamente ordenada a tal fin, o el fin todavía es extrínseco. Si se dice lo primero, en verdad Dios nunca ordena próximamente cosa alguna a un fin extrínseco, ni tiene libertad para ello. Si se dice lo segundo: luego es necesaria una nueva ordenación libre que no añada mutación especial. Tercero, incluso en aquellas cosas que por su naturaleza parecen ordenadas por sí mismas, como son, por ejemplo, la gracia y la gloria, es necesaria una voluntad casi elicitada que tienda directamente al mismo fin, porque no se dice que Dios intenta el fin solo porque quiere una cosa que por su naturaleza tiende a tal fin: pues este es un modo imperfecto de obrar por un fin. Luego es necesario que quiera el mismo fin en sí y directamente. De donde podría Dios dar a alguien la gracia sin ningún propósito, ni eficaz ni ineficaz, de dar la gloria, más aún, con el propósito de nunca darla, sino solo de conferir la gracia por causa de los actos de virtud y por su perfección intrínseca. Luego también en aquellas cosas que parecen ordenadas por sí mismas, dar una por otra es una voluntad libre especial de Dios, a la cual no corresponde una nueva mutación.

modo habere potest intentionem efficacem, quia ratio contrariae sententiae aeque procedit in utraque, et nulla specialis repugnantia hic assignari potest.

6. Respondetur objectioni. — Ratione denique ita hoc ostendo, quia ad perfectionem divinae voluntatis pertinet non tantum posse libere et efficaciter velle objecta seu effectus, sed etiam fines eorum et ordinationem unius in alium. Ergo potest hoc libere facere sine speciali mutatione reali. Antecedens patet, tum quia in homine hoc per se spectat ad perfectionem, tum etiam quia in hoc ostenditur majus dominium voluntatis in actionibus seu effectibus suis. Consequentia vero probatur, quia ordinatio alicujus rei in extrinsecum finem per se non ponit mutationem aliquam in tali re, ut in humanis etiam actionibus videre licet. Dices: quamvis homo hoc faciat per solam extrinsecam denominationem vel habitudinem, Deum tamen semper id facere per intrinsecam mutationem, et hoc esse majoris perfectionis. Respondeo ad perfectionem quidem pertinere posse hoc facere per intrinsecam mutationem, quando et fini et effectui consentanea est; tamen quod illa mutatio fiat per ipsammet intentionem praecise conceptam, et non per voluntatem exsequentem, ad perfectionem non referre.

7. Urgetur contra objectionem. — Deinde dicitur: quamvis posse facere illam mutationem quando est opportuna sit perfectionis, tamen quando necessaria non est, non posse sine illa ordinare medium ad finem non pertinere ad perfectionem, sed potius ad limitationem dominii et potestatis. Primo, quia saepe ordinatio in finem nec requirit nec admittit talem mutationem, ut patet in exemplis positis et in eo quod Scriptura dicit: *Propter electos breviabuntur dies illi*. Quae enim specialis mutatio fieri potuit in illa temporis praefinitione propter electos, quae sine hoc fine fieri non posset? Secundo, quia vel facta illa mutatione res manet intrinsece ac

8. Se confirma más la misma doctrina. — Se refuta la respuesta de algunos. — Y aunque esto pudiera bastar para el presente propósito, sin embargo, para que sirva a muchas materias, añado además lo siguiente. En los efectos, especialmente morales, Dios puede querer libremente muchas cosas que no producen en las cosas una mutación física y real especial. Esto es patente primero en los efectos casi privativos: pues si un hombre está obligado a Dios por un voto, puede Dios con su voluntad libre remitir la obligación, de lo cual no resulta en el hombre ninguna mutación real, y sin embargo verdaderamente queda libre de la obligación. Responden que el hombre no queda liberado de la obligación hasta que Dios le revele que ha remitido el voto, y así no se hace la remisión sin mutación real. Pero esto no se dice rectamente: porque aunque aquella revelación pueda ser necesaria para que el hombre no piense por conciencia errónea que todavía está obligado, sin embargo ella no quita formalmente la obligación, sino que supone que ya ha sido quitada. Lo cual es patente tanto porque esto mismo es lo que se revela, como también porque formalmente es una cosa querer remitir y otra querer revelar la voluntad anterior. De donde aquella mutación no corresponde a la voluntad anterior, sino a esta posterior: nosotros, en cambio, sostenemos que aquella anterior se tiene sin mutación real en el objeto.

9. La gracia puede infundirse sin remisión del pecado venial, incluso en cuanto a la culpa. — Pero urjo ulteriormente en la remisión de la pena temporal debida por el pecado: pues Dios puede remitirla gratis con su voluntad libre, y allí ni siquiera es necesaria la revelación para quitar la conciencia errónea. De donde, al final de la vida, el hombre se encontrará libre de aquel reato, aunque lo haya ignorado en vida, y quizá de hecho así ocurra por la elección del sacrificio o algo semejante. Y argumento semejante hay en la remisión de la pena que se hace a uno por la satisfacción de otro: pues podría Dios no aceptarla para otro, sino solo para el mismo operante; ahora, en cambio, la acepta de tal modo que tenga aquel efecto en otro y no en el mismo

necessario ordinata in talem finem, vel adhuc finis est extrinsecus. Si primum dicatur, revera Deus nunquam ordinat proxime rem aliquam in extrinsecum finem, neque ad hoc habet libertatem. Si vero dicatur secundum: ergo necessaria est nova ordinatio libera quae non addat specialem mutationem. Tertio, etiam in his quae natura sua videntur per se ordinata, ut sunt, verbi causa, gratia et gloria, est necessaria voluntas quasi elicita directe tendens in ipsum finem, quia Deus non dicitur intendere finem solum quia vult rem quae natura sua tendit in talem finem: nam hic est imperfectus modus operandi propter finem. Ergo necesse est ut ipsum finem in se et directe velit. Unde posset Deus alicui dare gratiam sine ullo proposito, neque efficaci neque inefficaci, dandi gloriam, imo cum proposito nunquam dandi, sed solum conferendi gratiam propter actus virtutis et propter intrinsecam perfectionem ejus. Ergo etiam in his quae videntur per se ordinata, dare unum propter aliud est specialis voluntas libera Dei, cui nova mutatio non respondet.

8. Eadem doctrina magis confirmatur. — Refellitur quorumdam responsio. — Et quamvis haec possent praesenti instituto sufficere, tamen ut multis materiis inserviant, addo ulterius. In effectibus praesertim moralibus posse Deum multa libere velle quae non faciunt in rebus specialem mutationem physicam et realem. Patet primo in effectibus quasi privativis: nam si homo per votum obligatus est Deo, potest Deus sua voluntate libera remittere obligationem, ex quo nulla in homine resultat mutatio realis, et tamen vere manet ab obligatione liber. Respondent non liberari hominem ab obligatione donec Deus illi revelet se remisisse votum, atque ita non fieri remissionem sine mutatione reali. Sed hoc non recte dicitur: nam licet illa revelatio possit esse necessaria ne homo ex conscientia erronea putet adhuc se esse obligatum, tamen illa non tollit formaliter obligationem, sed

operante. Luego necesariamente esto debe referirse a la libre voluntad de Dios con diverso respecto moral, sin otra mutación real de la criatura. Finalmente, ahora por la infusión de tal gracia en tal sacramento se remite el pecado venial; y sin embargo podría infundirse la misma gracia con toda su mutación sin la remisión de aquella culpa venial. Porque ni puede asignarse en esto implicación de contradicción ni repugnancia formal entre aquella gracia y el pecado venial, de modo que sea absolutamente necesario que, infundida aquella, sea expulsado este pecado. Luego también aquel efecto moral se produce por especial decreto libre de Dios, sin nueva mutación real de la criatura.

10. Se impugna la otra respuesta. — No menos eficaces argumentos pueden tomarse de los efectos positivos: pues a veces Dios confiere un beneficio al hombre que lo pide en razón de la petición, respecto que es libre para Dios, y sin embargo por razón de aquella no se hace ninguna mutación real en el efecto, porque todo aquello con todas sus condiciones intrínsecas podría Dios producirlo sin respecto a la petición del hombre. Dirás: no existiendo la petición del hombre, podría Dios dar absolutamente lo mismo sin tal respecto; sin embargo, si lo da existiendo la petición, necesariamente lo da por causa de ella, y así no lo da de este modo sin ninguna mutación especial. Pero esto es ciertamente increíble: pues existiendo la petición, puede Dios no aceptarla en absoluto, ni conferir el beneficio; luego también puede no aceptar la oración para dar por causa de ella, y no obstante dar por su bondad y pura voluntad. Argumentos semejantes pueden tomarse de otros efectos que Dios confiere o por mérito (sobre todo de congruo), o por alguna disposición, o por permisión proveniente de cierta obligación moral, o por algunas causas no físicas sino morales, como muchos piensan que son los sacramentos: pues en todos estos se requiere un diverso respecto y un modo moral de obrar por parte de la voluntad divina, sin nuevas mutaciones reales.

11. Se cierra la vía de escape. — Y la razón de esto parece ser que Dios no solo es agente perfecto en razón de causa física, sino también en razón de causa moral;

supponit ablatam. Quod patet tum quia hoc ipsum est quod revelatur, tum etiam quia formaliter aliud est velle remittere, aliud velle revelare priorem voluntatem. Unde illa mutatio non respondet priori voluntati, sed huic posteriori: nos autem contendimus illam priorem haberi sine mutatione reali in objecto.

9. Gratia potest infundi sine remissione peccati venialis, etiam quoad culpam. — Sed urgeo ulterius in remissione poenae temporalis debitae pro peccato: nam potest Deus illam gratis remittere sua libera voluntate, neque ibi est necessaria revelatio etiam ad tollendam conscientiam erroneam. Unde in fine vitae inveniet se homo liberum ab illo reatu, etiamsi id in vita ignoraverit, et fortasse ita de facto fit per electionem sacrificii vel aliquid simile. Et simile argumentum est in remissione poenae quae uni fit propter satisfactionem alterius: nam posset Deus non acceptare illam pro alio, sed tantum pro ipsomet operante; nunc autem ita illam acceptat ut habeat illum effectum in alio et non in ipso operante. Ergo necessario hoc referendum est ad liberam Dei voluntatem cum diverso respectu morali, sine alia mutatione reali creaturae. Denique nunc per infusionem talis gratiae in tali sacramento remittitur peccatum veniale; et tamen posset eadem gratia cum tota mutatione infundi sine remissione illius culpae venialis. Quia nec potest in hoc assignari implicatio contradictionis nec formalis repugnantia inter gratiam illam et veniale peccatum, ut omnino necessarium sit, illa infusa, expelli hoc peccatum. Ergo ille etiam effectus moralis fit ex speciali decreto Dei libero, sine nova mutatione reali creaturae.

10. Responsio altera impugnatur. — Non minus efficacia argumenta sumi possunt ex effectibus positivis: aliquando enim Deus confert beneficium homini petenti ratione petitionis, qui respectus ad petitionem liber est Deo, et tamen ratione illius nulla mutatio realis fit

y por eso, tanto por parte de los afectos como por parte del modo, puede ejercer ambas causalidades por su libre voluntad. Luego puede producir no solo efectos físicos que se hacen por tales mutaciones, sino también efectos morales que no siempre requieren aquellas mutaciones. Finalmente, toda voluntad creada, por razón y libertad, tiene este modo de obrar, que por sí mismo pertenece a la perfección; que lo haga con imperfección y con su propia mutación es accidental y proviene de su limitación. Luego a Dios debe atribuirse toda esta perfección, eliminada toda imperfección. Pues decir que esto implica contradicción ni se prueba (como mostraré inmediatamente), ni satisface. De otro modo, alguien podría decir que Dios no es agente libre, porque implica contradicción tener libertad sin la imperfección de la mutabilidad. Así pues, aunque la razón humana no comprenda suficientemente cómo convienen en Dios aquellas dos cosas, sin embargo ni lo niega ni puede negar que no repugnen, porque ambas pertenecen por sí mismas a la perfección simpliciter; así debe pensarse en el caso propuesto. Lo cual constará más fácilmente respondiendo al fundamento de la otra sentencia.

12. Se responde a la dificultad propuesta en el capítulo anterior. — El respecto de razón no es de la razón intrínseca del acto divino. — A aquello, pues, debe decirse en primer lugar que Dios ni quiere por respecto de razón, ni tal respecto es de la razón intrínseca del decreto libre, y por tanto poco importa que no podamos concebir tal respecto o no, para que Dios pueda querer libremente esto o aquello: pues Dios no depende en sus decretos libres de nuestro modo de concebir. El supuesto fue tratado ampliamente en la disputación 30 de la *Metafísica*, sección 9, y es manifiesto por sí mismo. Porque Dios ama verdadera y realmente lo que libremente quiere, pero no tiene tal respecto verdadera y realmente. Asimismo es imposible que aquello que nosotros fingimos y que en la realidad no existe sea de la razón intrínseca del amor divino. Finalmente, el mismo Dios conoció sus decretos libres tal como son en sí, sin fingir ningún respecto de razón, pues esto proviene de nuestro imperfecto modo de concebir; la razón, pues, o naturaleza de tal decreto debe

in effectu, quia totum illum cum omnibus intrinsecis conditionibus ejus posset Deus efficere sine respectu ad hominis petitionem. Dices: non existente petitione hominis, posset Deus absolute idem dare sine tali respectu; tamen si dat existente petitione, necessario dat propter illam, et ita non dat hoc modo sine ulla speciali mutatione. Sed hoc profecto est incredibile: nam existente petitione potest Deus omnino illam non acceptare, nec beneficium conferre; ergo etiam potest non acceptare orationem ut propter illam det, et nihilominus dare propter suam bonitatem et puram voluntatem. Similia argumenta sumi possunt ex aliis effectibus quos Deus confert vel propter meritum, praesertim de congruo, vel propter aliquam dispositionem, vel propter permissionem ex quadam morali obligatione, vel per aliquas causas non physicas sed morales, ut multi arbitrantur esse sacramenta: nam in his omnibus requiritur diversus respectus et moralis modus operandi ex voluntate divina, absque novis mutationibus realibus.

11. Precluditur fuga. — Et ratio horum esse videtur, quia Deus non tantum est perfectum agens in ratione causae physicae, sed etiam in ratione causae moralis; et ideo tam ex parte affectuum quam ex parte modi, utramque causalitatem per suam liberam voluntatem exercere potest. Ergo non tantum physicos effectus qui per tales mutationes fiunt, sed etiam morales qui non semper illas mutationes requirunt, efficere potest. Denique, omnis voluntas creata ex ratione et libertate habet hunc modum operandi, qui per se pertinet ad perfectionem; quod autem id faciat cum imperfectione et mutatione sua, est per accidens et provenit ex limitatione ejus. Ergo Deo tribuenda est tota haec perfectio, seclusa omni imperfectione. Nam dicere hoc implicare contradictionem nec probatur, ut statim ostendam, nec satisfacit. Alias eodem modo dicere quis posset Deum non esse agens liberum, quia implicat contradictionem sine imperfectione

juzgarse más por el modo en que es conocido por Dios que por nosotros. Por tanto, sea lo que sea de los respectos de razón, no deben negarse a Dios los decretos libres que por sí mismos pertenecen a la perfección. No ciertamente porque terminarse libremente a este o aquel objeto añada perfección a Dios, sino porque pertenece a la infinita perfección de aquel simplicísimo acto poder terminarse a todos estos objetos sin mutación ni variedad de sí mismo.

13. Porque nosotros no podemos querer algo sin nuestra mutación, por la cual el objeto es denominado querido, por eso no entendemos a Dios queriendo libremente sino por analogía con nosotros, y por tanto concibiendo como un nuevo acto inmanente en Dios o un nuevo modo del mismo acto. No porque entendamos objetivamente allí un nuevo modo real (pues así concebiríamos algo falso), sino porque aprehendemos el amor libre de Dios a manera de tal modo. Y esto bastaría para entender el respecto de razón en la voluntad divina, porque en verdad de aquel acto real que está en la voluntad divina es denominada extrínsecamente la criatura amada, y el mismo Dios es denominado intrínsecamente amante: lo cual basta para entender el respecto de razón entre aquellos extremos, sea lo que sea de la mutación real. Pues esta, cuando resulta, no constituye a Dios realmente amante, sino que más bien supone el amor divino del cual nace, según aquello de Jn 3: *Así amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo unigénito*, y aquello de Efesios 2: *Por su inmensa caridad con que nos amó Dios, nos convivificó en Cristo*. En la misma libre caridad y dilección, pues, ya se entiende el respecto de razón, antes de que se entienda la mutación real que de ella mana.

14. La mutación objetiva o moral en la criatura basta para fundar el respecto de razón en la intención de Dios. — Se prueba en cuanto a la objetiva. — En segundo lugar se dice que, para concebir aquel respecto de razón, basta que de parte del objeto o de las criaturas pueda entenderse por nosotros alguna mutación, ya sea objetiva según la relación a la

mutabilitatis habere libertatem. Sicut ergo, quamvis humana ratio non satis comprehendat quomodo illa duo simul in Deo conveniant, nihilominus nec negat nec negare potest non repugnare, quia utrumque per se spectat ad perfectionem simpliciter; ita in proposito sentiendum est. Quod facilius constabit respondendo ad fundamentum alterius sententiae.

12. Respondetur ad difficultatem capite superiori propositam. — Respectus rationis non est de intrinseca ratione actus divini. — Ad illud ergo imprimis dicendum est Deum neque velle per respectum rationis, nec talem respectum esse de intrinseca ratione decreti liberi, ideoque parum referre quod non possimus talem respectum concipere, necne, ut Deus possit velle libere hoc vel illud: neque enim pendet Deus in suis decretis liberis ex nostro modo concipiendi. Assumptum late tractatum est in disputatione 30 *Metaphysicae*, sect. 9, estque per se manifestum. Nam Deus vere et realiter amat quod libere vult, non habet autem talem respectum vere et realiter. Item impossibile est id quod nos confingimus et in re non existit esse de intrinseca ratione amoris divini. Denique Deus ipse cognovit sua decreta libera prout insunt, nullum fingendo respectum rationis, nam hoc provenit ex imperfecto modo concipiendi nostro; ratio autem seu natura talis decreti potius judicanda est ex modo quo a Deo cognoscitur quam a nobis. Ergo quidquid sit de respectibus rationis, non sunt Deo neganda decreta libera quae per se ad perfectionem spectant. Non quidem quod terminari ad hoc vel illud objectum libere addat Deo perfectionem, sed quod ad infinitam perfectionem illius simplicissimi actus pertineat posse terminari ad haec omnia objecta sine sui mutatione aut varietate.

13. Quia vero nos non possumus velle aliquid sine mutatione nostra, a qua mutatione objectum denominatur volitum, ideo non intelligimus Deum libere volentem nisi per analogiam ad nos, atque

existencia futura, ya moral. Declaro la primera parte: pues por la misma voluntad de crear que Dios tiene desde la eternidad, no se produce inmediatamente desde esa eternidad una mutación real en la criatura, sino que, porque ha de ser realizada en su tiempo, por eso se entiende que en aquel objeto se ha hecho cierta mutación: pues lo que era solamente posible, ahora es futuro. A esta, pues, la llamo mutación objetiva, la cual podemos encontrar en todos los decretos libres de Dios que terminan de algún modo al ser real de la criatura. Porque, puesto cualquier decreto absoluto y predefinidor de Dios, por fuerza de él es verdadero decir que aquel objeto es futuro, aunque no del mismo modo ni tan próximamente como por la voluntad ejecutiva, sino porque Dios, por fuerza de tal decreto, infaliblemente aplica los medios y causas por las cuales aquello que fue predefinido ha de ser futuro. Esto, en caso semejante, no pueden negarlo aquellos autores que ponen acerca de los predestinados dos decretos libres: uno universal, por el cual Dios quiere dar todos los auxilios congruos necesarios para la gloria; otro, por el cual en particular dispone dar este o aquel auxilio. Pues por fuerza de ambos decretos los mismos auxilios son futuros, y se estima que esto basta para que ambos puedan tenerse, puesto que el modo de influir en aquella futurición de la cosa es entendido por ellos como diverso según razón. Luego lo mismo deben admitir en otros actos.

Del mismo modo debe filosofarse acerca del decreto libre no eficaz y antecedente, por el cual Dios quiere el efecto no absolutamente, sino bajo condición dependiente de la libre cooperación de la criatura. Pues aunque por fuerza de aquel decreto no sea simplemente verdadero decir que la cosa es futura, sin embargo verdaderamente se dice futura si el hombre quisiere lo que antes de aquel decreto no tiene, y el mismo hombre se dice que simplemente puede quererlo, lo que tampoco podría sin tal decreto. Y lo mismo es manifiesto en la indiferencia de la libertad por la potencia próxima expedita para hacer u omitir varios actos. Pues aquella no podría ser de tal índole si Dios con su voluntad libre no hubiera ofrecido el concurso suficiente para cada uno de aquellos actos, por razón del

adeo concipiendo quasi novum actum immanentem in Deo vel novum modum ejusdem actus. Non quod objective intelligamus ibi novum modum realem (sic enim falsum conciperemus), sed quod instar talis modi amorem Dei liberum apprehendamus. Atque hoc satis esset ad intelligendum respectum rationis in voluntate divina, quia revera ab illo actu reali qui est in divina voluntate denominatur creatura amata extrinsece, et Deus ipse denominatur intrinsece amans: quod sufficit ad intelligendum respectum rationis inter illa extrema, quidquid sit de mutatione reali. Nam haec, quando resultat, non constituit Deum realiter amantem, sed supponit potius divinum amorem ex quo nascitur, juxta illud Joan. 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, et illud ad Ephes. 2: *Propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos Deus, convivificavit nos in Christo*. In ipsa ergo libera charitate et dilectione jam intelligitur respectus rationis, priusquam intelligatur mutatio realis ab illa manans.

14. Mutatio objectiva vel moralis in creatura sufficit ad fundandum respectum rationis in intentione Dei. — Probatur de objectiva. — Secundo dicitur, ad concipiendum illum respectum rationis satis esse ut ex parte objecti seu creaturarum possit a nobis intelligi aliqua mutatio, vel objectiva secundum habitudinem ad existentiam futuram vel moralis. Declaro priorem partem: nam per ipsammet voluntatem creandi, quam Deus ex aeternitate habet, non fit statim ex eadem aeternitate mutatio realis in creatura, sed quia suo tempore efficienda est, ideo in illo objecto intelligitur facta esse quaedam mutatio: nam quod erat tantum possibile, jam est futurum. Hanc ergo voco mutationem objectivam, quam possumus invenire in omnibus decretis liberis Dei quae terminantur aliquo modo ad esse reale creaturae. Nam posito quocumque decreto Dei absoluto et praefiniente, ex vi illius verum est dicere objectum illud esse futurum, quamvis non eodem modo

cual la voluntad ya es simplemente potente para hacerlos todos, aunque en la realidad no haya de hacerlos todos, sino solo uno de ellos. Este modo de mutación, pues, basta sin duda para concebir aquellos respectos de razón, y lo encontraremos fácilmente en los objetos físicos y reales de tales decretos.

15. Se argumenta acerca de la mutación moral. — La otra parte acerca de la mutación moral se ha puesto por razón de los objetos morales, tales como la remisión de la pena, de la obligación, etc., y es de suyo bastante fácil. Pues aquella mutación es tal que, según la prudente estimación moral, ya el hombre no es deudor, por ejemplo, como antes lo era. Luego esto también basta para entender el diverso respecto de razón. Porque así como este respecto no está en la cosa, así no es necesario que en su término se ponga o quite algo real físico, sino que basta que algo moral interceda de este modo.

CAPÍTULO XVI

SI PARA LA PREDESTINACIÓN ES NECESARIO UN ACTO DE IMPERIO, DISTINTO SEGÚN RAZÓN DE TODOS LOS MENCIONADOS.

1. Razón de dudar. — Hemos explicado todos los actos del intelecto y de la voluntad que pueden parecer necesarios para la divina predestinación. Resta ver si aquellos bastan, o si es necesario algún otro en el intelecto o en la voluntad. Toda la razón de dudar ha surgido del acto de imperio, que los filósofos morales (como puede verse por Santo Tomás y sus intérpretes en 1-2, q. 17) ponen en la consulta humana y en la prudencia como necesario para la ejecución de los medios que fueron aprobados y elegidos después de la consulta. Parece, pues, que debe ponerse un acto semejante en la divina providencia y predestinación, guardando la proporción y eliminada toda imperfección de distinción o composición. Pues, quitadas estas y semejantes imperfecciones, el imperio por sí mismo

nec aeque proxime ac per voluntatem executivam, sed quia Deus ex vi talis decreti infallibiliter applicat media et causas per quas illud futurum est quod fuit praefinitum. Quod in simili negare non possunt illi auctores qui ponunt circa praedestinatos duo decreta libera: unum universale, quo Deus vult dare omnia auxilia congrua necessaria ad gloriam; aliud, quo in particulari disponit hoc vel illud auxilium dandum. Nam ex vi utriusque decreti eadem auxilia futura sunt, et hoc satis esse existimatur ut utrumque haberi possit, cum modus influendi ad illam rei futuritionem diversus secundum rationem ab eis intelligitur: ergo idem admittere debent in aliis actibus.

Eodem modo philosophandum est circa decretum liberum non efficax et antecedens, quo Deus vult effectum non absolute, sed sub conditione dependente a libera cooperatione creaturae. Nam licet ex vi illius decreti non sit simpliciter verum dicere rem esse futuram, tamen vere dicitur futura si homo voluerit quod ante illud decretum non habet, et homo ipse dicitur simpliciter posse id velle, quod etiam non posset sine tali decreto. Idemque manifestum est in indifferentia libertatis per proximam potentiam expeditam ad varios actus faciendos vel omittendos. Illa enim non posset esse hujusmodi nisi Deus voluntate sua libera obtulisset concursum sufficientem ad singulos actus illorum, ratione cujus jam voluntas est simpliciter potens ad omnes illos faciendos, quamvis in re non omnes, sed unum tantum illorum factura sit. Hic ergo mutationis modus sine dubio sufficit ad concipiendos illos respectus rationis, et illum facile inveniemus in objectis physicis et realibus talium decretorum.

15. De morali mutatione suadetur. — Altera vero pars de mutatione morali posita est propter objecta moralia, qualia sunt remissio poenae, obligationis, etc., estque per se satis facilis. Nam illa mutatio talis est ut secundum prudentem aestimationem moralem jam non sit

indica perfección y potestad de quien domina. De donde leemos en la Escritura que Dios hizo todas sus obras imperando: Gen. 1: *Dijo Dios: Hágase la luz*, etc.; Sal. 148: *Él dijo, y fueron hechas; Él mandó, y fueron creadas*. Existe, pues, en Dios tal acto necesario como razón próxima de obrar ad extra. Luego con la misma proporción es necesario para las obras de la gracia y, consecuentemente, también para la predestinación, por la cual se preparan. Que sea distinto según razón de todos los mencionados, se muestra así. Porque el imperio es acto libre, y por tanto distinto de todo acto de ciencia que antecede a la voluntad. Además, no es acto de la voluntad, sino posterior a ella, porque el imperio es cierta intimación de la voluntad: pues lo que alguien quiso que se haga, por el imperio lo intima para que se haga. Finalmente, es acto práctico que mueve e impulsa, en lo cual se distingue de todo acto de ciencia de los futuros que sigue a la voluntad. Es, pues, un acto distinto según razón de todos estos que hasta ahora hemos explicado.

2. Algunos admiten un acto de imperio distinto según razón. — Algunos teólogos, pues, piensan que a todos los actos superiores debe añadirse otro, al que llaman imperio, y lo colocan en el intelecto, después de todo acto de ciencia y juicio, y después de todo acto de la voluntad, como necesario para la operación exterior o efecto. Quieren, en efecto, que la acción externa proceda más inmediatamente del acto del intelecto que del acto de la voluntad; acto del intelecto (según dicen) que no es conocimiento o juicio (pues esto antecede a la voluntad), sino un cierto impulso práctico que se explica con esta voz: *Haz esto*, y por el cual se aplica al obra la potencia ejecutiva o ministrante. Este acto, pues, también lo requieren en la mente divina que opera ad extra; y consecuentemente afirman que este acto también pertenece a la eterna predestinación, por la cual Dios prepara a sus elegidos los beneficios que han de concederles en el tiempo. Más aún, en este acto colocan principalmente la razón de la predestinación, porque es como su complemento y la razón próxima de causar los efectos de la predestinación.

homo debitor, verbi gratia, ut antea erat: ergo hoc etiam satis est ad intelligendum diversum respectum rationis. Nam sicut respectus hic non est in re, ita non est necesse in termino ejus aliquid reale physicum poni vel auferri, sed satis est si aliquid morale hoc modo intercedat.

CAPUT XVI.

SITNE AD PRAEDESTINATIONEM NECESSARIUS ACTUS IMPERII, RATIONE DISTINCTUS AB OMNIBUS NUMERATIS.

1. Ratio dubitandi. — Explicuimus omnes actus intellectus et voluntatis qui ad divinam praedestinationem videri possunt necessarii. Superest ut videamus an illi sufficiant, vel aliquis alius necessarius sit in intellectu vel in voluntate. Ratio dubitandi tota orta est ex actu imperii, quem philosophi morales (ut ex D. Thoma et interpretibus 1-2, q. 17 haberi potest) ponunt in humana consultatione ac prudentia tanquam necessarium ad executionem mediorum quae post consultationem approbata et electa fuere. Videtur ergo similis actus ponendus in divina providentia ac praedestinatione, servata proportione et seclusa omni imperfectione distinctionis aut compositionis. Nam his et similibus imperfectionibus ablatis, imperium per se perfectionem indicat ac potestatem dominantis. Unde in Scriptura legimus Deum imperando omnia opera sua fecisse: Gen. 1: *Dixit Deus: Fiat lux*, etc.; Ps. 148: *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Est ergo in Deo talis actus necessarius tanquam proxima ratio operandi ad extra: ergo cum eadem proportione necessarius est ad opera gratiae et consequenter etiam ad praedestinationem, per quam praeparantur. Quod vero distinctus ratione sit ab omnibus numeratis, ita ostenditur. Quia imperium est actus liber, ac proinde distinctus ab omni actu scientiae qui antecedit voluntatem. Rursus, non est actus

3. Fundamento. — El fundamento de esta sentencia es el insinuado antes. Porque acerca de las cosas divinas no podemos juzgar sino partiendo de las humanas, eliminadas las imperfecciones; pero la prudencia humana postula este acto, y por él como que se completa y termina; luego también la divina providencia; luego mucho más la predestinación, que es eficacísima, y este acto de imperio se postula por la eficacia del efecto. De donde se argumenta en segundo lugar: porque la predestinación es un acto práctico del intelecto divino, del cual infalible y eficazmente se sigue todo el efecto de la predestinación; luego aquel acto supone en la voluntad un decreto absoluto o elección de tal efecto; luego no puede ser sino aquel acto práctico llamado imperio, porque después de la voluntad ningún otro puede seguirse en el intelecto.

4. Conclusión. — Para la predestinación no es necesario un acto de imperio distinto. — Yo, en cambio, opino en primer lugar que no hay en el intelecto ningún acto que opere ad extra que no sea por modo de ciencia, conocimiento o juicio. De donde consecuentemente infiero que sin fundamento se finge en el intelecto un acto del intelecto meramente impulsivo de otra potencia o persona, además de todo juicio o conocimiento: porque tal acto es superfluo y apenas puede concebirse con la mente. De lo cual concluyo que para la predestinación no es necesario tal acto, y por tanto que en la voluntad no se requiere, además de los actos explicados antes, ningún otro; y en el intelecto, además de la ciencia (que es necesaria antes de la voluntad), no interviene aquel acto impulsivo, sino solo el juicio acerca de lo que ha de hacerse, según la elección de la voluntad ya hecha y su conocimiento, que a ella inmediatamente sigue de modo natural según el orden de la razón.

5. Fundamento. — Doble modo de obrar en el hombre. El primero: el del imperio. — Este imperio en el operante es intimación de la voluntad por la cual obliga a otro. — Las dos primeras partes de esta aserción son generales. Y la razón fundamental de ellas es que el intelecto es esencial y adecuadamente una

voluntatis, sed posterior illo, quia imperium est intimatio quaedam voluntatis: nam quae aliquis fieri voluit, per imperium intimat ut fiant. Denique est actus practicus movens et impellens, in quo distinguitur ab omni actu scientiae futurorum qui consequitur voluntatem. Est ergo actus ratione distinctus ab omnibus his qui a nobis hactenus explicati sunt.

2. Aliqui actum imperii ratione distinctum admittunt.. — Quidam ergo theologi omnibus superioribus actibus alium addendum esse putant, quem imperium vocant, et in intellectu illum collocant, post omnem actum scientiae et judicii, et post omnem actum voluntatis, necessarium ad exteriorem operationem seu effectum. Volunt enim externam actionem immediatius ab actu intellectus quam ab actu voluntatis prodire; qui actus intellectus (ut aiunt) non est cognitio aut judicium (hoc enim ad voluntatem antecedit), sed est impulsus quidam practicus qui hac voce explicatur: *Fac hoc*, et quo potentia exsequens seu ministrans applicatur ad opus. Hunc ergo actum etiam requirunt in divina mente ad extra operante; et consequenter aiunt hunc etiam actum pertinere ad aeternam praedestinationem, qua Deus praeparat suis electis beneficia illis in tempore praestanda. Imo in hoc actu maxime collocant rationem praedestinationis, quia est quasi complementum ejus et proxima ratio causandi praedestinationis effectus.

3.Fundamentum. — Fundamentum hujus sententiae est supra insinuatum. Quia de divinis non possumus nisi ex humanis judicare, seclusis imperfectionibus; sed humana prudentia hunc postulat actum, et per illum quasi completur et terminatur; ergo et divina providentia; ergo multo magis praedestinatio, quae efficacissima est, et hic actus imperii propter efficacitatem effectus postulatur. Unde arguitur secundo, quia praedestinatio est actus practicus divini intellectus, ex quo infallibiliter et efficaciter sequitur totus praedestinationis effectus; ergo

potencia cognoscitiva, y por eso no puede tener ningún acto segundo que no sea conocimiento, aprehensión o juicio. Asimismo, porque aquel acto es inmanente, luego debe tener algún efecto formal en el mismo intelecto; ¿y cuál es ese sino el conocimiento? Pero como aquellas partes son comunes a todo intelecto, valdrá la pena explicarlas en el intelecto humano y luego ascender al intelecto divino.

En el hombre, pues, pueden entenderse dos modos de imperar. Uno es cuando manda a otro que haga esto o aquello; el otro es cuando el hombre suele imperarse a sí mismo las ejecuciones de aquel medio que elige. El primer modo es propio y sin metáfora, y consiste en leyes o preceptos, y propiamente no puede referirse sino a otra persona. Pues las cosas inanimadas no son capaces de este imperio, como es manifiesto por sí mismo, ni siquiera los animales brutos, porque aunque a veces parezcan moverse al imperio del hombre, no es porque perciban la razón de imperio, sino porque o por instinto de la naturaleza o por cierta costumbre aprehenden algo como conveniente para perseguirlo o como mal que debe evitarse, cuando de tal modo son excitados, invitados o atemorizados.

Este imperio, pues, en el mismo operante en realidad no es otra cosa que declaración o intimación de su voluntad, por la cual puede obligar a otro a hacer aquello que impera. Porque (según la sentencia de todos) toda la fuerza motriz de este imperio consiste en la obligación que impone, y por eso se llama su moción moral. Esta obligación, sin embargo, nace de la voluntad de quien puede y quiere imponer la obligación, y por eso solo puede existir del superior al inferior; de otro modo faltaría la potestad de mandar, sin la cual no puede haber precepto propio, sino usurpado y de suyo ineficaz, sino que pueden ser petición o súplicas. Además de la potestad y de la voluntad, se requiere la intimación de esta voluntad, por la cual intimación se completa la razón de imperio o de ley. De donde tal imperio tanto puede pertenecer al intelecto cuanto es necesario que el mismo que manda conozca su voluntad y por alguna locución o significación se la indique al inferior. En esto no interviene ningún acto del intelecto que no sea por modo de conocimiento y juicio; ni es

supponit ille actus in voluntate absolutum decretum seu electionem talis effectus: ergo non potest esse nisi ille actus practicus, vocatus imperium, quia post voluntatem nullus alius potest in intellectu sequi.

4. Conclusio. — Ad praedestinationem non est necessarius actus imperii distinctus. — Ego vero imprimis censeo nullum esse in intellectu actum, qui ad extra operetur, qui non sit per modum scientiae, cognitionis seu judicii. Unde consequenter infero sine fundamento fingi in intellectu actum intellectus mere impulsivum alterius potentiae vel personae, praeter omne judicium vel cognitionem: quia talis actus supervacaneus est, vixque potest mente concipi. Ex quibus concludo ad praedestinationem non esse talem actum necessarium, ac proinde in voluntate non requiri ultra actus superius explicatos quempiam alium, et in intellectu praeter scientiam, quae ante voluntatem necessaria est, non intervenire illum impulsivum actum, sed solum judicium de agendis juxta voluntatis electionem jam factum et ejus cognitionem, quae ad illam statim naturaliter subsequitur secundum rationis ordinem.

5. Fundamentum. — Duplex operandi modus in homine. Prior imperii. — Hoc imperium in operante est intimatio voluntatis qua alium obligat. — Duae priores partes hujus assertionis generales sunt. Et fundamentalis earum ratio est, quia intellectus essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva, et ideo nullum actum secundum habere potest qui non sit cognitio, apprehensio vel judicium. Item quia ille actus est immanens, ergo aliquem effectum formalem habere debet in ipso intellectu; quis autem ille est, nisi cognitio? Quia vero partes illae communes sunt ad omnem intellectum, opere pretium erit eas in humano intellectu explicare, ac deinde ad divinum intellectum ascendere.

In homine igitur duplex intelligi potest imperandi modus. Unus est

necesario otro acto impulsivo. Más aún, ni puede entenderse qué o cuál sea, o qué efecto formal tenga en el mismo que impera (cuyo acto inmanente es); o qué produzca incluso en aquel a quien se impera, puesto que este solo se mueve a la voluntad del que impera por la locución intimada.

6. Segundo modo de imperio. — Se destruye la libertad de la voluntad si se pone este imperio distinto en el intelecto. — El modo posterior de imperio, por el cual el hombre se impera a sí mismo, solo se da respecto de sus propias acciones y de aquellas potencias que están sometidas a la libre moción de la voluntad. Y también en este modo de imperar, además del acto de la voluntad por el cual quiere eficazmente el uso de la potencia que le está sujeta, y además del conocimiento o juicio que precede o sigue a tal volición, no puede concebirse ningún otro acto impulsivo por parte del intelecto. Antes de la intención y de la elección basta el juicio práctico acerca de la bondad del fin y de la utilidad de los medios. De donde algunos tomistas que, para la elección, ponen un imperio distinto del juicio con el fin de que determine eficazmente la voluntad a elegir un medio antes que otro, contradicen abiertamente a Santo Tomás, como puede verse en la citada q. 17. Y ponen algo superfluo que no pueden explicar qué es, o incluso quitan la libertad de la voluntad: porque si aquel imperio determina eficazmente la voluntad, o lo hace por su propia fuerza, y así el intelecto será libre al imperar, no la voluntad al obedecer (porque puesto tal imperio, la voluntad obedece necesariamente), o lo hace en virtud de alguna voluntad anterior, y acerca de aquella preguntaremos si requiere otro imperio semejante; y si allí no es necesario, para no proceder al infinito, tampoco será necesario para la misma elección, sino que bastará el juicio.

7. Asimismo, del mismo modo podemos argumentar acerca de la moción de las potencias inferiores después de hecha la elección. — Pues para que la elección se mande a la ejecución, sigue en la voluntad el uso activo, que no es otra cosa que la volición de

quando alteri imperat ut hoc vel illud faciat; alius est quando sibimet imperare solet homo executiones illius medii quod eligit. Prior modus est proprius et sine metaphora, et consistit in legibus vel praeceptis, et proprie referri non potest nisi ad personam aliam. Nam res inanimatae non sunt capaces hujus imperii, ut per se constat, imo nec bruta animantia, quia licet interdum videantur moveri ad hominis imperium, non est quia rationem imperii percipiant, sed quia vel instinctu naturae vel consuetudine quadam apprehendunt aliquid ut conveniens ad prosequendum vel ut malum fugiendum, quando tali modo excitantur, invitantur aut deterrentur.

Hoc ergo imperium in ipsomet operante revera nihil aliud est quam declaratio seu intimatio voluntatis suae, qua potest alium obligare ad id faciendum quod imperat. Nam (ex omnium sententia) tota vis motiva hujus imperii consistit in obligatione quam imponit, et ideo ejus motio moralis dicitur. Haec autem obligatio oritur ex voluntate qui potest et vult obligationem imponere, ideoque tantum esse potest superioris ad inferiorem; alioquin deesset praecipiendi potestas, sine qua non potest esse proprium praeceptum, nisi usurpatum et de se inefficax, sed possunt esse petitio vel preces. Praeter potestatem autem et voluntatem requiritur intimatio hujus voluntatis, per quam intimationem ratio imperii seu legis completur. Unde tale imperium in tantum potest ad intellectum pertinere in quantum necesse est ut ipsemet praecipiens suam voluntatem cognoscat et per aliquam locutionem vel significationem inferiori illam indicet. In quo nullus actus intellectus intervenit qui non sit per modum cognitionis et judicii; nec necessarius est alius actus impulsivus. Imo nec intelligi potest quis vel qualis sit, aut quem formalem effectum habeat in ipso imperante, cujus est actus immanens; aut quid etiam efficiat in eo cui imperatur, cum ille solum ad voluntatem imperantis per locutionem intimatam moveatur.

aplicar aquí y ahora la potencia ejecutiva a la obra: volición que necesita la dirección del intelecto, la cual también se hace por juicio práctico. Este juicio, además de aquel que precedió a la elección, solo añade el conocimiento de la elección ya hecha y de todas las circunstancias concurrentes para la debida ejecución de tal elección. Y quizá Santo Tomás llamó imperio al juicio que procede de tal conocimiento, porque por fuerza de la elección hecha tiene cierta especial eficacia. Sin embargo, en realidad no es otra cosa que una cierta ciencia práctica o conocimiento prudencial, y no mueve la voluntad sino por razón del objeto propuesto. De donde, por parte del intelecto, solo hay moción en cuanto a la especificación: pues en cuanto al ejercicio, más bien es la voluntad la que se mueve por fuerza de la elección anterior. De lo cual es signo manifiesto que, si quiere desistir de la elección, el imperio se volverá ineficaz. Luego todo lo que se finge además de esto, no es nada. Porque otro imperio impulsivo ni es necesario por razón de la misma voluntad (como muestra el argumento), ni por razón de la potencia ejecutiva, porque esta se aplica inmediatamente por fuerza del apetito o voluntad, y no percibe otro impulso.

8. Algunos Doctores ponen el imperio en la voluntad. — Cómo ponen D. Tomás y otros este imperio en el intelecto. — Suele, sin embargo, el hombre a veces, para excitarse a sí mismo a obrar, hablar consigo mismo e imperarse: *haz esto*, *levántate*, etc. No obstante, si alguien hace con atención reflexión sobre sus propios actos, entenderá en primer lugar que tal imperio, si es eficaz, supone una voluntad eficaz de tal acción imperada, la cual el hombre reconoce en sí mismo, y por medio de ese imperio se la propone más expresamente para excitarse más. Si en cambio es un imperio ineficaz, no es propiamente imperio, sino como una exhortación del hombre a sí mismo para que recuerde que le conviene aquello o algo semejante. Además, todo este género de imperio en nosotros se realiza por el intelecto, no obstante no por aquel impulso práctico que no sea conocimiento, sino por locuciones mentales y conceptos intelectuales no ultimados a alguna lengua o a ciertas palabras. De lo cual es signo evidente que

6. Posterior modus imperii. — Tollitur libertas voluntatis, si ponitur hoc imperium distinctum in intellectu. — Posterior modus imperii, quo homo sibi ipsi imperat, solum est respectu propriarum actionum et earum potentiarum quae subsunt liberae motioni voluntatis. Et in hoc etiam modo imperandi, praeter voluntatis actum quo efficaciter vult usum potentiae sibi subiectae, et cognitionem vel judicium quod praecedit vel subsequitur ad talem volitionem, nullus alius actus impulsivus ex parte intellectus concipi potest. Qui ante intentionem et electionem, sufficit judicium practicum de bonitate finis et de utilitate mediorum. Unde Thomistae aliqui, qui ad electionem ponunt imperium distinctum a judicio, ut efficaciter determinet voluntatem ad electionem unius medii prae aliis, D. Thomae aperte contradicunt, ut in citata q. 17 videri potest. Et aliquid ponunt superfluum, quod explicare non possunt quid sit, vel etiam libertatem voluntatis tollunt: quia si illud imperium efficaciter determinat voluntatem, aut id facit vi sua, et sic intellectus erit liber in imperando, non voluntas in oboediendo (quia posito tali imperio, voluntas ex necessitate oboedit), aut id facit in virtute alicuius voluntatis prioris, et de illa inquiremus an requirat aliud simile imperium; quod si ibi necessarium non est, ne procedatur in infinitum, neque ad electionem ipsam erit necessarium, sed judicium sufficiet.

7. Rursus eodem modo possumus de motione inferiorum potentiarum post electionem factam argumentari. — Ut enim electio mandetur executioni, sequitur in voluntate usus activus, qui nihil aliud est quam volitio applicandi hic et nunc potentiam exsequentem ad opus: quae volitio indiget directione intellectus, quae etiam fit per judicium practicum. Quod judicium, ultra illud quod praecessit electionem, solum addit cognitionem electionis jam factae et circumstantiarum omnium concurrentium ad debitam

nadie ejerce este acto interior sino por palabras mentales de aquel idioma que conoce. Pero aquellos conceptos no son sino ciertos conocimientos de tales palabras y de su significado, y aquella locución no tiende sino a excitar más la voluntad mediante una proposición más eficaz del objeto o el recuerdo de alguna resolución ya tomada. De donde también este imperio en realidad no se dirige directa e inmediatamente a la voluntad o a las potencias inferiores, sino al intelecto: pues cuando el hombre habla consigo mismo, así como habla por el intelecto, así también oye por el intelecto, y de tal modo cualquier impulso de este imperio se hace por conocimiento. Y finalmente, este modo de imperarse a sí mismo es extraordinario y accidental, no es por sí mismo necesario para la operación, como es evidente por sí mismo, y por eso los autores casi no hacen mención de este imperio. Y por ello los Doctores que no reconocen ni admiten aquel impulso intelectual ponen el imperio en la voluntad y no en el intelecto. A esta sentencia se inclinan S. Buenaventura, 3, dist. 17, art. 4, q. 4; Scoto en 4, d. 38, q. 4 y en 2, d. 6, y Quodlib. 17; sostiene Ockham en 3, q. 16; Enrique Quodlib. 9, q. 6; Almaino, tract. 3 Moral., cap. 2; Medina, *Códice de Oración*, q. 2. Quienes en cambio defienden convenientemente la sentencia de Santo Tomás (que se cree es de Aristóteles), al poner el imperio en el intelecto, piensan que el imperio no es otra cosa que el juicio práctico que antecede a la elección de la voluntad o al uso activo, como se trata más ampliamente en 1-2, q. 17.

9. Resolución de la cuestión respecto al acto divino de imperio ad se. — A partir de esto es fácil demostrarlo en el mismo Dios, usando la misma distinción de imperio ad se o ad alios. Pues respecto del primero, si se refiere a la voluntad de Dios, es claro que no puede ser sino aquella voluntad ejecutiva que ya hemos explicado. La cual más bien parece que puede llamarse imperio a la cosa creada, en cuanto Dios por ella quiere que algo se haga, que al mismo Dios; aunque, puesto que por tal voluntad permanece la potencia ejecutiva de Dios como aplicada a la obra para tal tiempo, bajo esa razón pueda decirse de algún modo

executionem talis electionis. Et fortasse judicium ex tali cognitione procedens vocavit D. Thomas imperium, quia ex vi electionis factae habet specialem quamdam efficaciam. Tamen revera nihil aliud est quam scientia quaedam practica seu cognitio prudentialis, et non movet voluntatem nisi ratione objecti propositi. Unde ex vi intellectus solum est motio quoad specificationem: nam quoad exercitium potius voluntas se movet ex vi prioris electionis. Cujus signum manifestum est, quia si velit ab electione desistere, imperium reddetur inefficax: ergo quidquid aliud praeter hoc fingitur, nihil est. Quia aliud imperium impulsivum nec propter voluntatem ipsam necessarium est, ut argumentum ostendit, nec propter potentiam exsequentem, quia haec immediate applicatur ex vi appetitus seu voluntatis, nec percipit alium impulsum.

8. Imperium in voluntate ponunt aliqui Doctores. — Quomodo D. Thomas et alii hoc imperium in intellectu ponant. — Solet autem interdum homo, ut seipsum ad operandum excitet, secum ipsoloqui sibique imperare: *fac hoc*, *surge*, etc. Tamen, si quis attente supra suos actus reflexionem faciat, intelliget imprimis tale imperium, si sit efficax, supponere voluntatem efficacem talis actionis imperatae, quam homo in se agnoscit, et per illud imperium eam sibi expressius proponit ut se magis excitet. Si vero sit imperium inefficax, non est proprie imperium, sed veluti exhortatio quaedam hominis ad seipsum, ut recordetur illud sibi expedire vel quid simile. Deinde totum hoc genus imperii in nobis fit per intellectum, non tamen per illum impulsum practicum qui non sit cognitio, sed per locutiones mentales et intellectuales conceptus non ultimatos alicuius linguae seu vocum aliquarum. Cujus signum evidens est, quia nemo exercet hunc interiorem actum nisi per verba mentalia illius idiomatis quod novit. At conceptus illi non sunt nisi cognitiones quaedam talium verborum et significationis eorum,

imperio ad se, pues aquella ejecución externa es acto libre de Dios, no elicitivo sino imperativo. Sobre este modo de hablar no hay que contender, cuando la cosa es clara. Si en cambio aquel acto se refiere al intelecto de Dios, es evidentísimo que o no existe en Dios, o no es sino o un juicio práctico por el cual se mueve a querer o elegir libremente algo, o aquella ciencia por la cual conoce el decreto establecido por sí mismo o la elección hecha por sí mismo, y por eso juzga que es necesario ejecutar lo que por sí mismo ha definido.

Se declara además: porque o este imperio ad se es necesario en el intelecto divino por razón de la voluntad, o por razón de la acción de la potencia ejecutiva: pero de ninguno de los dos modos es necesario más allá de la ciencia y el juicio, luego. La mayor se prueba porque el imperio se ordena a la acción libre, la cual en Dios no es sino o la determinación de la misma voluntad o la ejecución que nace de ella; luego el imperio solo puede desearse por razón de alguna de estas partes.

10. El imperio interno no se requiere para la determinación de la voluntad divina.

— Para el decreto de la predestinación no se requiere este imperio. — Que, por tanto, tal imperio no pueda ser ni útil ni necesario para la misma determinación de la voluntad divina, se prueba: porque la voluntad divina no se determina por el intelecto a su libre elección o volición, sino o enteramente por sí misma en cuanto al primer decreto libre, o por aquel primero se determina al segundo, y así consecuentemente hasta la última voluntad ejecutiva. De otro modo la voluntad de Dios no sería libre, y consecuentemente ni Dios sería libre, porque el intelecto no sería formalmente libre; más aún, en Dios no tendría ningún acto propiamente y formalmente, o denominativamente libre, sino a lo sumo objetivamente, como declaré antes. Para que la voluntad divina se determine, solo precede en el intelecto la ciencia natural de la simple inteligencia, tal como fue explicada por nosotros en el capítulo sexto. A la cual pertenece el juicio acerca de la conveniencia de los objetos o de la utilidad de los medios, de los cuales Dios elige según el consejo de su voluntad. Ningún otro, pues, puede

et illa locutio non tendit nisi ad excitandam amplius voluntatem per efficaciorem propositionem objecti vel recordationem alicuius resolutionis jam factae. Unde hoc etiam imperium revera non dirigitur directe et immediate ad voluntatem vel inferiores potentias, sed ad intellectum: nam quando homo secum loquitur, sicut per intellectum loquitur, ita per intellectum audit, atque ita qualiscumque impulsus hujus imperii per cognitionem fit. Ac denique hic modus imperandi sibi extraordinarius est et accidentarius, non vero est per se necessarius ad operationem, ut per se notum est, et ideo auctores nullam fere mentionem faciunt hujus imperii. Ac propterea Doctores, qui non agnoscunt neque admittunt illum impulsum intellectualem, imperium ponunt in voluntate et non in intellectu. In quam sententiam inclinant S. Bonaventura, 3, dist. 17, art. 4, q. 4; Scotus in 4, d. 38, q. 4 et in 2, d. 6, et Quodlib. 17; tenet Ochamus in 3, q. 16; Henricus Quodlib. 9, q. 6; Almainus, tract. 3 Moral., cap. 2; Medina, *Codice de Oratione*, q. 2. Qui vero convenienter defendunt D. Thomae sententiam (quae Aristotelis esse creditur) ponentis imperium in intellectu, nihil aliud imperium esse putant praeter judicium practicum quod voluntatis electionem vel usum activum antecedit, ut latius disseritur 1-2, q. 17.

9. Resolutio quaestionis quoad divinum actum imperii ad se. — Ex his facile est hoc in Deo ipso demonstrare, utendo eadem distinctione de imperio ad se vel ad alios. Nam de priori, si ad voluntatem Dei referatur, clarum est esse non posse nisi voluntatem illam exsequentem quam jam explicuimus. Quae potius videtur dici posse imperium ad rem creatam, quatenus Deus per illam vult aliquid fieri, quam ad ipsum Deum; quamquam, ut per talem voluntatem manet potentia executiva Dei quasi applicata ad opus pro tali tempore, sub ea ratione dici aliquo modo possit imperium ad se, nam executio illa externa est actus liber Dei, non elicitive sed imperative. De quo

entenderse en el intelecto divino respecto de la voluntad divina. Porque o aquel impulso la determina, y esto repugna a su libertad, como dije. Y además de aquel impulso puede preguntarse si es acto libre o necesario: si libre, ¿por quién se determina, o por qué potencia se elicita o impera libremente? Si necesario, entonces la determinación que de él se sigue también es necesaria, y perece la libertad divina. Y si aquel impulso no determina la voluntad divina, ¿qué utilidad hay en él? Porque no puede mover de otro modo la voluntad, ya que no es conocimiento ni juicio, según se supone. Por tanto, en la materia presente, para todos los actos de la voluntad y para todo el decreto de la predestinación, no es necesario tal imperio, sino solamente aquella ciencia que arriba enseñamos que debe suponerse.

11. Pero después de algún decreto libre de la voluntad divina, inmediatamente sigue en Dios (como también dije antes) la ciencia de visión acerca de tal decreto, en el cual consecuentemente se conoce que ha de ser futuro aquello que por tal voluntad absoluta fue predefinido. Acerca de este género de ciencia es certísimo que la ciencia de un decreto, que según razón es anterior, debe suponerse necesariamente antes del decreto subsiguiente. Como, por ejemplo, la ciencia de la intención del fin se supone para la elección de los medios, porque la voluntad no puede elegir medios sin un juicio previo, y el intelecto no juzga prácticamente que deben elegirse los medios hasta que conozca que el fin ya ha sido intentado: pues la intención es la que mueve a la elección y no mueve sino conocida, porque es necesario conocer la conexión de la elección con la intención ya tenida, para que por fuerza de la intención la voluntad se mueva a la elección. Así como en el intelecto, para que se mueva a la conclusión, no basta que ya tenga el asentimiento de los principios, sino que también conozca la conexión de la conclusión con los principios. Hay, sin embargo, esta diferencia: que la voluntad nada conoce, y por eso el intelecto conoce tanto para sí como para la voluntad. Si, pues, aquel juicio que Dios tiene después de conocido el primer decreto acerca del fin, acerca de elicitar otro acerca de los medios, si este juicio (digo) se llama

loquendi modo non est contendendum, quando res constat. Si vero ille actus referatur ad intellectum Dei, evidentissimum est vel non esse in Deo, vel non esse nisi aut judicium practicum quo movetur ad aliquid volendum vel eligendum libere, aut scientiam illam qua cognoscit decretum a se stabilitum vel electionem a se factam, et propterea judicat necessarium esse exequi quod a se definitum est.

Declaratur praeterea: nam vel hoc imperium ad se est necessarium in intellectu divino propter voluntatem, vel propter actionem potentiae executivae: neutro autem modo est necessarium ultra scientiam et judicium, ergo. Major probatur, quia imperium ordinatur ad actionem liberam, quae in Deo non est nisi aut determinatio ipsiusmet voluntatis aut executio quae ex illa nascitur; ergo imperium solum propter aliquam ex his partibus potest desiderari.

10. Imperium ad se non requiritur ad determinationem voluntatis divinae. — Ad decretum praedestinationis non requiritur hoc imperium. — Quod ergo propter ipsam voluntatis divinae determinationem tale imperium nec utile nec necessarium esse possit, probatur: quia voluntas divina non determinatur ab intellectu ad suam liberam electionem vel volitionem, sed vel omnino a se, quoad primum decretum liberum, vel ab illo primo determinatur ad secundum, et sic consequenter usque ad ultimam voluntatem exsequentem. Alias Dei voluntas libera non esset, et consequenter nec Deus esset liber, quia intellectus non esset formaliter liber, imo in Deo nullum haberet actum proprie et formaliter, vel denominative liberum, sed ad summum objective, ut supra declaravi. Ut autem voluntas divina se determinet, solum praecedit in intellectu naturalis scientia simplicis intelligentiae, qualis a nobis capite sexto explicata est. Ad quam pertinet judicium de convenientia objectorum vel mediorum utilitate, ex quibus Deus eligit juxta consilium voluntatis suae. Nullus ergo alius intelligi potest in divino

imperio, no discuto sobre la palabra, y admito que tal acto es necesario. Pero este imperio no es un acto distinto según razón de los puestos arriba en el capítulo sexto, como consta suficientemente por lo dicho allí.

12. Y de este modo debe filosofarse acerca de todos los decretos de la voluntad divina hasta la voluntad ejecutiva, antes de la cual se requiere en el intelecto divino noticia de la elección ya hecha, junto con la cual va unido el juicio de que tal ejecución es necesaria, puesta tal elección. Este juicio es práctico, y puede ser llamado imperio de este modo. Sin embargo, además de él ningún otro acto distinto según razón es necesario por el cual la voluntad sea impelida a poner tal ejecución; más aún, ni puede concebirse ni explicarse qué sea tal acto, como se dijo de los otros actos de la voluntad: pues es la misma razón en todos. Y del mismo modo, puesta la voluntad ejecutiva, por cierta necesidad natural sigue la acción externa en el tiempo y modo en que fue querida. Sigue, sin embargo, inmediatamente por fuerza de la misma voluntad, la cual tiene la fuerza de hacer cuanto quiere, inmediatamente, digo, respecto del intelecto y de los otros actos de la voluntad: ya sea que la voluntad lo haga inmediatamente por sí misma, ya sea por la potencia ejecutiva distinta según razón. Pues esta permanece aplicada para obrar por fuerza de tal voluntad, y así aplicada y perseverando la misma voluntad, obra naturalmente y casi despóticamente obedece a la voluntad: como la potencia motriz según el lugar en los animales obedece naturalmente al apetito.

13. De donde consta suficientemente que no es necesario aquel imperio del intelecto, por modo de impulso, para aplicar o impulsar próximamente la potencia ejecutiva a obrar ad extra. Pero puede dudarse si es por sí misma necesaria en Dios, o en cualquier agente libre, la cognición de la propia voluntad que ya quiso la ejecución, para que la potencia ejecutiva obedezca a la voluntad. Es ciertamente necesario que, puesta aquella voluntad en Dios, inmediatamente Dios la intuya y conozca que quiere tal

intellectu respectu divinae voluntatis. Aut enim impulsus ille determinat illam, et hoc repugnat libertati ejus, ut dixi. Et praeterea de illo impulsu interrogari potest an sit actus liber vel necessarius: si liber, a quo determinatur, vel a qua potentia libere elicitur vel imperatur? Si necessarius, ergo determinatio quae ex illo sequitur necessaria etiam est, et perit divina libertas. Quod si impulsus ille non determinat voluntatem divinam, quae est utilitas in illo? Quia non potest alio modo movere voluntatem, cum non sit cognitio nec judicium, ut supponitur. Igitur in praesenti materia, ad omnes actus voluntatis et totum praedestinationis decretum, non est necessarium tale imperium, sed tantum scientia illa quam supra supponi docuimus.

11. At vero post aliquod decretum liberum divinae voluntatis, statim subsequitur in Deo (ut supra etiam dixi) scientia visionis de tali decreto, in quo consequenter cognoscitur esse futurum id quod per talem voluntatem absolutam praefinitum est. De quo genere scientiae certissimum est scientiam unius decreti, quod secundum rationem est prius, necessario supponi debere ante subsequens decretum. Ut, verbi gratia, scientiam de intentione finis supponi ad electionem mediorum, quia voluntas non potest eligere media sine previo judicio, et intellectus non judicat practice esse eligenda media donec cognoscat finem jam esse intentum: nam intentio est quae movet ad electionem et non movet nisi cognita, quia oportet cognosci connexionem electionis cum intentione jam habita, ut ex vi intentionis voluntas ad electionem moveatur. Sicut in intellectu, ut moveatur ad conclusionem, non satis est quod jam habeat assensum principiorum, nisi etiam cognoscat connexionem conclusionis cum principiis. Est autem diversitas, quod voluntas nihil cognoscit, et ideo intellectus et sibi et voluntati cognoscit. Si ergo judicium illud, quod Deus habet post cognitum primum decretum circa finem, de eliciendo alio circa media, si hoc

ejecución, porque no puede ignorar nada dentro o fuera de sí, sea lo que sea. Pero esta necesidad nace de la infinitud de la ciencia actual de Dios. Si tal ciencia es por sí misma necesaria para la ejecución de aquella voluntad, no sin razón puede dudarse, porque la potencia ejecutiva no es como la voluntad, que se mueve por el objeto conocido, sino que es como un órgano o instrumento que necesariamente se aplica y efectúa lo que el agente principal quiere. De donde, sin ningún imperio o juicio intermedio, por natural simpatía de las potencias, puesta la voluntad ejecutiva, parece seguirse naturalmente la acción de la potencia ejecutiva. Como en el animal del apetito sigue naturalmente el movimiento del cuerpo, aunque el animal no conozca su propia apetencia. Lo cual es ciertamente probable, y puesto esto, consta que ningún género de imperio es por sí e inmediatamente necesario en Dios para la aplicación de su potencia ejecutiva a la obra, aunque se tome el imperio no como impulso, sino como juicio práctico. Pues este juicio solo será necesario de modo remoto o mediato, en cuanto es necesario para la voluntad; pero puesta la voluntad, ya no es necesario nada más. Probablemente, sin embargo, también puede defenderse que aquella cognición de la propia voluntad y determinación a la misma ejecución es necesaria para la perfecta subordinación de la potencia ejecutiva y apetitiva, porque de este modo se entiende que se hace más voluntariamente y más vitalmente (por así decirlo), mientras que el operante, conociendo su voluntad, por razón de ella ejecuta inmediatamente lo que quiere. Así como también es necesario que la ciencia preceda dirigiendo la misma ejecución: pues la potencia ejecutiva del agente intelectual no obra sino según la ciencia misma representa que debe hacerse. Sin embargo, aunque se admita todo esto, nunca se pone en el intelecto divino un acto distinto según razón de la ciencia natural y necesario, o simplemente o por suposición de acto libre, que es lo que aquí pretendemos.

14. Del imperio de Dios ad alios. — Sigue que digamos del imperio de Dios en cuanto se refiere a las mismas criaturas. Hablamos, sin embargo, en el

(inquam) judicium vocetur imperium, de voce non contendo, et admitto talem actum esse necessarium. Sed hoc imperium non est actus ratione distinctus a supra positis capite sexto, ut ex ibi dictis satis constat.

12. Atque ad hunc modum philosophandum est de omnibus decretis divinae voluntatis usque ad voluntatem executivam, ante quam requiritur in intellectu divino notitia electionis jam factae, cum qua conjunctum est judicium quod talis executio necessaria sit, posita tali electione. Quod judicium practicum est, et potest eo modo imperium appellari. Tamen praeter illud nullus alius actus ratione distinctus necessarius est, quo voluntas ad talem executionem ponendam impellatur; imo nec concipi potest aut explicari qualis sit talis actus, ut de aliis actibus voluntatis dictum est: est enim eadem ratio de omnibus. Atque eodem modo, posita voluntate exsequente, necessitate quadam naturali sequitur actio externa eo tempore et modo quo volita est. Sequitur autem ex vi ipsius voluntatis immediate, quae vim habet faciendi quidquid vult, immediate, inquam, respectu intellectus et aliorum actuum voluntatis: sive id faciat voluntas immediate per se ipsam, sive per potentiam exsequentem ratione distinctam. Nam haec applicata manet ad agendum ex vi talis voluntatis, et sic applicata et perseverante eadem voluntate, naturaliter agit et quasi despotice obedit voluntati: sicut potentia secundum locum motiva in animalibus naturaliter obedit appetitui.

13. Unde satis constat non esse necessarium imperium illud intellectus, per modum impulsus, ad applicandam proxime vel impellendam potentiam exsequentem ad agendum ad extra. Verum dubitari potest an sit per se necessaria in Deo, vel in quocumque libere operante, cognitio propriae voluntatis, quae jam voluit executionem, ut potentia executiva

presente no del imperio preceptivo de Dios, por el cual impone leyes a las criaturas racionales, sino del imperio operativo, por el cual obra física y eficientemente tanto las cosas inanimadas como las intelectuales. Pues el primer imperio no se refiere a la materia presente, porque no tratamos de los preceptos o leyes que Dios impone a sus predestinados, las cuales regularmente son las mismas que impone a los reprobos; sino que tratamos del imperio por el cual Dios mueve eficazmente a sus predestinados a cumplir sus leyes. Aunque también de la misma ley propiamente tomada, en cuanto se entiende que pone o preexiste algo en el mismo legislador, consta suficientemente por lo dicho que no puede ser sino o la voluntad de obligar a los súbditos a hacer esto o aquello, juntamente con la voluntad de manifestarles tal voluntad y como de promulgar la ley; o el dictamen del intelecto por el cual el legislador juzga que esto es necesario para la honestidad de las costumbres de sus súbditos, a los cuales por tanto quiere que se les proponga como regla de sus acciones. De lo cual se tratará más ampliamente en la materia de las leyes.

15. Qué debe pensarse del imperio operativo de Dios. — Omitido, pues, este género de precepto o ley, el imperio por el cual se dice que Dios produce las cosas ad extra, referido a ellas mismas, no puede ser propio, sino metafórico, y en la realidad no puede ser otra cosa que la voluntad ejecutiva, por la cual quiere definidamente hacer o mover tal cosa. Se prueba, porque el imperio propio solo puede referirse a una cosa inteligente como tal, lo cual es patente por su próximo afecto y como correlativo, que es obedecer: pues solo conviene con propiedad a los agentes por intelecto. Pero este imperio del que tratamos no está en orden a las cosas intelectuales como tales, sino a todos los efectos de Dios: pues se pone por razón de la eficacia de la operación divina ad extra, y los testimonios de la Escritura aducidos antes proceden así. Luego no puede ponerse con aquella propiedad tal imperio que esté en el intelecto. Se confirma y declara, porque al imperio moral propio responde moción moral mediante la obligación impuesta a otro y manifestada por tal

obediat voluntati. Est quidem necessarium ut, posita illa voluntate in Deo, statim Deus illam intueatur et cognoscat se velle talem executionem, quia non potest aliquid intra vel extra se ignorare, qualecumque illud sit. At haec necessitas oritur ex infinitate actualis scientiae Dei. An vero talis scientia sit per se necessaria ad executionem illius voluntatis, non immerito dubitari potest, quia potentia executiva non est sicut voluntas, quae movetur ab objecto cognito, sed est sicut organum vel instrumentum, quod necessario applicatur et efficit quod principale agens vult. Unde sine ullo imperio vel judicio medio, per naturalem sympathiam potentiarum, posita voluntate exsequente, sequi videtur naturaliter actio potentiae exsequentis. Ut in animali ex appetitu sequitur naturaliter motus corporis, etiam si animal non cognoscat ipsam suam appetitionem. Quod profecto est probabile, et illo posito constat nullum genus imperii esse per se et immediate necessarium in Deo ad applicationem suae potentiae executivae ad opus, etiamsi imperium non pro impulsu, sed pro judicio practico sumatur. Hoc enim judicium solum erit necessarium remote seu mediate, quatenus ad voluntatem necessarium est; posita autem voluntate, jam non est aliud necessarium. Probabiliter tamen defendi etiam potest illam cognitionem propriae voluntatis ac determinationis ad executionem ipsam esse necessariam ad perfectam subordinationem potentiae executivae et appetitivae, quia hoc modo intelligitur fieri magis voluntarie magisque vitaliter (ut sic dicam), dum operans, cognoscendo voluntatem suam, ratione illius exsequitur statim quod vult. Sicut etiam est necessarium ut scientia praecedat dirigendo ipsam executionem: nam potentia executiva agentis intellectualis non operatur nisi prout scientia ipsa repraesentat esse faciendum. Verumtamen, licet haec omnia admittantur, nunquam ponitur in intellectu divino actus ratione distinctus a naturali scientia et

imperio: esto, sin embargo, es impertinente a la predestinación, como dije, sino que solo pertenece aquí aquello por lo cual Dios confiere eficazmente los efectos de la predestinación, incluso con eficacia física necesaria de parte de Dios. Luego tal imperio propio y moral no es necesario para este género de providencia. Esta razón prueba lo mismo acerca de la obra de la creación y de cualquier otra obra de Dios. Declara también esta razón que aquellas locuciones de la Escritura no deben entenderse con aquella propiedad en la que imperio significa ley y precepto, sino que por ellas se declara metafóricamente la eficacia de la divina potencia, a la cual sin resistencia obedecen todos los efectos, porque inmediatamente reciben el ser así como Él quiere, o incluso lo producen o están contenidos allí donde Él quiere, según aquello de Prov. 8: *Ponía ley a las aguas para que no traspasaran sus límites*, ley que se encuentra en Job 38, donde Dios habla al mar: *Hasta aquí vendrás y no pasarás más adelante*, etc. Pues estas cosas no pueden oír para que Dios les hable propiamente. Es, pues, locución metafórica, pues se significa la eficacia, cual es también aquella locución de Pablo en Rom. 4: *Llama a las cosas que no son como si fueran*.

16. Cómo deben interpretarse los lugares de la Escritura citados. — A partir de esto es fácil la respuesta a la razón de dudar puesta al principio. Pues ya se ha declarado qué imperio se requiere para la acción humana, y de qué modo debe hablarse con proporción de las cosas divinas. También hemos declarado cómo deben entenderse los testimonios de la Escritura. Pues aquellas palabras *Hágase la luz* o bien solo explican la eficacia de la voluntad de Dios (la cual en otros lugares se significa con el nombre de mandato), o también pueden significar el juicio práctico acerca de la creación de la luz, juicio que no es distinto de la ciencia de Dios, ni por él habla Dios a la criatura que va a hacer, sino que se habla a sí mismo, para inducir su voluntad a hacerla, no impulsándola de otro modo que juzgando y conociendo.

necessaria, vel simpliciter vel ex suppositione actus liberi, quod hic intendimus.

14. De imperio Dei ad alios. — Sequitur ut dicamus de imperio Dei prout ad creaturas ipsas refertur. Loquimur autem in praesenti non de imperio praeceptivo Dei, quo scilicet leges imponit creaturis rationalibus, sed de imperio operativo, quo physice et efficienter tam res inanimas quam intellectuales operatur. Prius enim imperium ad praesentem materiam non refertur, quia non agimus de praeceptis vel legibus quas Deus imponit suis praedestinatis, quae regulariter eaedem sunt cum his quas reprobis imponit; sed agimus de imperio quo Deus efficaciter movet suos praedestinatos ad implendas leges suas. Quanquam etiam de ipsa lege proprie sumpta, prout in ipso legislatore aliquid ponit seu praeexistere intelligitur, constat satis ex dictis esse non posse nisi vel voluntatem obligandi subditos ad hoc vel illud faciendum, simul cum voluntate manifestandi illis talem voluntatem et quasi promulgandi legem, vel dictamen intellectus quo legislator judicat hoc esse necessarium ad honestatem morum suorum subditorum, quibus proinde vult illud proponi tanquam regulam actionum suarum. De qua re latius in materia de legibus.

15. Quid sentiendum sit de imperio Dei operativo. — Omisso ergo hoc genere praecepti seu legis, imperium quo Deus dicitur efficere res ad extra, relatum ad ipsas non potest esse proprium, sed metaphoricum, et in re non potest esse aliud quam voluntas exsequens, qua definite vult talem rem facere aut movere. Probatur, quia proprium imperium solum potest referri ad rem intelligentem ut sic, quod patet ex ejus proximo affectu et quasi correlativo, qui est obedire: solum enim agentibus per intellectum cum proprietate convenit. At vero imperium hoc, de quo agimus, non est in ordine ad res intellectuales ut sic, sed ad omnes effectus Dei: ponitur enim propter efficaciam divinae operationis ad extra, et

17. Se responde a la objeción. — Cuándo y cómo este imperio en Dios es necesario o libre. — Cuando se objeta que el imperio es acto libre, etc., si por el nombre de imperio se entiende la misma voluntad ejecutiva, así es verdadero el supuesto y no queda ninguna dificultad. Pues los que así hablan, consecuentemente dicen que la intimación de la voluntad es más bien notificación del imperio que imperio sustancial. Y en lo que toca a la cosa, aquella intimación, si es respecto de sí misma, solo es conocimiento de ella; si respecto de otros, solo es cierta locución, como se ha explicado. Si en cambio por nombre de imperio se entiende el juicio práctico del intelecto, que parece imponer ley a la voluntad, y por esta razón se llama imperio, debe decirse que este juicio o imperio, en cuanto antecede a toda voluntad de Dios, es necesario: pues naturalmente juzga qué es conveniente, qué conviene hacer, qué es conforme a la divina bondad, etc. Sin embargo, este juicio no es imperio necesitante, sino solo proponente, ni por sí induce obligación respecto de la voluntad divina, sino que solo muestra qué le conviene. En cuanto, en cambio, este juicio supone a veces un decreto libre, en virtud del cual dicta acerca de tener otro decreto que tiene conexión necesaria con el otro, si puede decirse de algún modo libre (es decir, pendiente de un acto libre anterior), también tal imperio solo se comporta como moviente por modo de proponente y representante. Y si tiene alguna mayor fuerza de impeler, o incluso a veces de necesitar a la volición subsiguiente, eso lo tiene en virtud de la volición anterior, la cual impone necesidad a la misma voluntad, de modo que si quiere uno, quiera también lo otro que está necesariamente conectado con lo primero. Y así nunca el imperio, o su impulso, sale de los límites del juicio y de la voluntad, por lo cual no puede entenderse como un acto que intelectualmente impulse y sea distinto de la cognición y volición, ya sea según razón en Dios o realmente en nosotros.

18. Las demás cosas que se tocan en el fundamento de la sentencia anterior, se resolverán en el capítulo siguiente.

testimonia Scripturae supra adducta ita procedunt. Ergo non potest cum illa proprietate poni tale imperium quod sit in intellectu. Confirmatur et declaratur, quia proprio morali imperio respondet moralis motio media obligatione alteri imposita et manifestata per tale imperium: hoc autem impertinens est ad praedestinationem, ut dixi, sed solum illud huc spectat quo Deus efficaciter confert praedestinationis effectus etiam efficacitate physica necessaria ex parte Dei. Ergo tale imperium proprium et morale non est necessarium ad hoc genus providentiae. Quae ratio idem probat de opere creationis et de quovis alio opere Dei. Declaratur etiam hac ratione locutiones illas Scripturae non esse in ea proprietate intelligendas in qua imperium significat legem et praeceptum, sed per eas metaphorice declarari efficaciam divinae potentiae, cui sine resistentia obediunt omnes effectus, quia statim recipiunt esse ac ipse vult, vel etiam illud operantur vel ibi continentur ubi vult, juxta illud Prov. 8: *Legem ponebat aquis ne transirent fines suos*, quae lex habetur Job 38, ubi Deus ad mare loquitur: *Usque huc venies et non procedes amplius*, etc. Neque enim hae res audire possunt ut Deus illas proprie loquatur. Est ergo metaphorica locutio, nam significatur efficacia, qualis etiam est illa locutio Pauli ad Rom. 4: *Vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt*.

16. Loca Scripturae citata quomodo interpretanda. — Ex his facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Jam enim declaratum est quale imperium ad humanam actionem requiratur, et quomodo cum proportione loquendum sit de divinis. Declaravimus etiam quomodo Scripturae testimonia sint intelligenda. Verba enim illa *Fiat lux* aut solum explicant efficacem Dei voluntatem (quae nomine mandati alibi significatur), aut significare etiam possunt judicium practicum de luce creanda, quod non est distinctum a scientia Dei, nec per illud loquitur Deus creaturae quam

CAPÍTULO XVII

QUÉ ACTO, EN DEFINITIVA, DEL INTELECTO O DE LA VOLUNTAD DE DIOS ES LA PREDESTINACIÓN.

1. Es manifiesto por lo dicho anteriormente que la predestinación debe estar en el intelecto, o en la voluntad, o en ambas facultades a la vez, porque en Dios no hay actos inmanentes de otra potencia, ya que es puramente intelectual. Además, consta que la predestinación debe constituirse en algún acto o en algunos actos, según lo que hemos declarado, porque por aquellos y no por otros se constituye Dios como predestinante, para hablar a nuestro modo. Puestas estas cosas, la disputa parece ser más acerca del nombre que de la realidad: a cuál de aquellos actos se aplique propiamente la palabra *predestinación*. Sin embargo, como los teólogos sienten de manera diversa sobre esto, debe resolverse brevemente.

2. Primera opinión, que constituye la predestinación en el intelecto. — La primera opinión, pues, constituye la predestinación en el intelecto divino. Así siente Santo Tomás, 1 p., q. 23, art. 1, ad 2, diciendo que la predestinación es una razón existente en la mente de Dios, etc. Lo mismo tiene acerca de la providencia en q. 22, art. 4, en el cuerpo, y más claramente en el art. 3. Le sigue Capréolo en 4, d. 40, q. 4, art. 4, concl. 4 y art. 2, concl. 2, y los demás tomistas; Durando en 4, d. 41; Ricardo, art. 4, q. 1.

3. Primera razón. — Puede fundarse en primer lugar en el modo de hablar de la Escritura, que indica la predestinación por actos del intelecto, Rom. 8: *A los que conoció de antemano, también los predestinó*. Donde un verbo parece explicarse por otro. Más claramente, c. 11: *No rechazó Dios a su pueblo, al que conoció de antemano*, es decir, predestinó, como expone San Agustín en *De Bono Perseverantiae*, c. 18. Y la circunstancia de la letra parece exigirlo. Act. 2: *Entregado por el designio y presciencia de Dios*; y sin embargo en el c. 4 se declara lo mismo por el nombre

facturus est, sed loquitur sibi ipsi, ut voluntatem suam ad illam faciendam inducat, non aliter impellendo illam quam judicando et cognoscendo.

17. Objectioni respondetur. — Quando et quomodo hoc imperium in Deo sit necessarium vel liberum. — Cum autem objicitur quia imperium est actus liber, etc., si nomine imperii voluntas ipsa executiva intelligatur, sic verum est assumptum et nulla relinquitur difficultas. Nam qui ita loquuntur, consequenter dicunt intimationem voluntatis potius esse notificationem imperii quam substantiale imperium. Et quod ad rem spectat, illa intimatio, si sit respectu sui ipsius, solum est cognitio illius; si respectu aliorum, tantum est quaedam locutio, ut explicatum est. Si vero nomine imperii intelligatur judicium practicum intellectus, quod videtur imponere legem voluntati, et hac ratione imperium vocatur, dicendum est hoc judicium seu imperium, quatenus antecedit omnem Dei voluntatem, esse necessarium: naturaliter enim judicat quid sit conveniens, quid agere expediat, quid sit consentaneum divinae bonitati, etc. Hoc tamen judicium non est imperium necessitans, sed proponens tantum, nec obligationem per se inducit respectu divinae voluntatis, sed tantum ostendit quid illam deceat. Quatenus vero hoc judicium supponit interdum unum decretum liberum, in virtute cujus dictat de alio decreto habendo quod cum alio habet connexionem necessariam, si potest dici aliquo modo liberum (id est, pendens a priori actu libero), et sic etiam solum se habet tale imperium ut movens per modum proponentis et repraesentantis. Quod si habet aliquam majorem vim impellendi, vel interdum etiam necessitandi ad subsequentem volitionem, id habet in virtute prioris volitionis, quae ipsimet voluntati necessitatem imponit, ut si unum vult, velit etiam aliud quod cum priori est necessario connexum. Atque ita nunquam imperium, vel impulsus ejus, egreditur limites judicii et

de predestinación, como diré después. Finalmente, Efes. 1: *Predestinados* (dice Pablo) *según el designio*: pero el designio pertenece al intelecto.

4. Segunda razón. — En segundo lugar, favorece de modo semejante San Agustín, en el libro *De Bono Perseverantiae*, c. 14, donde define así la predestinación: *Es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios, con los cuales son ciertísimamente liberados cuantos son liberados*. Y en el discurso hasta el c. 17 no prueba de otro modo que la predestinación existe, sino porque en Dios está la presciencia de los beneficios que han de ser conferidos a los que se salvan. Y del mismo modo procede Fulgencio, lib. 1 *Ad Monimum*, c. 8 y 11.

5. Tercera razón. — En tercer lugar, porque la providencia es acto de la mente, según Boecio en *De Consolatione*, lib. 4, pros. 6, ya que la providencia es acto de la prudencia y de la razón; pero la predestinación es una cierta providencia especial, luego. Y la razón de ambas, según Santo Tomás, es porque a la providencia y a la predestinación corresponde ordenar una cosa o un hombre, por medios convenientes, a su fin. De donde también en la Escritura la predestinación parece significarse con el nombre de *praedestinatio*: Act. 13: *Creyeron cuantos estaban predestinados a la vida eterna*. Pero ordenar una cosa a otra es acto de la razón y del intelecto, luego.

6. De manera diversa explican el acto del intelecto que es la predestinación. — No concuerdan, sin embargo, los citados autores al explicar el acto del intelecto que es la predestinación. Pues Durando quiere que sea un acto de ciencia que precede a la voluntad; los tomistas, que sea un acto de imperio que sigue a la voluntad y es como el principio próximo por el cual Dios ejecuta su voluntad. Otros, en cambio, dicen que es un cierto juicio práctico por el cual Dios profirió como una sentencia definitiva acerca de la eterna felicidad de los que han de salvarse. Otros dicen que la misma ciencia de Dios es la predestinación, no sin

voluntatis, quare intelligi non potest tanquam actus aliquis intellectualiter impellens et a cognitione et volitione distinctus, vel ratione in Deo vel realiter in nobis.

18. Reliqua quae in fundamento prioris sententiae tanguntur, in sequenti capite expedientur.

CAPUT XVII.

QUIS TANDEM ACTUS INTELLECTUS AUT VOLUNTATIS DEI SIT PRAEDESTINATIO.

1. Manifestum ex superioribus est praedestinationem in intellectu aut voluntate aut in utraque simul facultate esse debere, quia in Deo non sunt actus immanentes alterius potentiae, cum pure intellectualis sit. Deinde constat debere praedestinationem constitui in aliquo vel aliquibus actibus, ex declaratis a nobis, quia per illos et non per alios constituitur Deus praedestinans, ut more nostro loquamur. Quibus positis, magis de nomine quam de re videtur disputatio, cui illorum actuum vox *praedestinatio* proprie aptetur. Tamen quia theologi de hoc varie sentiunt, breviter expediendum est.

2. Prima opinio constituens praedestinationem in intellectu. — Prima ergo opinio constituit praedestinationem in intellectu divino. Ita sentit D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 1 ad 2, dicens praedestinationem esse rationem in mente Dei existentem, etc. Idem de providentia habet q. 22, art. 4 in corpore, et clarius art. 3. Sequitur Capreolus in 4, d. 40, q. 4, art. 4, concl. 4 et art. 2, concl. 2, et reliqui Thomistae; Durandus in 4, d. 41; Richardus, art. 4, q. 1.

3. Prima ratio. — Fundari potest primo in modo loquendi Scripturae, quae per actus intellectus praedestinationem indicat, ad Rom. 8: *Quos praescivit, et praedestinavit*. Ubi unum verbum per aliud explicari videtur. Clarius, c. 11: *Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit*, id est, embargo en cuanto antecede al decreto libre de Dios, sino en cuanto aprobada por el decreto.

7. Segunda opinión, que constituye la predestinación en la voluntad. — La segunda opinión constituye la predestinación en la voluntad. La sostiene San Buenaventura, d. 40, art. 1, q. 2; Scoto, q. 1; Gregorio, q. 1; Aureolo, q. 4; Gabriel, q. 4, art. 1; y ampliamente Eck, en el libro *De Praedestinatione*, Centuria 4, n. 17. Esta opinión también puede fundarse en la Escritura, que con frecuencia declara la predestinación mediante actos de la voluntad. Efes. 1: *Nos eligió en Él*, y más abajo: *Predestinados según su propósito*. Es claro que elección y propósito significan acto de la voluntad. Y Act. 4: *Tu mano y tu consejo decretaron que sucediera*. Donde en griego está *προώρισεν*, que significa predestinar.

Primera razón de la segunda opinión. — Y así lee Próspero *Ad Gallos*, cap. 13: *La predestinación de Dios es, pues, decreto de Dios*; y el decreto es de la voluntad, según aquello de Ester 13: *No hay quien pueda resistir a tu voluntad, si decretas salvarnos*. De donde en Isaías 14, donde nosotros leemos: *El Señor de los ejércitos decretó, y ¿quién podrá invalidarlo?*, el griego tiene: *El Señor quiso*. Hace al caso finalmente aquello de Rom. 8: *A los que conoció de antemano, también los predestinó*, donde distingue la predestinación de la presciencia, a saber, como voluntad o propósito, según aquello que allí se añade: *A los que según propósito fueron llamados santos*.

8. Segunda razón. — En segundo lugar, podemos probar la misma sentencia de modo semejante por San Agustín, en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10, donde distingue la predestinación de la presciencia, diciendo: *La predestinación no puede existir sin presciencia, pero puede existir presciencia sin predestinación*. Y añade que la predestinación es preparación de la gracia, lo cual arriba expusimos con Santo Tomás como preparación de parte del agente, no de parte del paciente. Y aunque Santo Tomás, art. 2 ad 3, refiera aquella preparación al intelecto, parece sin

praedestinavit, ut exponit Augustinus, *De Bono Perseverantiae*, c. 18 (vel 48). Et circumstantia litterae exigere videtur. Act. 2: *Hunc praescientia et consilio Dei traditum*; et tamen c. 4 idem declaratur per nomen praedestinationis, ut infra dicam. Denique ad Ephes. 1: *Praedestinati* (ait Paulus) *secundum consilium*: at consilium ad intellectum pertinet.

4. Secunda ratio. — Secundo favet simili modo Augustinus, lib. *De Bono Perseverantiae*, c. 14, ubi praedestinationem sic definit: *Est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Et in discursu usque ad c. 17 non aliter probat praedestinationem esse, nisi quia in Deo est praescientia beneficiorum quae conferenda sunt his qui salvantur. Et eodem modo procedit Fulgentius, lib. 1 *Ad Monimum*, c. 8 et 11.

5. Tertia ratio. — Tertio, quia providentia est actus mentis, teste Boetio, *De Consolatione*, lib. 4, pros. 6, quia providentia est actus prudentiae et rationis; sed praedestinatio est quaedam specialis providentia, ergo. Et ratio utriusque juxta D. Thomam est, quia ad providentiam et praedestinationem spectat ordinare rem vel hominem per convenientia media in suum finem. Unde etiam in Scriptura praedestinatio significari videtur nomine *praedestinationis*: Act. 13: *Crediderunt quotquot praordinati erant ad vitam aeternam*. Sed ordinare unum in aliud est actus rationis et intellectus, ergo.

6. Varie explicant actum intellectus qui sit praedestinatio. — Non conveniunt autem dicti auctores in explicando actu intellectus qui est praedestinatio. Nam Durandus vult esse actum scientiae qui praecedit voluntatem; Thomistae esse actum imperii qui subsequitur voluntatem et est quasi principium proximum quo Deus exsequitur voluntatem suam. Alii vero aiunt esse judicium quoddam practicum quo Deus protulit veluti definitivam sententiam de aeterna

embargo que corresponde más bien a la voluntad, porque el agente voluntario, por su propósito y voluntad, está próximamente preparado para obrar. Sobre todo cuando no necesita investigar los medios por el intelecto, porque naturalmente lo conoce todo de antemano. En tal agente, en efecto, no es necesaria la preparación de parte del intelecto, sino solo de parte de la voluntad. Pues la preparación parece significar un acto voluntario, más allá de la ciencia o potencia natural. De donde Santo Tomás, Alejandro y casi todos los escolásticos refieren de San Agustín, en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, que la predestinación es propósito de misericordia. Estas palabras, sin embargo, no se encuentran formalmente en Agustín, pero parecen tomadas de allí, porque la preparación parece ser lo mismo que propósito. Y así también parece haberlo entendido Fulgencio, en el citado libro, cap. 7, donde refiere la predestinación a la voluntad; lo que prosigue en el cap. 12 y siguientes. Asimismo Próspero en el citado libro, cap. 8. También Damasceno, lib. 2, cap. 30, distingue la predestinación de la presciencia, y en el cap. 26 define la providencia por la voluntad; lo mismo hizo Nemesio, en el lib. *De Opificio hominis*, cap. 43.

9. Se confirma. — De donde puede retorcerse la razón de la primera sentencia a favor de esta, porque la providencia corresponde a la voluntad: luego mucho más la predestinación. Es claro el antecedente, porque la providencia no dice solo conocimiento, sino cuidado y solicitud de aquellos a quienes se debe proveer: pero este cuidado corresponde a la voluntad, luego. Además, porque aunque conocer el orden o proporción de los medios al fin corresponde al intelecto, sin embargo ordenar eficazmente que los medios se hagan por causa del fin pertenece a la voluntad, pues esto se hace por elección en virtud de la intención. Pero la providencia consiste en esta ordenación práctica y eficaz. Y por esta razón dijo Scoto en 1, dist. 6, q. 1 y Quodlib. 47, que el orden práctico pertenece a la voluntad.

10. Tercera razón. — Se añade además que la predestinación dice, de parte del predestinante, una determinación tan eficaz que, puesta ella, no puede

felicitate salvandorum. Alii dicunt ipsammet scientiam Dei esse praedestinationem, non tamen ut antecedit decretum Dei liberum, sed prout approbatam per decretum.

7. Secunda opinio constituens praedestinationem in voluntate. — Secunda opinio constituit praedestinationem in voluntate. Tenet Bonaventura, d. 40, art. 1, q. 2; Scotus, q. 1; Gregorius, q. 1; Aureolus, q. 4; Gabriel, q. 4, art. 1; et late Eckius, libro *De Praedestinatione*, Centuria 4, num. 17. Fundari etiam potest haec opinio in Scriptura, quae saepius per actus voluntatis praedestinationem declarat. Ad Ephes. 1: *Elegit nos in ipso*, et infra: *Praedestinati secundum propositum ejus*. Constat autem electionem et propositum actum voluntatis significare. Et Act. 4: *Manus tua et consilium tuum decreverunt fieri*. Ubi graece est *προώρισεν*, quod praedestinare significat.

Prima ratio secundae opinionis. — Atque ita legit Prosper *Ad Gallos*, cap. 13: *Praedestinatio igitur Dei est decretum Dei*; decretum autem voluntatis est, juxta illud Esther 13: *Non est qui possit resistere voluntati tuae, si decreveris salvare nos*. Unde Isai. 14, ubi nos legimus: *Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare*, graeca habent: *Dominus voluit*. Facit denique illud ad Rom. 8: *Quos praescivit et praedestinavit*, ubi praedestinationem distinguit a praescientia, scilicet tanquam voluntatem seu propositum, juxta illud quod ibi subditur: *His qui secundum propositum vocati sunt sancti*.

8. Secunda ratio. — Secundo possumus eandem sententiam simili modo probare ex Augustino, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10, ubi praedestinationem a praescientia distinguit, dicens: *Praedestinatio sine praescientia esse non potest, potest autem sine praedestinatione esse praescientia*. Et subdit praedestinationem esse gratiae praeparationem, quod supra cum D. Thoma exposuimus de praeparatione ex parte agentis, non

suceder que no se siga el efecto predestinado. Por lo cual dijo San Agustín, citado antes, que es preparación de beneficios con los cuales certísimamente somos liberados. Pero toda esta eficacia y determinación es de la voluntad. De donde, puesta ya ella, ya existe el efecto predestinado; y mientras no se pone, todavía no está predestinado. Luego es señal de que la predestinación consiste en esta voluntad.

Cuarta razón. — Confirmación. — De donde sin embargo se concluye el argumento, porque no aparece ningún acto en el intelecto al cual pueda convenir la razón de predestinación. Pues o es acto de ciencia que antecede a la voluntad, y esto no: tanto porque aquella ciencia, como tal, no es libre sino natural; como también porque por sí misma no está determinada a salvar a estos más que a aquellos. O es imperio práctico que sigue a la voluntad: y de este acto ya se ha dicho o que no existe en el intelecto, o que no puede ser sino algún juicio que en Dios no puede tener razón de predestinación, porque no puede ser otra cosa que conocimiento del decreto libre que Dios tuvo, o del efecto futuro en virtud de él. Pero este conocimiento supone la predestinación ya hecha: pues por él se conoce que el hombre ha de salvarse, luego se conoce que está predestinado. De donde aquella sentencia que se entiende escrita desde la eternidad en el intelecto divino acerca de dar el premio de la gloria a los predestinados, parece suponer la predestinación y no ser otra cosa que un dictamen acerca de dar el premio vistos los méritos. Finalmente, por razón de la ciencia de aprobación no parece constituirse rectamente la predestinación en el intelecto, porque además de la ciencia solo añade una denominación proveniente del acto de la voluntad que acepta tales medios o tales personas para la gloria: luego mucho más debe ponerse la predestinación en este acto de la voluntad, porque por él se eligen los medios y se ordenan eficazmente al fin.

11. Diverso modo de explicar la segunda sentencia. — En esta opinión también puede haber diversidad en el modo de explicarla. Pues algunos llaman predestinación al mismo acto de elección a la gloria, porque por él el hombre está eficazmente destinado a la

ex parte passi. Et licet D. Thomas, art. 2 ad 3, praeparationem illam ad intellectum referat, videtur tamen magis spectare ad voluntatem, quia voluntarium agens per propositum et voluntatem suam est proxime praeparatum ad agendum. Praesertim quando non indiget inquisitione mediorum per intellectum, quia naturaliter omnia praenoscit. In tali enim agente non est necessaria praeparatio ex parte intellectus, sed solum ex parte voluntatis. Praeparatio enim significare videtur voluntarium actum, ultra naturalem scientiam vel potestatem. Unde D. Thomas, Alexander et fere omnes scholastici referunt ex Augustino, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, quod praedestinatio sit propositum miserendi. Quae tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed inde sumpta videntur, quod praeparatio idem videtur esse quod propositum. Atque ita etiam videtur intellexisse Fulgentius, dicto libro, cap. 7, ubi praedestinationem refert ad voluntatem; quod prosequitur cap. 12 et sequentibus. Item Prosper in dicto lib., cap. 8. Damascenus etiam, lib. 2, cap. 30, praedestinationem distinguit a praescientia, et cap. 26 providentiam definit per voluntatem; quod etiam fecit Nemesius, lib. *De Opificio hominis*, cap. 43.

9. Confirmatur. — Unde potest ratio prioris sententiae in favorem hujus retorqueri, quia providentia spectat ad voluntatem: ergo multo magis praedestinatio. Patet antecedens, quia providentia non dicit cognitionem, sed curam et sollicitudinem illorum quibus providendum est: sed haec cura spectat ad voluntatem, ergo. Tum etiam quia, licet cognoscere ordinem seu proportionem mediorum ad finem spectet ad intellectum, tamen efficaciter ordinare ut media fiant propter finem pertinet ad voluntatem, nam hoc fit per electionem ex vi intentionis. Providentia autem in hac practica et efficaci ordinatione consistit. Et hac ratione dixit Scotus in 1, dist. 6, q. 1

gloria y de modo absolutamente antecedente. Otros quieren que solo la preparación de los medios sea la predestinación, porque la providencia versa acerca de los medios. Otros, finalmente, dicen que la predestinación se forma de todos los actos de la voluntad enumerados anteriormente.

12. Tercera opinión, intermedia entre las anteriores. — La tercera opinión es que la predestinación abarca simultáneamente acto del intelecto y de la voluntad, y por eso a veces se nombra de uno, a veces del otro. Así siente Alejandro acerca de la providencia, 1 p., q. 26, y si se lee atentamente, lo mismo tiene acerca de la predestinación, q. 28, membr. 1, art. 2 y 3; y Marsilio en 1, q. 41, art. 1, not. 2, aunque en el art. cap. 2 añade también al intelecto y a la voluntad la potencia, que pertenece más a la ejecución que a la predestinación. La misma opinión sostiene Pedro de Tarantasia, d. 40, q. 2. Esta opinión se ve favorecida por los argumentos de ambas opiniones puestas y por los testimonios de la Escritura y de los Santos, pues Pablo une el consejo con la elección y con el decreto. Y quizá esto significan aquellas palabras de Act. 4: *Lo que tu mano y tu consejo decretaron que sucediera*; pues por *mano* parece significarse metafóricamente la voluntad, porque es principio de obrar; se añade *consejo*, porque el decreto prudente y eficaz parece postularlo intrínsecamente. Y lo mismo ocurre con la providencia perfecta, pues requiere prudencia, y por eso también por Cicerón se pone como parte de la prudencia: pero es necesaria también la voluntad que aplique y solicite la prudencia, más aún, que de algún modo la exija, en cuanto la prudencia perfecta requiere una voluntad bien afectada hacia el fin. Por tanto, como la predestinación dice perfectísima providencia y eficaz para la consecución de tal fin, parece incluir el acto de ambas facultades.

13. Juicio sobre estas opiniones. — Esta controversia, como dije, tiene mucho de uso de palabras o de nombre: y por eso dejamos libre a cada uno para que hable como le plazca; todas las opiniones, relativamente, son probables. Solo conviene advertir que no se unan algunas opiniones de las cuales, tomadas juntamente,

et Quodlib. 47, ordinem practicum pertinere ad voluntatem.

10. Tertia ratio. — Accedit praeterea quod praedestinatio dicit ex parte praedestinantis determinationem quamdam adeo efficacem ut illa posita fieri non possit quin effectus praedestinatus sequatur. Propter quod dixit Augustinus, supra citatus, esse praeparationem beneficiorum quibus certissime liberamur. Haec autem efficacia tota et determinatio est ex voluntate. Unde illa jam posita, jam est effectus praedestinatus; et dum illa non ponitur, nondum est praedestinatus. Ergo signum est in hac voluntate consistere praedestinationem.

Quarta ratio. — Confirmatio. — Unde tamen concluditur argumentum, quia nullus apparet actus in intellectu in quem ratio praedestinationis convenire possit. Nam vel ille est actus scientiae qui antecedit voluntatem, et hoc non: tum quia scientia illa, ut sic, non est libera sed naturalis; tum etiam quia per se non est determinata ad salvandos hos potius quam illos. Vel est imperium practicum quod subsequitur voluntatem: et de hoc actu jam dictum est vel non esse in intellectu, vel non posse esse nisi aliquod judicium quod in Deo non potest habere rationem praedestinationis, quia nihil aliud esse potest quam cognitio decreti liberi quod Deus habuit, seu effectus futuri ex vi illius. Haec autem cognitio supponit praedestinationem jam factam: nam per eam cognoscitur homo salvandus, ergo cognoscitur praedestinatus. Unde sententia illa quae ex aeternitate intelligitur scripta in divino intellectu de dando praemio gloriae praedestinatis, videtur praedestinationem supponere et nihil aliud esse quam dictamen de dando praemio praevisis meritis. Denique ob scientiam approbationis non videtur recte constitui praedestinatio in intellectu, quia ultra scientiam solum addit denominationem ab actu voluntatis acceptantis talia media vel tales personas ad gloriam: ergo multo magis in hoc actu voluntatis

resulte alguna proposición que pueda ofender los oídos: como, por ejemplo, si alguien dice que solo la elección a la gloria o la voluntad de dar la gloria es la predestinación, y luego sostiene que no se da la preelegión a la gloria antes de los méritos previstos: necesariamente debe afirmar consecuentemente que se da causa de la predestinación de parte del hombre. Proposición que, sin embargo, dicha de modo absoluto hoy ofende los oídos y debe evitarse, como trataremos en el libro siguiente. Excluido, pues, este inconveniente, poco importa atribuir la predestinación al intelecto, a la voluntad o a ambas. Pero para prescribirnos una forma cierta de hablar, afirmo brevemente dos cosas.

14. Primera aserción. — Lo primero es que, si la predestinación se refiere al intelecto, debe ponerse no en un acto de imperio que no sea ciencia o juicio, sino impulso o insinuación: pues ningún tal acto existe en el intelecto, como he mostrado, sino o en el juicio práctico acerca de los medios por los cuales el hombre elegido por Dios para la gloria ha de ser conducido infaliblemente a ella; en este (digo) juicio, en cuanto aprobado y aceptado por la voluntad, y por tanto en cuanto incluye también aquella ciencia de aprobación para la voluntad, de modo que aquella ciencia de aprobación no solo añada denominación del acto de la voluntad, sino también algo del intelecto que se superponga a la ciencia antecedente a aquella voluntad.

15. Segunda aserción. — En segundo lugar afirmo que, si la predestinación se atribuye a la voluntad, debe ponerse en toda la preparación de la gracia y de la gloria, la cual se entiende en Dios desde el primer decreto de elección a la gloria hasta toda voluntad de los medios y del último efecto, que es la misma gloria como ha de mandarse a la ejecución. Pues todo esto lo incluye o requiere de parte de la voluntad la perfecta providencia que significa la predestinación, como suficientemente se ha declarado en lo anterior. Y para decir la verdad, considerada la propiedad de la voz, a este modo de hablar le conviene óptimamente, porque *destinatio* propiamente significa intención o propósito, como dije antes. Y sea lo que sea de la significación de

ponenda est praedestinatio, quia per illum eliguntur media et ad finem efficaciter ordinantur.

11. Varius modus explicandi secundam sententiam. — In hac vero opinione etiam potest esse diversitas in modo explicandi illam. Nam quidam ipsum actum electionis ad gloriam praedestinationem appellant, quia per illum est homo efficaciter destinatus ad gloriam et omnino antecedenter. Alii solum praeparationem mediorum volunt esse praedestinationem, quia providentia circa media versatur. Alii denique ex omnibus actibus voluntatis supra numeratis praedestinationem coalescere dicunt.

12. Tertia opinio media inter superiores. — Tertia opinio est praedestinationem simul complecti actum intellectus et voluntatis, ideoque interdum ab uno, interdum ab altero nominari. Ita sentit de providentia Alexander, 1 p., q. 26, et si attente legatur, idem habet de praedestinatione, q. 28, membr. 1, art. 2 et 3; et Marsilio in 1, q. 41, art. 1, not. 2, quamvis in art. cap. 2 intellectui et voluntati adjungat etiam potentiam quae magis ad executionem quam ad praedestinationem pertinet. Eamdem opinionem tenet Petrus de Tarantasia, d. 40, q. 2. Haec opinio juvatur argumentis utriusque opinionis positae et testimoniis Scripturae et Sanctorum, nam Paulus conjungit consilium cum electione et cum decreto. Et fortasse hoc significant illa verba Act. 4: *Quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri*; nam per *manum* metaphorice videtur significata voluntas, quia est principium agendi; additur vero *consilium*, quia decretum prudens et efficax illud intrinsece postulare videtur. Idemque est de providentia perfecta, requirit enim prudentiam, et ideo etiam a Cicerone pars prudentiae ponitur: necessaria vero est etiam voluntas quae applicet et sollicitet prudentiam, imo etiam, ut quodam modo illam exigat, quatenus prudentia perfecta voluntatem bene affectam erga finem requirit. Cum

la palabra, para explicar la dificultad de esta materia debemos hablar principalmente de los actos de la voluntad, pues en ellos está el primer origen de todos los beneficios que se confieren a los predestinados, y en ellos debe considerarse sobre todo si la predestinación es gratuita o no, y de qué modo es causa de los efectos predestinados, de tal manera que no impida la libertad del hombre. Y por eso, con el nombre de predestinación siempre entenderemos el decreto de la voluntad divina de dar la gracia y la gloria, tanto si esa voz también puede adaptarse al intelecto como si no.

CAPÍTULO XVIII

SI LA PREDESTINACIÓN ES PARTE DE LA PROVIDENCIA, Y EN QUÉ OTROS MODOS SE DIFERENCIA DE ELLA.

1. Razón de dudar. — El modo común de hablar de los teólogos es que la predestinación es parte de la providencia, como se encuentra en Santo Tomás, 1 p., q. 23, art. 4, y q. 6 *De Veritate*, art. 4, y en 1, dist. 40, q. 4, art. 2; Capréolo allí, q. 4, art. 1, concl. 9; Durando, q. 4, num. 6; Marsilio, q. 41. Esta locución tiene alguna dificultad, porque tanto la providencia como la predestinación es acto de la voluntad divina o del intelecto: y ambos son simplicísimos. ¿Cómo, pues, puede encontrarse en él la razón de todo y de parte? Pregunto también de qué género y modo de parte debe entenderse esto. Pues o es parte integral, y esto no, porque allí no hay cantidad alguna a la que corresponda esta razón de parte; o es parte subjetiva, y esto tampoco, porque allí no hay ninguna razón común, sino que la providencia de Dios es única y singularísima. Y mucho menos pueden acomodarse aquí las otras razones de parte y todo.

2. Primer modo de hablar. — Aquí pueden darse dos modos de hablar: pues la providencia y la predestinación pueden considerarse o desde la parte de los objetos o materia acerca de la cual versan, o desde la parte del mismo acto divino; y desde ambos capítulos

ergo praedestinatio dicat perfectissimam providentiam et efficacem ad consecutionem talis finis, utriusque facultatis actum includere videtur.

13. Judicium horum opinionum. — Haec controversia, ut dixi, multum habet de usu vocum seu de nomine: et ideo unicuique liberum relinquimus ut loquatur prout libuerit; omnes enim relative opiniones probabiles sunt. Solum oportet advertere ne conjungantur aliquae opiniones ex quibus simul sumptis aliqua propositio recte referatur quae possit aures offendere: ut, verbi gratia, si quis dicat solam electionem ad gloriam seu voluntatem dandi gloriam esse praedestinationem, et deinde teneat non dari praeelectionem ad gloriam ante praevisa merita: necesse est ut consequenter asserat dari causam praedestinationis ex parte hominis. Quae tamen propositio absolute dicta hodie aures offendit, et vitanda est, ut libro sequenti tractabimus. Secluso ergo hoc incommodo, parum refert praedestinationem tribuere intellectui aut voluntati vel utrique. Ut autem certam loquendi formam nobis praescribamus, duo breviter assero.

14. Prima assertio. — Primum est, si praedestinatio referatur ad intellectum, ponendam esse non in actu imperii qui non sit scientia vel judicium, sed impulsus aut insinuatio: nullus enim talis actus in intellectu est, ut ostendi, sed vel in judicio practico de mediis per quae homo electus a Deo ad gloriam perducendus est infallibiliter ad illam, in hoc (inquam) judicio ut approbato et accepto per voluntatem, atque adeo ut includente etiam scientiam illam approbationis voluntati, ut isto modo scientia illa approbationis non tantum denominationem ab actu voluntatis, sed etiam aliquid intellectus superaddat ultra scientiam antecedentem ad illam voluntatem.

15. Secunda assertio. — Secundo assero, si praedestinatio tribuatur voluntati, illam ponendam esse in tota praeparatione gratiae et gloriae, quae intelligitur in Deo a primo

puede explicarse aquella relación. El primer modo de hablar, pues, es que la predestinación es parte subjetiva de la providencia. Pues la providencia es concebida por nosotros como un cierto género o razón común y abstracta, de la cual la predestinación es una especie particular. Nosotros, en efecto, así como distinguimos en Dios varios actos distintos según razón, así podemos abstraer de ellos una razón común y concebir bajo ella partes subjetivas. Así distinguimos varias ideas de las cuales abstraemos la razón común de idea, y bajo ese concepto distinguimos como por especies la idea de hombre, de león, etc. Así pues, en el caso presente podemos distinguir varias providencias distintas según razón: natural y sobrenatural, y entre las sobrenaturales una suficiente de los no elegidos, otra eficaz de los elegidos, que es la predestinación. Y así se llama a la predestinación parte de la providencia como especie suya, pues la especie es parte subjetiva del género. Este modo de hablar es probable y puede sostenerse fácilmente, porque estas nuestras locuciones acerca de Dios siempre se entienden eliminadas las imperfecciones, y para ello basta la distinción de razón entre los actos de Dios.

3. Segundo modo. — El otro modo de hablar, que indica Santo Tomás y explica más ampliamente Cayetano, es que la predestinación es parte casi integral de la providencia, no ciertamente de parte del acto divino por razón de su simplicidad, sino de parte de los objetos en los cuales se encuentra cierta extensión, multitud y variedad, y por eso la razón de parte y de todo integral puede concebirse fácilmente en ellos. Difiere, pues, la predestinación de la providencia en que la materia de la providencia se extiende más ampliamente, pues abarca todas las cosas racionales e irracionales, naturales y sobrenaturales, y abarca los medios suficientes y eficaces. La predestinación, en cambio, solo versa acerca de cierta parte de esta materia, como consta por lo dicho, porque solo mira al fin sobrenatural como ha de conseguirse infaliblemente por parte de algunas criaturas intelectuales mediante medios eficaces. Rectamente, pues, de parte de la materia se dice que es parte casi integral de la

decreto electionis ad gloriam usque ad omnem voluntatem mediorum et ultimi effectus, qui est ipsa gloria ut executioni mandanda. Nam haec omnia includit vel requirit ex parte voluntatis perfecta providentia quam praedestinatio significat, ut satis in superioribus declaratum est. Et ut verum fatear, considerata vocis proprietate, illi optime accommodatur hic loquendi modus, quia *destinatio* proprie significat intentionem vel propositum, ut supra dixi. Et quidquid sit de significatione vocis, ad explicandam difficultatem hujus materiae loquendum nobis est praecipue de actibus voluntatis, nam in illis est prima origo omnium beneficiorum quae conferuntur praedestinatis, et in eis maxime considerandum est an sit praedestinatio gratuita necne, et quomodo sit causa effectuum praedestinatorum, ita ut libertatem hominis non impediat. Ac propterea nomine praedestinationis decretum voluntatis divinae dandi gratiam et gloriam semper intelligemus, sive illa vox etiam ad intellectum adaptari possit, sive non.

CAPUT XVIII.

SITNE PRAEDESTINATIO PARS PROVIDENTIAE, ET QUIBUS ALIIS MODIS AB ILLA DIFFERAT.

1. Ratio dubitandi. — Communis modus loquendi theologorum est praedestinationem esse partem providentiae, ut est apud D. Thomam, 1 p., q. 23, art. 4, et q. 6 *De Veritate*, art. 4, et in 1, dist. 40, q. 4, art. 2; Capreolum ibi, q. 4, art. 1, concl. 9; Durandum, q. 4, num. 6; Marsilium, q. 41. Quae locutio nonnullam difficultatem habet, quia tam providentia quam praedestinatio est actus divinae voluntatis vel intellectus: uterque autem simplicissimus est. Quomodo ergo ratio totius et partis inveniri in eo potest? Interrogo etiam de quo genere et modo partis hoc intelligatur. Aut enim est pars integralis, et hoc non, quia nulla est ibi quantitas ad quam haec ratio partis spectet; vel est pars

providencia. Este modo de hablar también es verdadero y fácil. Y en esto se prueba más que en él se considera la divina providencia no como una razón común, sino como una razón única, singular y comprehensiva, a la cual se comparan todos aquellos objetos como partes de la materia acerca de la cual versa la misma providencia. Y la razón de esta unidad puede darse porque la providencia mira todas aquellas cosas como entre sí conexas y ordenadas, por razón de cuya conexión no puede distinguirse una providencia acerca de una parte de la materia sin que incluya de algún modo relación a las otras, y por eso toda la colección de todas aquellas cosas o materias que tienen conexión entre sí es como un solo objeto de una simplicísima providencia. Pues así, de la unión de un objeto que abarca varias materias, solemos nosotros deducir la unidad del hábito o acto de la mente. Y aunque no puede negarse que por conceptos inadecuados podemos nosotros dividir aquella providencia en orden a diversas partes de los objetos materiales, sin embargo no concebimos aquellas razones como varias providencias, sino como partes de una sola providencia: partes que, sin embargo, según la realidad encontramos solo en los objetos o materia, no en el mismo acto de Dios. Y según esta razón de parte se dice que la predestinación es parte de la providencia de parte de los objetos, no de parte del acto.

4. Cómo la predestinación incluye toda la providencia. — De aquí podemos ulteriormente añadir e inferir que la predestinación de algún modo incluye toda la providencia, hablando de la predestinación en sentido más general, de manera que comprenda también la predestinación de Cristo. Pues aunque el objeto inadecuado de la providencia parezca incluir directamente más cosas que el objeto de la predestinación, no obstante el objeto de la predestinación es el principal, primario y como el fin al cual todas las demás cosas se refieren de algún modo. De donde, así como en las ciencias el objeto primario, si es tal que a él se refieren las demás cosas, suele también reputarse de algún modo adecuado, si no en recto (como dicen) y directamente, al menos en oblicuo y reductivamente; así aquí el objeto de la predestinación

subiectiva, et hoc etiam non, quia ibi non est aliqua ratio communis, sed providentia Dei unica est et singularissima. Multoque minus aliae rationes partis et totius hic possunt accommodari.

2. Prior modus dicendi. — Duo possunt hic esse dicendi modi: nam providentia et praedestinatio considerari possunt vel ex parte obiectorum seu materiae circa quam versantur, vel ex parte ipsius divini actus; et ex utroque capite potest illa habitudo explicari. Prior ergo modus dicendi est praedestinationem esse partem subiectivam providentiae. Nam providentia concipitur a nobis tanquam quoddam genus vel ratio communis et abstracta, cuius species particularis est praedestinatio. Nos enim, sicut distinguimus in Deo plures actus ratione distinctos, ita possumus ab illis communem rationem abstrahere et sub illa subiectivas partes concipere. Ita enim distinguimus plures ideas a quibus rationem communem ideae abstrahimus, et sub illo conceptu ideam hominis, leonis, etc., quasi specie distinguimus. Sic ergo in praesenti distinguere possumus plures providentias ratione distinctas, naturalem et supernaturalem, et inter supernaturales unam sufficientem non electorum, aliam efficacem electorum, quae est praedestinatio. Atque ita praedestinationem vocari partem providentiae tanquam speciem eius, nam species est pars subiectiva generis. Qui modus dicendi est probabilis et facile sustineri potest, quia hae nostrae locutiones de Deo semper intelliguntur seclusis imperfectionibus, et ideo ad illam sufficit distinctio rationis inter actus Dei.

3. Posterior modus. — Alter modus dicendi, quem indicat D. Thomas et magis explicat Caietanus, est praedestinationem esse partem quasi integralem providentiae, non quidem ex parte actus divini propter simplicitatem eius, sed ex parte obiectorum in quibus extensio quaedam et multitudo ac varietas invenitur, et ideo ratio partis et totius

puede decirse de algún modo adecuado de toda la providencia, y por consiguiente que la predestinación incluye en sí toda la providencia. Favorece esto aquello de Pablo en 1 Cor. 3: *Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios*. Pues significa que toda la providencia tiende a la salvación de los elegidos, y estos a la gloria de Cristo, y finalmente todos los elegidos con el mismo Cristo se ordenan a la gloria de Dios. Así en Mt. 24 se dice que aquel efecto de la providencia (esto es, abreviar los días de la persecución del Anticristo) es por causa de los elegidos. Y San Agustín, en el Salmo 54, dice de los malos: *Viven para que se corrijan, o para que por medio de ellos se ejerciten los buenos*. Pero vivir es efecto de la providencia, que San Agustín reduce a la predestinación. Y por eso los teólogos dicen que el mundo durará hasta que se complete el número de los predestinados. Así pues, la predestinación de algún modo abarca toda la providencia, aunque simplemente y según los objetos directos la providencia se extiende más ampliamente, y así la predestinación es parte de ella.

5. Otras dos diferencias. — **La primera.** — Además de esta diferencia entre predestinación y providencia, pueden notarse otras dos que explicarán mejor sus razones. La primera es que la predestinación tiene la consecución infalible del fin particular del mismo predestinado; la providencia, en cambio, no incluye la consecución infalible del fin particular de cualquier criatura a la que se provee por ella. No porque la providencia excluya necesariamente esta consecución, sino porque no la incluye necesariamente: pues a veces se alcanza el fin, a veces no se alcanza. Esta diferencia la establece expresamente Santo Tomás, q. 6 *De Veritate*, art. 2, y en 1, dist. 40, q. 1, y léase atentamente 1 p., q. 23, art. 3, donde enseña lo mismo. Asimismo Egidio en 4, d. 39, q. 2, donde también Durando, q. 3, y d. 40, q. 4, donde también Capréolo y Marsilio en 4, q. 40, y Silvestre en el *Conflato*, q. 22, art. 2.

Se prueba la primera parte de la primera diferencia. — Y la primera parte es ciertísima, como consta por todo lo dicho y por Pablo en Rom. 8, y por aquella frase de San Agustín en *De Bono Perseverantiae*, c. 14: *con*

integralis in eis facile concipi potest. Differt ergo praedestinatio a providentia, quod materia providentiae latius patet, complectitur enim res omnes rationales et irrationales, naturales et supernaturales, et complectitur media sufficientia et efficacia. Praedestinatio autem solum circa quamdam partem huius materiae versatur, ut ex dictis patet, quia solum respicit finem supernaturalem ut infallibiliter consequendum a quibusdam creaturis intellectualibus per efficacia media. Recte igitur ex parte materiae dicitur esse pars quasi integralis providentiae. Qui etiam modus dicendi et verus et facilis est. Et in hoc magis probatur quod in eo spectatur divina providentia non ut ratio aliqua communis, sed ut una, singularis ac comprehensiva ratio, ad quam omnia illa obiecta comparantur sicut partes materiae circa quam ipsa providentia versatur. Et ratio huius unitatis reddi potest, quia providentia respicit omnes illas res ut inter se connexas et ordinatas, ratione cuius connexionis non potest ita distingui una providentia circa unam partem materiae quin includat aliquo modo habitudinem ad alias, et ideo tota collectio omnium illarum rerum seu materiarum habentium inter se connexionem est veluti unum obiectum unius simplicissimae providentiae. Sic enim ex unione obiecti plures materias complectentis solemus nos unitatem habitus vel actus mentis desumere. Et quamvis negari non possit quin per inadaequatos conceptus possimus nos illam providentiam partiri in ordine ad diversas partes materialium obiectorum, tamen non concipimus illas rationes tanquam plures providentias, sed tanquam partes unius providentiae: quas tamen partes secundum rem invenimus tantum in obiectis seu materia, non vero in ipso actu Dei. Et secundum hanc rationem partis dicitur praedestinatio esse pars providentiae ex parte obiectorum, non ex parte actus.

4. Quomodo praedestinatio includat omnem providentiam. — Hinc vero ulterius addere et inferre

los cuales certísimamente son liberados, junto con infinitas semejantes. De dónde nace esta certeza e infalibilidad de la predestinación, se dirá ampliamente en el discurso de la materia. Ahora se dice brevemente que la certeza absoluta del evento futuro nace formalmente del propósito absoluto de la voluntad divina, y supone la ciencia condicionada infalible de los futuros contingentes, de la cual ya se ha tratado.

6. En cuanto a la segunda parte no agrada a Cayetano. — Antes de probar la otra parte, referiré la opinión de Cayetano, quien en 1 p., q. 22, art. 4, niega que en esto difiera la providencia de la predestinación. Pues quiere que pertenezca a la perfección de la divina providencia que infaliblemente consiga el fin particular al que ordena a cualquier criatura. Y dice que Santo Tomás retractó su sentencia, porque allí dijo que Dios provee a todos y que lo que provee se hace infaliblemente del modo en que es proveído por Él. Su razón es que de otro modo la divina providencia fallaría y se frustraría, lo cual sería imperfección. Pues en todo artífice o gobernante es imperfección no conseguir el fin que intenta y no aplicar medios eficaces para ello. Se prueba, porque o esto proviene de ignorancia de tales medios, o de impotencia para aplicarlos, si los conoce: pues si están presentes la ciencia y la potencia, no puede faltar la voluntad, si el fin se intenta verdaderamente. Luego si Dios intenta el fin de su providencia, o lo consigue infaliblemente, o es impotente o ignora los medios con los cuales ciertísimamente ha de conseguirse.

7. Pero debe admitirse como cierta, y se prueba por inducción. — No obstante, la diferencia establecida me parece cierta, y se prueba en primer lugar por una cierta inducción. Pues no puede negarse que Dios tiene una providencia sobrenatural acerca de los hombres que no se salvan, la cual les proporciona para que alcancen el fin sobrenatural al que los creó y ordenó; y sin embargo en ellos tal providencia no tiene este efecto, es decir, la consecución del fin particular. Luego esto no pertenece a la razón de providencia. La consecuencia es evidente. El antecedente, sin embargo, es certísimo, como enseña

possumus praedestinationem quodam modo includere totam providentiam, loquendo generalius de praedestinatione, ita ut Christi praedestinationem comprehendat. Nam licet obiectum inadaequatum providentiae directe plura includere videatur quam praedestinationis obiectum, nihilominus praedestinationis obiectum est et principale ac primarium et tanquam finis, ad quem omnia alia referuntur aliquo modo. Unde sicut in scientiis obiectum primarium, si tale sit ut ad illud reliqua referantur, solet etiam adaequatum aliquatenus reputari, si non in recto (ut aiunt) et directe, saltem in obliquo et reductive; ita hic obiectum praedestinationis potest aliquo modo dici adaequatum totius providentiae, ac proinde praedestinationem in se totam providentiam includere. Favetque illud Pauli 1 Cor. 3: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*. Significat enim totam providentiam tendere ad salutem electorum, et hos ad Christi gloriam, ac tandem omnes electos cum ipso Christo ad Dei gloriam ordinari. Sic Matth. 24 effectus ille providentiae, abbreviandi scilicet dies persecutionis Antichristi, propter electos dicitur esse. Et Augustinus, in Ps. 54, de malis ait: *Ideo vivunt, ut corrigantur, vel ut per eos boni exerceantur*. Est autem vivere effectus providentiae, quem ad praedestinationem Augustinus reducit. Et ideo theologi aiunt mundum esse duraturum donec praedestinatorum numerus impleatur. Sic ergo praedestinatio quodam modo totam providentiam complectitur, quamvis simpliciter et secundum obiecta directa providentia latius pateat, et sic praedestinatio sit illius pars.

5. Duae aliae differentiae. — Prior. — Praeter hanc vero differentiam praedestinationis et providentiae, duae aliae notari possunt, quae ipsarum rationes magis explicabunt. Prior est, quia praedestinatio habet infallibilem consecutionem particularis finis ipsius praedestinati; providentia vero non includit infallibilem consecutionem finis particularis

Santo Tomás, q. 23, art. 3, y consta por los lugares comunes de la Escritura: *Quiere que todos los hombres se salven*, e *ilumina a todo hombre*, etc. Y diremos ampliamente más adelante, en el libro cuarto, al tratar de la providencia sobrenatural acerca de los hombres no elegidos. Lo mismo puede verse en los agentes naturales. Pues con frecuencia fallan en la consecución de sus fines particulares; de ahí provienen los efectos monstruosos que se llaman pecados de la naturaleza, y casuales respecto del agente particular, porque ocurren fuera de su intención. Pero estos agentes naturales tienden a sus fines, ordenados por el primer Agente, y de Él reciben una providencia acomodada para conseguir aquellos mismos fines. Luego también en ellos la providencia no tiene la consecución infalible del fin particular.

8. Razón a priori por la cual la providencia no se dice que incluye infalibilidad. — La razón a priori es porque (como decía) hay dos cosas de las cuales puede nacer la infalibilidad. La primera es la intención de tal fin existente en la voluntad de Dios. La segunda es la voluntad de dar los medios que Dios previó que serían eficacísimos para tal consecución. Pero de ninguno de estos dos capítulos tiene la providencia la mencionada infalibilidad en toda su amplitud. La primera parte se prueba porque no siempre Dios intenta el fin con voluntad absoluta, sino o bajo alguna condición que Dios no quiere absolutamente y que depende de una causa creada, y que puede impedirse. Tal intención de fin no tiene conexión infalible con su consecución, porque esto es propio de la voluntad absoluta. Todo esto puede verse en el ejemplo de los reprobos, en cuanto Dios les intenta la gloria; y lo mismo ocurre, con la debida proporción, en los agentes naturales. La razón de esto es que Dios es libre y puede intentar fines particulares según quiera. Añádase que nada más es debido a los mismos agentes particulares, si se consideran en orden a fines connaturales. Pues respecto del fin sobrenatural, ni siquiera la misma tendencia a tal fin es debida, sino que ha sido añadida a la naturaleza por liberalidad de Dios. Luego Dios pudo, según su arbitrio, no conferir a todos tal ordenación por decreto

cuiuscumque creaturae, cui per illam providetur. Non quod providentia necessario excludat hanc consecutionem, sed quod non illam necessario includat: interdum enim assequitur finem, interdum non assequitur. Hanc differentiam constituit expresse D. Thomas, q. 6 *De Veritate*, art. 2, et in 1, dist. 40, q. 1, et attente legatur 1 p., q. 23, art. 3, idem docet. Item Aegidius in 4, d. 39, q. 2, ubi etiam Durandus, q. 3, et d. 40, q. 4, ubi etiam Capreolus et Marsilius in 4, q. 40, et Sylvester in *Conflato*, q. 22, art. 2.

Prior differentia probatur quoad primam partem. — Et prior quidem pars certissima est, ut patet ex omnibus dictis et ex Paulo ad Rom. 8, et ex illo verbo Augustini *De Bono Perseverantiae*, c. 14: *quibus certissime liberantur*, cum infinitis similibus. Unde autem oriatur haec certitudo et infallibilitas praedestinationis, in discursu materiae late dicendum est. Nunc breviter dicitur absolutam certitudinem eventus futuri oriri formaliter ex absoluto proposito divinae voluntatis, supponere autem scientiam conditionatam infallibilem futurorum contingentium, de qua iam dictum est.

6. Quoad secundam partem non placet Caietano. — Antequam probem alteram partem, referam opinionem Caietani, qui 1 p., q. 22, art. 4, negat in hoc differre providentiam a praedestinatione. Vult enim ad perfectionem divinae providentiae pertinere ut infallibiliter consequatur finem particularem ad quem ordinat quamcumque creaturam. Dicitque divum Thomam retractasse sententiam, eo quod ibi dixerit Deum omnibus providere et quod providet eo modo quo ab ipso providetur infallibiliter fieri. Ratio eius est quia alias divina providentia deficeret et frustraretur, quod imperfectionis esset. Nam in omni artifice vel gubernatore imperfectio est non assequi finem quem intendit et non applicare media ad hoc ipsum efficacia. Probatur, quia vel hoc provenit ex ignorantia talium mediorum, vel ex impotentia ad

absoluto, sino solo por un simple afecto, sin intención absolutamente absoluta y eficaz.

9. Y de aquí fácilmente se ve clara la otra parte. — Porque no siempre Dios quiere dar aquellos medios que previó que serían eficaces. Pues de dos modos se vuelve ineficaz un medio. Primero, por la condición intrínseca del agente particular, que es libre y puede resistir; libertad que Dios quiere conservar, y no está obligado a prevenirla siempre de tal modo que sea inducido infaliblemente a la otra parte: pues le provee suficientemente si le da auxilios suficientes. De otro modo se hace ineficaz el medio por otra causa extrínseca que lo impide, como ocurre en las cosas naturales; impedimento que Dios no siempre quiere o debe quitar, puesto que es proveedor universal. Por lo cual rectamente dijo Dionisio, cap. 4 *De Divinis Nominibus*, hacia el final, que no es propio de la providencia destruir la naturaleza, sino socorrer a cada uno según la exigencia de su naturaleza y dejar que cada cosa obre de modo acomodado a su naturaleza. Luego de ningún capítulo tiene la providencia aquella consecución infalible.

10. Se responde al fundamento de Cayetano. — De donde es fácil la respuesta al fundamento de Cayetano, pues esto no proviene de impotencia o ignorancia, sino de la libertad de la voluntad divina, y porque esto es también más conforme a las cosas mismas y al oficio de gobernador universal. Ni de ahí se sigue que Dios de ningún modo intente tal fin, sino solo que no lo intenta eficazmente, lo cual es verdadero. Ni por eso debe decirse que la providencia divina se frustra: pues lo que falla de un orden de la divina providencia, cae en otro. Como el pecador, que falla del premio, cae en la venganza. Del modo en que dijo San Agustín en el *Enchiridion*, cap. 11, que Dios no permite los males sino para que de ellos saque bienes; lo cual ampliamente tiene también Damasceno, lib. 2 *De Fide*, cap. 29.

11. La providencia nunca falla totalmente del fin universal. — De donde finalmente conviene observar que, aunque la providencia a veces no consiga el fin

applicandum illa, si ea novit: nam si scientia et potentia adsunt, non potest deesse voluntas, si finis revera intenditur: ergo si Deus intendit finem suae providentiae, vel illum infallibiliter assequitur, vel impotens est aut ignorat media quibus certissime est comparandus.

7. Sed admittendum esse ut certam inductione probatur. — Nihilominus differentia posita mihi videtur certa, et probatur imprimis inductione quadam. Etenim negari non potest quin Deus habeat supernaturalem providentiam circa homines qui non salvantur, quam illis praebet ut supernaturalem finem assequantur, ad quem illos creavit et ordinavit: et tamen in eis talis providentia non habet hunc effectum seu finis particularis consecutionem. Ergo non est hoc de ratione providentiae. Consequentia est evidens. Antecedens autem certissimum est, ut docet D. Thomas, q. 23, art. 3, et constat ex vulgaribus locis Scripturae: *Vult omnes homines salvos fieri*, et *illuminat omnem hominem*, etc. Et dicemus late infra, libro quarto, tractando de providentia supernaturali circa homines non electos. Idem videre licet in agentibus naturalibus. Saepe enim deficiunt a consecutione suorum finium particularium; inde enim proveniunt monstruosi effectus, qui dicuntur peccata naturae, et casuales respectu agentis particularis, quia sunt praeter intentionem eius. Haec autem agentia naturalia tendunt in suos fines, ordinata a primo Agente, et ab eodem habent providentiam accommodatam ad eosdem fines consequendos. Ergo in illis etiam non habet providentia infallibilem consecutionem particularis finis.

8. Ratio a priori ob quam providentia non dicitur includere infallibilitatem. — Ratio autem a priori est, quia (ut dicebam) duo sunt ex quibus infallibilitas oriri potest. Primum est intentio talis finis existens in voluntate Dei. Secundum est voluntas dandi media quae Deus praenovit fore efficacissima ad talem consecutionem. Ex neutro autem capite habet providentia particular, nunca, sin embargo, falla totalmente del fin universal de la misma providencia, porque, como dice la Iglesia: *Dios en su providencia no se engaña*. Pues cuantas veces una causa particular no ha de conseguir su fin, Dios no lo ignora, ni tampoco sucede sin su permiso, permiso que refiere a otro fin perteneciente, o al fin de todo el universo, o a la manifestación de algún atributo divino. Y finalmente todo lo refiere a su alabanza y gloria, que es el fin universal de la providencia, el cual siempre se intenta eficazmente. Solo esto, pues, era necesario para la providencia perfecta, y es sufficientísimo. Y así sucede que la divina providencia, hablando en absoluto, nunca se frustra. Y en el mismo sentido es verdadero lo que dijo Santo Tomás: *Todo sucede tal como es provisto por Dios*. Pues las cosas que son provistas eficazmente y por voluntad divina absoluta, suceden del mismo modo en que fueron previstas; las que en cambio son intentadas solo antecedentemente o ineficazmente, son provistas con proporción, en cuanto a la suficiencia de los medios y en cuanto está de parte de Dios; en cuanto al efecto, en cambio, según la cooperación de la criatura.

12. Segunda diferencia entre providencia y predestinación. — La providencia es de las cosas que se suponen. — La segunda diferencia es que la providencia supone, en el orden de razón, en la mente o voluntad de Dios, la existencia de aquella cosa a la que provee; la predestinación, en cambio, por sí misma no la supone, sino que la trae consigo o la incluye. Explico la primera parte: pues así como en la predestinación dijimos que de parte de la materia hay dos cosas, a saber, el objeto que es predestinado y el término al que es predestinado; así en la providencia hay dos: el sujeto al que se provee, y el bien que se le provee o procura. Este segundo no se supone futuro, sino que por la misma providencia se ordena para que sea; aquel primero, en cambio, se supone futuro, o, como dicen otros, existente en la presencia de la eternidad. Lo cual rectamente enseñó Nemesio, arriba en el cap. 42. Pues así se compara en la eternidad la razón de providencia a la cosa futura, como en el tiempo la ejecución de la providencia (que es el gobierno) a la cosa existente en

dictam infallibilitatem in tota sua latitudine. Prior pars probatur, quia non semper Deus intendit finem absoluta voluntate, sed vel sub aliqua conditione, quam Deus non absolute vult et a causa creata pendet, atque impediri potest. Talis autem intentio finis non habet infallibilem connexionem cum eius consecutione, quia hoc est proprium voluntatis absolutae. Quod totum videre licet in exemplo de reprobis, quatenus eis Deus gloriam intendit; et idem est cum proportione in agentibus naturalibus. Huius autem ratio est quia Deus est liber et potest intendere particulares fines prout voluerit. Adde nihil amplius debitum esse ipsis agentibus particularibus, si in ordine ad fines connaturales considerentur. Nam respectu finis supernaturalis, neque tendentia ipsa in talem finem debita est, sed ex Dei liberalitate addita est naturae. Ergo potuit Deus pro arbitrio suo non omnibus conferre talem ordinationem ex decreto absoluto, sed ex simplici tantum affectu, absque intentione omnino absoluta et efficaci.

9. Atque hinc facile patet altera pars. — Quia non semper Deus vult dare illa media quae praenovit efficacia. Duobus enim modis medium redditur inefficax. Primo ex intrinseca conditione particularis agentis, quod liberum est et potest resistere, quam libertatem Deus conservare vult, nec tenetur illam semper ita praevenire ut in alteram partem infallibiliter inducatur: satis enim illi providet si sufficientia tribuat. Alio modo fit medium inefficax propter aliam causam extrinsecam impedientem, ut in naturalibus contingit; quod impedimentum non semper Deus auferre vult aut debet, cum sit provisor universalis. Propter quae recte dixit Dionysius, cap. 4 *De Divinis Nominibus*, circa finem: providentiae non esse naturam interimere, sed unicuique subvenire iuxta exigentiam naturae suae et unamquamque rem sinere operari accommodate ad naturam suam. Ergo ex nullo capite habet providentia illam consecutionem infallibilem.

sí. Pero el gobierno no es sino de cosas ya existentes; luego la providencia no es sino de cosas que según el orden de razón se suponen futuras. Y se confirma, porque la providencia es acerca de los medios, luego supone la institución de la cosa para tal fin, luego supone también la voluntad de crear tal cosa por causa de tal fin: y esto es suponer en la eternidad aquella cosa como futura.

13. La predestinación supone el término y el objeto solo como posible. — De aquí, sin embargo, fácilmente se declara la otra parte, que arriba tocamos y aquí remitimos, a saber: que la predestinación ni supone futuro su término ni su objeto, sino solo posible, y por la misma predestinación se ordena para que sea. Lo cual tomo de Santo Tomás, q. 6 *De Veritate*, a. 1. Y se declara óptimamente en la predestinación de Cristo, que es el ejemplar de toda nuestra predestinación, según testimonio de San Agustín, lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 15: pues Cristo fue predestinado en cuanto hombre a ser Hijo natural de Dios, antes de que fuera predestinado. Este hombre Cristo, como tal, no se supone existente ni futuro en la mente de Dios, sino que por la misma predestinación fue ordenado a ser y a ser de tal modo que simultáneamente fuera Hijo natural de Dios. Luego no pertenece a la razón de predestinación que suponga la existencia del objeto. Lo cual también se declara en la nuestra por lo dicho: pues la predestinación no supone, sino que intrínsecamente incluye la destinación al fin preconcebida en la mente del predestinante. Pero la ordenación al fin no supone que la cosa que se ordena al fin ya exista, sino que por la misma voluntad por la cual es ordenada al ser por causa de tal fin. De donde, como el fin es lo primero en la intención, la cosa no puede ser primero en la intención antes de que sea destinada a tal fin: pues tratamos del fin por causa del cual la cosa misma es primeramente instituida y del primer Agente, que no solo ordena la cosa al fin según el ser accidental, sino también según el primer ser sustancial.

14. Se resuelve la objeción. — Y por eso nada obsta si alguien objeta que a veces una cosa es instituida por

causa de un fin y después es ordenada a otro. Pues esto es verdadero del fin secundario, no del primario: pero la bienaventuranza eterna, por causa de la cual los predestinados fueron creados, es el fin primario y propio de ellos. Y por eso no fueron primero ordenados al ser por la voluntad de crearlos, antes de que fueran ordenados a ser bienaventurados por la voluntad de glorificarlos. Dirás: para que una cosa sea creada por causa de tal fin basta la ordenación a él por una voluntad simple, y no se requiere destinación eficaz. Respondo: respecto de los hombres en común esto es verdadero y es patente en los reprobos; pero en los predestinados no se da una doble intención y ordenación a aquel fin, una eficaz y otra ineficaz, sino solo destinación absoluta. Y por eso por esta misma fueron ordenados a la bienaventuranza en el mismo signo en que fueron ordenados al ser.

15. La voluntad de crear y de elegir al predestinado es única. — Satisfacción a la objeción. — Conviene, sin embargo, advertir que, así como la voluntad que predestina al fin no supone la voluntad de crear al predestinado, así tampoco, a la inversa, la voluntad de crear al predestinado supone la voluntad de darle la gloria, sino que con una única y simple voluntad se ordena tal persona a ser por causa de tal fin. La razón es porque la gloria o la bienaventuranza no se predestina en abstracto, o (como dicen otros) como un *quod*, sino que se predestina a alguien, de quien es forma y perfección. Lo cual no sucede sino en cuanto alguna persona es predestinada a ella. Pero nadie puede ser predestinado a ser bienaventurado sin que intrínsecamente sea predestinado a ser. Luego aquella voluntad no puede ser anterior a la otra según razón.

16. Objeción. — Dirás: todo lo que es posterior en la ejecución es anterior en la intención; y a la inversa, lo que es anterior en la intención es posterior en la ejecución. Pero el ser creado y existir es en la ejecución anterior a ser beatificado: luego en la intención fue posterior. Luego Dios quiso antes beatificar al hombre que crearlo. Respondo: aquella máxima es verdadera entre el fin y los medios que no constituyen

10. Ad fundamentum Caietani respondetur. — Unde facilis est responsio ad fundamentum Caietani, nam hoc non provenit ex impotentia vel ignorantia, sed ex libertate divinae voluntatis, et quia hoc est etiam magis consentaneum rebus ipsis et muneri universalis gubernatoris. Neque inde sequitur Deum nullo modo intendere talem finem, sed solum non intendere efficaciter, quod verum est. Nec propterea dicendum est providentiam divinam frustrari: nam quod deficit ab uno ordine divinae providentiae, in alium incidit. Ut peccator, qui deficit a praemio, incidit in vindictam. Quo modo dixit Augustinus in *Enchiridion*, cap. 11, Deum non permittere mala nisi ut inde eliciat bona; quod late etiam habet Damascenus, lib. 2 *De Fide*, cap. 29.

11. Providentia nunquam deficit omnino ab universali fine. — Unde tandem observare oportet, quod licet providentia interdum non assequatur finem particularem, nunquam tamen omnino deficit ab universali fine ipsius providentiae, quia, ut Ecclesia dicit: *Deus in sua providentia non fallitur*. Nam quoties particularis causa suum finem assecutura non est, Deus id non ignorat, neque etiam id fit sine eius permissione, quam permissionem refert ad alium finem pertinentem, vel ad finem totius universi, vel ad manifestationem alicuius attributi divini. Ac denique omnia refert ad laudem et gloriam suam, qui est universalis finis providentiae, qui semper efficaciter intenditur. Solum ergo hoc necessarium erat ad perfectam providentiam, et est sufficientissimum. Atque ita fit ut divina providentia, simpliciter loquendo, nunquam frustretur. Et in eodem sensu verum est, quod D. Thomas dixit: *Omnia ita evenire, sicut a Deo providentur*. Nam quae providentur efficaciter et ex divina voluntate absoluta, eveniunt eodem modo quo provisa sunt; quae vero tantum antecedenter seu inefficaciter intenduntur, cum proportione providentur, quantum ad sufficientiam mediorum, et

quantum est ex parte Dei; quantum ad effectum autem, iuxta cooperationem creaturae.

12. Secunda differentia inter providentiam et praedestinationem. — Providentia est rerum quae supponuntur. — Secunda differentia est, quia providentia supponit ordine rationis in mente seu voluntate Dei existentiam illius rei cui providet; praedestinatio vero per se illam non supponit, sed secum affert seu includit. Explico priorem partem: nam sicut in praedestinatione diximus ex parte materiae esse duo, scilicet obiectum quod praedestinatur et terminus ad quem praedestinatur; ita in providentia duo sunt: subiectum cui providetur, et bonum quod illi providetur seu procuratur. Hoc secundum non supponitur futurum, sed per ipsam providentiam ordinatur ut sit; illud autem primum supponitur futurum, vel, ut alii loquuntur, existens in praesentia aeternitatis. Quod recte docuit Nemesius, supra cap. 42. Ita enim comparatur in aeternitate ratio providentiae ad rem futuram, sicut in tempore executio providentiae (quae est gubernatio) ad rem in se existentem. Gubernatio autem non est nisi rerum iam existentium; providentia ergo non est nisi rerum quae secundum ordinem rationis supponuntur futurae. Et confirmatur, quia providentia est de mediis, supponit ergo institutionem rei ad talem finem, ergo supponit etiam voluntatem creandi talem rem propter talem finem: et hoc est supponere in aeternitate rem illam ut futuram.

13. Praedestinatio supponit terminum et obiectum tantum ut possibile. — Hinc autem facile declaratur altera pars, quam supra tetigimus et huc remisimus, videlicet quod praedestinatio nec terminum nec obiectum suum supponit futurum, sed possibile tantum, et per ipsammet praedestinationem ordinatur ut sit. Quod sumo ex D. Thoma, q. 6 *De Veritate*, a. 1. Et declaratur optime in praedestinatione Christi, qui est

intrínsecamente el mismo fin, sino que son causas extrínsecas o eficientes de su consecución. Pero no procede entre el sujeto y el fin formal: pues de ambos, a su modo, se constituye intrínsecamente el fin total. Así se comparan la persona que es predestinada y la gloria a la que es predestinada: pues la gloria es el fin por cuya causa, y la persona es el fin para el cual se procura la misma gloria. Y por eso, aunque en el tiempo la persona se haga antes que la gloria, sin embargo en la eternidad no se ama primero la gloria antes que se ame tal persona, y por eso tampoco se ama primero antes de que la misma persona sea amada y ordenada a ser perpetuamente bienaventurada.

CAPÍTULO XIX

CÓMO SE COMPARA LA PREDESTINACIÓN CON LA GRACIA Y CON LA GUBERNACIÓN SUPERNATURAL.

1. La predestinación parece compararse a la gracia como la causa al efecto. — Cómo difieren estas dos cosas. — Otra diferencia. — Esta comparación pareció necesaria para una inteligencia exacta y propia de la predestinación, y contribuirá no poco a entender lo que diremos acerca de las causas y efectos de la predestinación. San Agustín, pues, en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 10, y en *De Bono Perseverantiae*, c. 14, tocando esta comparación, dice que la predestinación y la gracia se comparan como causa y efecto. Porque la predestinación (dice) es preparación de la gracia, y la gracia es ya la misma donación. De donde más abajo dice: *Por lo cual la predestinación de Dios, que está en el bien, es la preparación de la gracia; la gracia, en cambio, es el efecto de la misma predestinación*. De esta doctrina de San Agustín podemos colegir una doble diferencia entre predestinación y gracia. Una es que difieren como lo

exemplar totius nostrae praedestinationis, teste Augustino, lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 15: nam praedestinatus est Christus ut homo ut esset Filius Dei naturalis, antequam praedestinaretur. Hic homo Christus ut sic non supponitur existens nec futurus in mente Dei, sed per ipsam praedestinationem ordinatus fuit ut esset et ita esset ut simul esset Filius Dei naturalis. Ergo de ratione praedestinationis non est quod supponat existentiam obiecti. Quod etiam in nostra declaratur ex dictis: nam praedestinatio non supponit, sed intrinsece includit destinationem ad finem praeconceptam in mente praedestinantis. Sed ordinatio ad finem non supponit rem quae ordinatur ad finem iam existere, sed per eandem voluntatem, per quam ordinatur ad esse propter talem finem. Unde cum finis sit primum in intentione, non potest res prius esse in intentione quam ad talem finem destinetur: agimus enim de fine propter quem res ipsa primo instituitur et de primo agente, qui non tantum ordinat rem ad finem secundum esse accidentale, sed etiam secundum primum esse substantiale.

14. Diluitur obiectio. — Et ideo nihil obstat si quis obiciat aliquando rem institui propter unum finem et postea ordinari ad alium. Hoc enim est verum de fine secundario, non vero de primario: beatitudo autem aeterna, propter quam praedestinati creati sunt, est primarius finis et proprius eorum. Et ideo non prius ordinati sunt ad esse per voluntatem creandi illos, quam ordinati fuerint ut sint beati per voluntatem glorificandi illos. Dices: ut res creetur propter talem finem sufficit ordinatio in illum per voluntatem simplicem, et non requiritur destinatio efficax. Respondeo: respectu hominum in communi id verum esse et patet in reprobis; in praedestinatis autem non datur duplex intentio et ordinatio in illum finem, una efficax et altera inefficax, sed tantum absoluta destinatio. Et ideo per hanc ipsam ordinati sunt ad beatitudinem in eodem signo in quo ordinati sunt ad esse.

eterno y lo temporal: pues la predestinación es eterna, la gracia temporal, como lo es la creación. De donde dice allí mismo San Agustín: *Lo que dice el Apóstol "somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para las buenas obras", es gracia; pero lo que sigue, "las cuales preparó Dios para que andemos en ellas", es predestinación, la cual no puede existir sin presciencia*.
Y puede declararse por semejanza: pues así se compara la predestinación a la gracia o a la gubernación sobrenatural propia de los predestinados, como se comparan la providencia a la gubernación en común, como lo temporal y lo eterno, según testimonio de Santo Tomás, 1 p., q. 22, art. 1 ad 2, porque la providencia dice la causa, la gubernación el efecto: aquella dice la razón eterna por la cual Dios gobierna; esta, su ejecución, que se hace en el tiempo. Luego del mismo modo se compara la predestinación a la gracia: pues así como el todo al todo, así la parte a la parte. De donde el mismo Santo Tomás, q. 23, art. 2, dijo que la predestinación formalmente no pone nada en el predestinado, pero causalmente pone la gracia, lo cual ciertamente hace en el tiempo, por la gubernación sobrenatural. Y de esta diferencia parece seguirse otra, porque la predestinación es increada, por ser eterna, mientras que la gracia es creada, como algo temporal y hecho.
Ambas diferencias, sin embargo, tienen alguna dificultad, la cual, para una mayor explicación de esta comparación, debe proponerse y resolverse brevemente.

2. Primera dificultad acerca de la primera diferencia. — Segunda dificultad. — Acerca de la primera diferencia, pues, hay en primer lugar dificultad, porque la misma predestinación es una cierta gracia: pues es un cierto beneficio natural conferido gratuitamente al hombre, y esto es gracia. Pues aquí gracia no se llama solo la forma santificante, sino todos los dones sobrenaturales y beneficios con los cuales se compara la gloria. De donde no solo es gracia lo que inherente intrínsecamente en el hombre, sino también muchos bienes extrínsecos, si contribuyen a la felicidad sobrenatural. Así, por ejemplo, tener exhortadores al

15. Voluntas creandi et eligendi praedestinatum unica est. — Satisfit obiectioni. — Oportet tamen animadvertere, quod sicut voluntas praedestinans ad finem non supponit voluntatem creandi praedestinatum, ita neque e converso voluntas creandi praedestinatum supponit voluntatem dandi illi gloriam, sed unica simplici voluntate ordinatur talis persona, ut sit propter talem finem. Ratio est, quia gloria aut beatitudo non praedestinatur in abstracto, vel (ut alii loquuntur) ut quod, sed praedestinatur alicui, cuius est forma et perfectio. Quod non fit, nisi quatenus aliqua persona praedestinatur ad illam. Non potest autem aliquis praedestinari ut sit beatus, quin intrinsece praedestinetur ut sit. Ergo non potest illa voluntas esse prior altera secundum rationem.

16. Obiectio. — Dices. — Quidquid est posterius in executione, est prius in intentione; et e converso, quod est in intentione prius, est in executione posterius. Sed rem creari et esse in executione est prius quam beatificari: ergo in intentione fuit posterius. Prius ergo voluit Deus hominem beatificare quam creare. Respondeo maximam illam habere verum inter finem et media, quae non constituunt intrinsece ipsum finem, sed sunt causae extrinsecae seu efficientes consecutionis eius. Non procedit autem inter subiectum et finem formalem: nam ex utroque suo modo constituitur intrinsece totalis finis. Ita vero comparantur persona quae praedestinatur et gloria ad quam praedestinatur: nam gloria est finis cuius gratia, persona vero est finis cui ipsa gloria procuratur. Et ideo licet in tempore prius fiat persona quam gloria, tamen in aeternitate non prius amatur gloria quam ametur talis persona, et ideo nec prius amatur quam ipsa etiam persona ametur et ordinetur ut beata perpetuo sit.

CAPUT XIX.

bien y no tenerlos al mal, lo contó San Agustín entre los dones de la gracia en la explicación del Salmo 87 y en el libro 50, homilía 13. Luego aunque la predestinación no inherente, la predestinación es verdadera gracia, porque es un gran bien suyo sobrenatural y gratuitamente conferido. Por tanto, no difieren en universal la predestinación y la gracia como causa y efecto, sino también como dos gracias que pueden ser causa y efecto. Así, pues, puede compararse la predestinación respecto de las gracias siguientes. De donde ni la gracia será siempre temporal, sino que habrá alguna gracia eterna. Además hay otra dificultad acerca de la misma parte, sobre todo al comparar la predestinación con la gubernación de los elegidos: porque la gubernación es doble, como se colige de Santo Tomás arriba, una activa y otra pasiva. Pregunto, pues, ¿de cuál de ellas se entiende aquella diferencia? Pues de la pasiva es por sí notorio que es temporal y que está en aquellos que son gobernados, pues es como una pasión que se recibe en el paciente: pero esta no es al caso de que tratamos, pues tratamos de la gubernación en cuanto se tiene de parte de Dios, y por tanto de la gubernación activa. Pero la gubernación activa parece ser eterna: pues no se distingue de la providencia, como siente Santo Tomás, primera parte, cuestión 103, artículos 6, 7 y 8, y es patente, porque por el mismo acto eterno con que Dios desde la eternidad prepara los beneficios a los elegidos, los gobierna en el tiempo. Pues Dios no tiene dentro de sí otra razón de gobernar en el tiempo fuera de aquella que concibió o decretó desde la eternidad: pero aquella razón de gobernar y la gubernación activa es, pues, eterna, y no difiere, ni siquiera según razón, de la predestinación y de la providencia, tomadas con la debida proporción.

Tercera dificultad acerca de la otra diferencia. — De aquí surge en tercer lugar una dificultad acerca de la otra diferencia, porque no toda gracia es creada. Pues la misma predestinación es una cierta gracia increada, y la gracia de unión es increada, y el mismo Espíritu Santo, en cuanto es conferido a los justos en su propia persona, puede llamarse una cierta gracia, así como la esencia divina, en cuanto es dada a los bienaventurados en razón

QUOMODO PRAEDESTINATIO AD GRATIAM ET SUPERNATURALEM GUBERNATIONEM COMPARETUR.

1. Praedestinatio videtur comparari ad gratiam ut causa ad effectum. — Quomodo haec duo inter se differant. — Alia differentia. — Haec comparatio necessaria visa est ad exactam ac propriam praedestinationis intelligentiam, conferetque non parum ad intelligenda ea quae de causis et effectibus praedestinationis dicemus. Augustinus ergo, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 10, et *De Bono Perseverantiae*, c. 14, hanc comparationem attingens, dicit praedestinationem et gratiam comparari ut causam et effectum. Quia praedestinatio (ait) est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Unde infra dicit: *Quocirca praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est ipsius praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus*. Ex qua doctrina Augustini duplicem differentiam inter praedestinationem et gratiam colligere possumus. Una est, quia differunt sicut aeternum et temporale: nam praedestinatio aeterna est, gratia temporalis, ut est creatio. Unde ait ibidem Augustinus: *Quod ait Apostolus ipsius sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, gratia est; quod autem sequitur, quae praeparavit Deus ut in eis ambulemus, praedestinatio est, quae sine praescientia esse non potest*. Potestque a simili declarari, nam ita se habet praedestinatio ad gratiam seu gubernationem supernaturalem praedestinatorum propriam, sicut providentia ad gubernationem in communi comparantur, ut temporale et aeternum, teste D. Thoma, 1 p., q. 22, art. 1 ad 2, quia providentia dicit causam, gubernatio effectum: illa enim dicit rationem aeternam, per quam Deus gubernat; haec executionem eius, quae in tempore fit. Ergo eodem modo comparatur praedestinatio ad gratiam: nam sicut totum ad totum, ita pars ad partem. Unde idem divus Thomas, q. 23, art.

de especie inteligible, se dice verdaderamente don increado.

3. Gracia tiene tres significados. — La primera dificultad parece nacer de la múltiple significación de esta voz *gracia*, que expone Santo Tomás en 1-2, q. 110, art. 4, donde dice que gracia significa tres cosas: o el amor y benevolencia, o el don dado gratuitamente, distinto del mismo amor y procedente de él (de modo que la primera pueda llamarse gracia que permanece en el que confiere la gracia; la segunda, en cambio, gracia que pasa a aquel a quien se hace gracia); o la recompensa del beneficio recibido, cuando decimos que se devuelve gracia por él. Y omitida por ahora esta tercera significación, que tal vez nos será útil en el libro siguiente, las dos primeras sirven para resolver la presente dificultad. Pues en la primera significación hay que conceder que la predestinación es una cierta gracia: lo cual enseñó allí mismo Santo Tomás, diciendo: *A veces el mismo amor eterno de Dios se llama gracia de Dios, según que también se dice gracia de predestinación, en cuanto Dios gratuitamente y no por méritos predestinó o eligió a algunos*. Pues se dice en Efes. 1: *Nos predestinó a la adopción de hijos, para alabanza de la gloria de su gracia*. De donde, al alegar este testimonio, parece que Santo Tomás lo interpreta en el mismo sentido, de modo que aquella voz *gracia* en aquellas palabras significa la gratuita beneficencia que Dios, por la predestinación, como por una gracia máximamente singular, muestra.

4. En qué sentido usó San Agustín el nombre de gracia en el lugar citado. — San Agustín, en cambio, en la definición de predestinación y en la diferencia que estableció entre ella y la gracia, toma esta voz en el segundo significado, no ciertamente en toda su amplitud (porque muchos son los dones gratuitos que no pertenecen a la predestinación), sino en cuanto significa los dones gratuitos con los cuales certísimamente son liberados cuantos son liberados. Y tomada la gracia de este modo, se distingue rectamente de la predestinación como el efecto de la causa, y como lo temporal de lo eterno. Pues tal gracia es transitoria,

2, dixit praedestinationem formaliter nihil ponere in praedestinato, causaliter autem ponere gratiam, quod sane facit in tempore, per supernaturalem gubernationem. Atque ex hac differentia videtur sequi alia, quia praedestinatio increata est, utpote aeterna, gratia vero creata, ut nimirum temporale quid et factum.

Utraque vero differentia nonnullam difficultatem habet, quae ad maiorem huius comparationis explicationem proponenda et breviter expedienda est.

2. Prima difficultas circa primam differentiam. — Secunda difficultas. — Circa primam ergo differentiam est imprimis difficultas, quia ipsamet praedestinatio est quaedam gratia: nam est quoddam naturale beneficium gratis homini collatum, et hoc est gratia. Nec enim hic gratia vocatur sola forma sanctificans, sed omnia dona supernaturalia et beneficia, quibus gloria comparatur. Unde non solum gratia est id quod in homine intrinsece inhaeret, sed etiam multa extrinseca bona, si ad supernaturalem felicitatem conferant. Sic enim habere suasores ad bonum, et non habere suasores ad malum inter gratiae dona computavit Augustinus enarratione in Ps. 87, et lib. 50, homil. 13. Ergo licet praedestinatio non inhaereat, praedestinatio est vera gratia, quia est magnum bonum eius supernaturale et gratis collatum. Non ergo in universum differunt praedestinatio et gratia sicut causa et effectus, sed etiam sicut duae gratiae, quae esse possunt causa et effectus. Ita ergo potest comparari praedestinatio respectu sequentium gratiarum. Unde nec gratia erit semper temporalis, sed erit aliqua gratia aeterna. Deinde est alia difficultas circa eandem partem, praesertim conferendo praedestinationem cum gubernatione electorum: quia duplex est gubernatio, ut ex D. Thoma supra colligitur, una activa, altera passiva. Quaero ergo de qua illarum differentia illa intelligatur? Nam de passiva per se notum est et esse temporalem et esse in his qui

no inmanente en Dios, y nada transitorio fuera de Dios es eterno, y procede necesariamente de razones eternas y del amor eterno. Y así también debe entenderse Santo Tomás en la citada q. 23, art. 2 ad 4.

Gracia también se dice don que consiste intrínsecamente. — Advierto, sin embargo, de paso, que aunque esta gracia se diga transitoria, no es necesario que siempre y en universal pase al mismo predestinado, de modo que sea recibida intrínsecamente en él. Pues aunque la gracia intentada por la predestinación es máximamente aquella que inherente intrínsecamente al predestinado, según aquello: *Nos eligió en Él para que fuésemos santos*, y aquello: *Nos predestinó a la adopción de hijos*, en Efes. 1. Pues esta adopción y verdadera santificación se hace por gracia intrínseca; como también aquella conformidad con Cristo, de la cual se dice en Rom. 8: *A los que predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo*. No obstante, la gracia que es efecto de la predestinación y se dice temporal se extiende más ampliamente, y a veces consiste en dones externos o causas o circunstancias, a veces en quitar males u ocasiones, cosas que todas San Agustín comprende egregiamente con el nombre de *beneficios*, con los cuales los elegidos son certísimamente salvados.

5. Y de aquí consta que se compara la predestinación a la singular gubernación del hombre predestinado, así como la providencia general a la gubernación general. Pues así como la gubernación incluye todas las acciones y efectos por los cuales Dios confiere a las criaturas los medios necesarios o convenientes para sus fines, así aquella singular gubernación incluye toda acción de Dios por la cual conduce con efecto a los elegidos al fin de la predestinación. Y puede llamarse singular beneficencia, porque abarca todos los beneficios con los cuales son liberados cuantos son liberados. De donde, así como aquella gubernación es el efecto adecuado de la providencia, así esta beneficencia es el efecto de la predestinación; y así como la gubernación es temporal y la providencia eterna, así esta beneficencia es temporal y la predestinación eterna.

gubernantur, nam est veluti passio quae in patiente recipitur: haec vero non est ad rem de qua tractamus, agimus enim de gubernatione ut se habet ex parte Dei, atque adeo de activa gubernatione. At vero gubernatio activa videtur esse aeterna: non enim distinguitur a providentia, ut sentit divus Thomas, prima parte, quaestione 103, articulis 6, 7 et 8, et patet, quia per eumdem actum aeternum, quo Deus ab aeterno praeparat beneficia electis, eos in tempore gubernat. Neque enim Deus habet intra se aliam rationem gubernandi in tempore praeter illam quam ab aeterno concepit aut decrevit: illa autem gubernandi ratio et gubernatio activa est ergo aeterna, et non differt, etiam ratione, a praedestinatione et providentia, cum proportione sumptis.

Tertia difficultas circa aliam differentiam. — Tertio hinc oritur difficultas circa aliam differentiam, quia non omnis gratia creata est. Ipsa enim praedestinatio est quaedam gratia increata, et gratia unionis est increata, et Spiritus Sanctus ipse, quatenus in propria persona iustis confertur, gratia quaedam vocari potest, sicut essentia divina, ut data beatis in ratione speciei intelligibilis, vere dicitur donum increatum.

3. Gratia tria significat. — Prima difficultas oriri videtur ex multiplici significatione huius vocis *gratia*, quam tradit D. Thomas 1-2, q. 110, art. 4, ubi gratiam tria significare dicit: scilicet vel amorem et benevolentiam; vel donum gratis datum, distinctum ab ipso amore et ab illo procedens, ita ut prior dici possit gratia manens in conferente gratiam, posterior vero gratia transiens in eum cui fit gratia; vel recompensationem beneficii accepti, cum pro illo gratiam rependere dicimus. Et omissa pro nunc hac tertia significatione, quae libro sequenti nobis fortasse usui erit, duae primae ad praesentem difficultatem expediendam faciunt. Nam in prima significatione concedendum est praedestinationem esse quandam gratiam: quod ibidem divus Thomas docuit, dicens: *Quandoque ipsa aeterna dilectio*

6. Se responde a la segunda dificultad. — También la gubernación activa de Dios se distingue de la predestinación. — La acción transitoria por la cual Dios gobierna está en las criaturas y es temporal. — Cuando en la segunda dificultad se pregunta de qué gubernación se habla, si de la activa o de la pasiva, podría responderse en una palabra que se habla de la pasiva y de lo transitorio fuera de Dios, como se dijo de la gracia. Pues así como San Agustín habló de esta gracia cuando la distinguió de la predestinación, así nosotros podemos hablar de la beneficencia y gubernación que se dice ser de Dios, no intrínsecamente (por así decirlo), sino emanativamente, es decir, no porque esté en Dios, sino porque procede de Dios. Y parece que esto sintió Santo Tomás, en la citada q. 23, art. 2 ad 3, al distinguir así entre predestinación y gubernación o gracia, como entre preparación activa y pasiva. Añadimos, sin embargo, que incluso hablando de la gubernación activa, debe establecerse alguna diferencia entre ella y la predestinación, al menos esta: que una es simplemente eterna, como dijimos de la predestinación, y la otra simplemente temporal, como explicaremos de la gubernación. Para hacerlo más claramente, advierto que en la gubernación activa pueden considerarse tres cosas: la primera es la acción transitoria, por la cual se producen los efectos de la gubernación en las criaturas. La segunda es el arte del intelecto divino, que dirige aquella acción. La tercera es el acto de la voluntad que mueve a aquella acción. Acerca de lo primero hay controversia sobre si aquella acción está en las criaturas o en el mismo Dios. Yo, por mi parte, estimo que está en las criaturas. De donde, si la gubernación activa se toma por esta acción, es manifiesto que se distingue de la predestinación y de la providencia no solo según razón, sino también realmente, y como lo creado de lo increado, y como lo temporal de lo eterno. Santo Tomás, sin embargo, en la citada q. 103, art. 2, dice que la gubernación es la ejecución de la providencia, y no obstante añade que es pasiva en los gobernados y activa en el que gobierna. De donde o habla de la gubernación activa en este sentido, o no establece ciertamente esta acción en el mismo Dios agente. Y sin embargo, también de este

Dei gratia Dei dicitur, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quantum Deus gratuito, et non ex meritis aliquos praedestinavit seu elegit. Dicitur enim ad Ephes. 1: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae*. Unde allegando hoc testimonium, videtur D. Thomas illud interpretari in eodem sensu, ita ut illa vox *gratia* in illis verbis significet gratuitam beneficentiam, quam Deus per praedestinationem, tanquam per maximam gratiam singulariter ostendit.

4. Quo sensu nomen gratiae usurpavit Augustinus loco citato. — Augustinus autem in definitione praedestinationis et in differentia quam constituit inter illam et gratiam, sumit hanc vocem in secundo significato, non quidem in tota amplitudine illius (quia multa sunt dona gratuita quae ad praedestinationem non pertinent), sed quatenus significat dona gratuita quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Atque hoc modo sumpta gratia recte distinguitur a praedestinatione tanquam effectus a causa, et tanquam temporale ab aeterno. Nam talis gratia est transiens, non inmanens in Deo, nihil autem transiens extra Deum aeternum est, et necessario procedit a rationibus aeternis et ab aeterna dilectione. Et ita est etiam intelligendus D. Thomas, dicta q. 23, art. 2 ad 4.

Gratia etiam dicitur donum in intrinseco consistens. — Adverto autem obiter, quod licet haec gratia dicatur transiens, non est necesse ut semper et in universum transeat in ipsum praedestinatum, ita ut in illo intrinsece recipiatur. Nam licet gratia intenta per praedestinationem maxime illa sit quae intrinsece inhaereat praedestinato, iuxta illud: *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti*, et illud: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum*, ad Ephes. 1 (nam haec adoptio et vera sanctificatio per intrinsecam gratiam fit), sicut etiam conformitas illa cum Christo, de qua dicitur ad Rom. 8: *Quos praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*; nihilominus gratia

modo la gubernación activa, aunque sea increada por existir dentro de Dios (y por tanto en esto no difiere de la providencia y de la predestinación), no obstante puede distinguirse según razón por el respecto a las criaturas. Porque la predestinación o la providencia no dice respecto de lo que actualmente influye, que dice la gubernación activa. Y por razón de esta diversa relación también pueden distinguirse como temporal y eterno: porque aquella relación de razón a la criatura en cuanto actualmente influyente en ella es temporal. Así como la creación activa bajo esa denominación es temporal, aunque la misma acción real se constituya en el mismo Dios.

7. El arte del intelecto divino directivo de la gubernación es la misma providencia, y solo difieren por razón del connotado. — Acerca de lo segundo, es decir, del arte o razón existente en el intelecto divino que dirige esta acción, debe decirse sin duda que el mismo arte del intelecto divino es la providencia y la gubernación activa, y que solo difieren en que la gubernación parece connotar la relación actual de causa influyente, que no dice la providencia. Así como es la misma el arte por la cual el hombre sabe cómo debe escribirse y por la cual dirige actualmente la mano cuando escribe, y solo en nosotros pueden diferir como hábito y acto, distinción que en Dios no tiene lugar. Los que, en cambio, además del arte ponen en el intelecto un imperio para ejecutar, tal vez en eso distinguirán la gubernación activa de la providencia: nosotros, en cambio, no reconocemos aquel acto que sea distinto del juicio práctico del arte o de la prudencia. Y por eso no distinguimos aquellos dos como dos atributos o dos actos en la mente de Dios. Lo cual sintió claramente Santo Tomás en 1 p., q. 103, art. 6, diciendo en el cuerpo y ad 1: que la providencia es la misma razón de la gubernación, ciertamente en cuanto al acto interno que pone en Dios. Pues por la relación de causa o acción actual pueden distinguirse según razón, más aún, como eterno y temporal, como se dijo de la creación activa y de toda acción de Dios ad extra.

quae est effectus praedestinationis et temporalis dicitur, latius patet, et interdum consistit in externis donis aut causis vel circumstantiis, interdum in auferendis malis vel occasionibus, quae omnia egregie comprehendit Augustinus nomine *beneficiorum*, quibus electi certissime salvantur.

5. Atque hinc constat ita comparari praedestinationem ad singularem gubernationem hominis praedestinati, sicut generalis providentia ad generalem gubernationem. Nam sicut gubernatio includit omnes actiones et effectus quibus Deus confert creaturis media necessaria vel convenientia ad suos fines, ita illa singularis gubernatio includit omnem Dei actionem per quam cum effectu perducit electos ad finem praedestinationis. Potestque singularis beneficentia vocari, quia complectitur omnia beneficia quibus liberantur quicumque liberantur. Unde, sicut gubernatio illa est effectus adaequatus providentiae, ita haec beneficentia est effectus praedestinationis; et sicut gubernatio est temporalis et providentia aeterna, ita haec beneficentia temporalis est et praedestinatio aeterna.

6. Satisfit secundae difficultati. — Gubernatio Dei etiam activa distinguitur a praedestinatione. — Actio transiens qua Deus gubernat est in creaturis, et temporalis. — Cum autem in secunda difficultate quaeritur de qua gubernatione sit sermo, an de activa vel de passiva, posset uno verbo responderi esse sermonem de passiva et de transeunte extra Deum, sicut de gratia dictum est. Nam sicut Augustinus de hac gratia est locutus, cum illam a praedestinatione distinxit, ita nos loqui possumus de beneficentia et gubernatione quae Dei esse dicitur, non intrinsece (ut sic dicam), sed emanative, id est, non quia sit in Deo, sed quia est a Deo. Et hoc sensisse videtur D. Thomas, dicta q. 23, art. 2 ad 3, ita distinguendo inter praedestinationem et gubernationem seu gratiam, sicut inter praeparationem activam et

8. La predestinación difiere según razón de la gubernación en cuanto dice voluntad ejecutiva. — Acerca del último miembro, sobre la voluntad divina en cuanto constituye o ingresa en la predestinación, o es principio de la ejecución y gubernación ad extra, pueden distinguirse dos órdenes de actos en la voluntad divina, según lo dicho anteriormente. Uno es el orden de intención, el otro es el orden de ejecución: y el primero puede decirse que pertenece a la predestinación, el posterior en cambio a la ejecución y gubernación. Y así la predestinación y la singular gubernación activa, existentes en la voluntad divina, se distinguen entre sí según razón, no sin embargo como lo creado de lo increado (pues ambas están dentro de Dios), ni como lo temporal de lo eterno (pues ambas son eternas), sino solo como preparación y principio próximo de la ejecución. Pero aquella misma voluntad ejecutiva puede considerarse tanto según sí misma, como es eterna sin ningún respecto o denominación temporal, como en cuanto actualmente influyente o denominada en razón de acto de gobernante y benefactor por la misma acción o relación que existe en la criatura: y así puede decirse que bajo la primera razón pertenece a la predestinación, porque considerada de este modo también pertenece a la preparación eterna de parte de Dios; bajo la segunda, en cambio, mira a la gubernación y beneficencia o gracia. Y así también se distingue según razón la gubernación activa de la predestinación o de la providencia, no ciertamente como lo creado de lo increado (porque siempre el acto mismo de la voluntad de Dios es increado), sino por relación o denominación nuestra, por razón de la cual también difieren como temporal y eterno: temporal (digo) en cuanto a la denominación o relación de razón, no en cuanto a la misma entidad, como ya se ha declarado suficientemente.

9. Se resuelve la tercera dificultad. — Opinión de algunos. — La gracia puede decirse increada y creada. — La gracia increada se da unida a un don creado. — A la tercera dificultad acerca de la segunda diferencia (que la gracia difiera de la predestinación como lo creado de lo increado), algunos sostienen

passivam. Addimus vero, etiam loquendo de activa gubernatione, aliquam esse differentiam constituendam inter ipsam et praedestinationem, saltem hanc, quod una est simpliciter aeterna, ut de praedestinatione diximus, altera simpliciter temporalis, ut de gubernatione explicabimus. Quod, ut distinctius faciamus, adverto in activa gubernatione tria posse considerari: primum est actio transiens, per quam fiunt effectus gubernationis in creaturis. Secundum est ars divini intellectus, quae dirigit illam actionem. Tertium est actus voluntatis movens ad illam actionem. De primo est res controversa, an illa actio sit in creaturis vel sit in Deo ipso. Ego vero existimo esse in creaturis. Unde si gubernatio activa pro hac actione sumatur, manifestum est distingui a praedestinatione et providentia non solum ratione, sed etiam re, et tanquam creatum ab increato, et tanquam temporale ab aeterno. D. Thomas autem, dicta q. 103, art. 2, gubernationem dicit esse executionem providentiae, et nihilominus subjungit illam esse passive in gubernatis, active autem in gubernante. Unde vel loquitur de gubernatione activa in hoc sensu, vel non certe constituit hanc actionem in ipso Deo agente. Et tamen etiam hoc modo activa gubernatio, licet increata sit, utpote intra Deum existens (ac proinde in hoc non differens a providentia et praedestinatione), nihilominus distingui potest ratione per respectum ad creaturas. Quia praedestinatio vel providentia non dicit respectum actualiter influentis, quem dicit activa gubernatio. Et ratione huius diversae habitudinis etiam possunt distingui tanquam temporale et aeternum: quia illa habitudo rationis ad creaturam, ut actu influentis in illam, temporalis est. Sicut creatio activa sub ea denominatione temporalis est, etiamsi actio ipsa realis in Deo ipso constituatur.

7. Ars intellectus divini directiva gubernationis est ipsa providentia, et ratione tantum connotati differunt. — Circa

absolutamente que no puede haber ninguna gracia increada, por el modo de hablar de San Agustín en el citado libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10. Yo, en cambio, afirmo en primer lugar que, hablando de la gracia en toda su generalidad y en cuanto abstrae de aquellas dos significaciones que arriba notamos por Santo Tomás, así puede darse alguna gracia increada. Pues expresamente Santo Tomás, en la citada q. 110, art. 1, llama gracia al mismo amor eterno de Dios. Y del mismo modo habla Gaspar Casal, en el libro *De Quadripartita Iustitia*, cap. 4. Ni obsta contra esta parte el testimonio de San Agustín, porque no habla de la gracia en toda su amplitud, sino en una significación más limitada, distinguiéndola de la predestinación y del amor eterno, como consta por el texto. Añado además que también la gracia, en cuanto es don gratuito, puede ser de algún modo o en alguna parte increada: no solo en la gracia de unión, donde la cosa es clara, sino también en la gracia de justificación. Porque es cierto entre los teólogos que la misma persona del Espíritu Santo es el don que se da a los justos de un modo especial cuando son justificados, de modo que no solo se les den dones creados, sino también un don increado, como mostraremos al final del siguiente tratado. Y en la patria se da a los bienaventurados la misma esencia divina, no solo como objeto terminativo de la visión, sino también como con-principio que ayuda a la visión por modo de especie. Y en la vía, la gracia ayudante a veces puede ser el mismo Dios, ayudando y confortando por sí mismo nuestra facultad. Es verdad, sin embargo, que esta gracia increada nunca se nos da sino unida a algún don creado o mediante él: esto, sin embargo, no impide que el mismo don increado reciba la denominación de gracia, puesto que verdaderamente se da, y se da gratuitamente, y se da por amor sobrenatural. Pues así el mismo Hijo de Dios, en cuanto nos es dado por singular dilección de Dios (Jn 3), es llamado por el mismo Juan en el cap. 1 *gracia por gracia*, es decir, por causa de la cual recibimos toda otra gracia; así interpreto yo aquellas palabras. Confieso, pues, que no toda gracia, aunque distinta de la predestinación, es don creado; ni San Agustín dijo nunca lo contrario. Siempre, sin embargo, lo que es increado recibe la denominación

secundum, scilicet artem seu rationem existentem in divino intellectu directivam huius actionis, dicendum sine dubio est eandem omnino artem divini intellectus esse providentiam et gubernationem activam, solumque differre quod gubernatio videtur connotare actualem relationem causae influentis, quam non dicit providentia. Sicut eadem ars est per quam homo novit quomodo scribendum sit, et per quam actu dirigit manum quando scribit, solumque in nobis possunt differre tanquam habitus et actus, quae distinctio in Deo locum non habet. Qui vero praeter artem ponunt in intellectu imperium exequendi, fortasse in eo distinguent gubernationem activam a providentia: nos vero actum illum non agnoscimus qui distinctus sit a judicio practico artis vel prudentiae. Et ideo illa duo non distinguimus tanquam duo attributa vel duos actus in mente Dei. Quod plane sensit D. Thomas, 1 p., q. 103, art. 6, dicens in corpore et ad primum: providentiam esse ipsam rationem gubernationis, utique quantum ad internum actum, quem ponit in Deo. Nam per habitudinem actualis causae vel actionis distingui possunt ratione, imo tanquam aeternum et temporale, sicut de creatione activa et de omni actione Dei ad extra dictum est.

8. Praedestinatio differt ratione a gubernatione prout dicit voluntatem executivam. — Circa ultimum membrum de voluntate divina, quatenus vel praedestinationem constituit aut ingreditur, vel principium est executionis et gubernationis ad extra, distingui possunt duo ordines actuum in voluntate divina, iuxta superius dicta. Unus est ordo intentionis, alius est ordo executionis: et prior dici potest pertinere ad praedestinationem, posterior vero ad executionem et gubernationem. Atque ita praedestinationem et singularem gubernationem activam, inter divinam voluntatem existentem, distingui inter se ratione, non tamen ut creatum ab increato, cum utraque

de gracia bajo alguna relación o denominación temporal, por la cual siempre difiere de la predestinación como lo temporal de lo eterno, según lo máximo que puede colegirse de la doctrina de San Agustín. De donde también puede decirse que nada se denomina gracia de este modo sino lo que es creado o está unido a algún don creado. Pero esto no es necesario para la predestinación como tal.

CAPÍTULO XX

CÓMO SE COMPARA LA PREDESTINACIÓN CON EL LIBRO DE LA VIDA.

1. San Agustín, en el libro 20 *De Civitate Dei*, cap. 15, significa que la predestinación es el mismo libro de la vida, del cual hay frecuente mención en la Escritura, diciendo: *No es que Dios recuerde este libro para no caer en el olvido, sino que significa la predestinación de aquellos a quienes se dará la vida eterna*. Santo Tomás, en cambio, 1 p., q. 24, art. 1 ad 4, estima que la predestinación se distingue según razón del libro de la vida, porque la predestinación se supone con respecto al libro de la vida a modo de objeto o materia acerca de la cual versa, porque en el libro de la vida, es decir, en la noticia, se escriben, esto es, se conocen, los que ya son predestinados. Pues como dice San Agustín en el lugar citado: *Dios no ignora, ni lee en este libro para saber, sino que más bien su misma presciencia de aquellos (es decir, de los predestinados), que no puede engañarse, es el libro de la vida*. Por esta causa, pues, para completar este libro, ha parecido necesario hacer también esta comparación, y de paso explicar al mismo tiempo toda aquella q. 24 de Santo Tomás, y la metáfora del libro de la vida, y algunos modos de hablar de la divina Escritura acerca de ella.

2. El libro de la vida significa la noticia y presciencia de la mente. — El libro de la vida se usa en la Escritura tanto con adición como sin ella. — Para comenzar, pues, por la metáfora del libro de la vida, es cierto que significa la noticia o presciencia de la mente. Para explicarla, advierto que suele en la Escritura el

nombre *libro*, tomado metafóricamente, ponerse a veces de modo absoluto y sin adición, como Dan. 12: *En aquel tiempo se salvará tu pueblo, todo el que se encuentre escrito en el libro*. Exod. 32: *Si no lo haces, bórrame del libro que has escrito*. Muchas veces, en cambio, se pone con la adición *de la vida*, como Apoc. 20: *El que no sea hallado escrito en el libro de la vida, será arrojado al estanque de fuego*. A veces se añade una doble determinación, como Apoc. 21: *No entrará en ella sino el que esté escrito en el libro de la vida del Cordero*. A veces también encontramos en la Sagrada Escritura el *libro de los justos*, como en Josué 10. Asimismo, a veces se pone esta voz en singular, como en los lugares citados y otros que se aducirán más abajo; a veces, en cambio, en plural: y cuantas veces se pone en plural, se pone de modo absoluto y sin determinación, como Dan. 7: *Se sentó el juicio y se abrieron los libros*, y Apoc. 20: *Vi un gran trono blanco y al que estaba sentado sobre él, y a todos los muertos de pie en presencia del Cordero, y vi los libros abiertos*, etc., y más abajo: *Y fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros*.

3. Primera opinión acerca del libro de la vida. — No agrada. — De aquí, pues, ha nacido la variedad al exponer la significación o metáfora de aquella voz, la cual parece necesario referir brevemente aquí y poner la verdadera exposición para resolver nuestra cuestión. En primer lugar, pues, a algunos les ha parecido que en tales lugares de la Sagrada Escritura no siempre se toma metafóricamente el nombre de libro, sino a veces propiamente, por un libro material escrito. Beda, en efecto, en Apoc. 20, por los libros que han de abrirse en el día del juicio entiende los libros de la Sagrada Escritura, porque entonces se verá que son verísimas las cosas que las Escrituras habían enseñado acerca de aquel día. Esta exposición, sin embargo, en cuanto se refiere a aquel lugar, no parece adecuada, pues se añade: *Y fueron juzgados los muertos según las cosas que estaban escritas en el libro según sus obras*. Pues no parecen ser juzgados según las cosas que están escritas en la Sagrada Escritura, porque ni allí están escritos todos los obras de los que han de ser juzgados, ni las

sit intra Deum; nec ut temporale ab aeterno, utraque enim aeterna est, sed solum ut praeparatio et principium proximum executionis. Potest vero illa ipsa voluntas executiva considerari et secundum se, ut est aeterna absque ullo respectu vel denominatione temporali, et prout actu influens vel denominata in ratione actu gubernantis et benefacientis ab actione ipsa vel relatione quae in creatura existit: et ita potest dici sub priori ratione ad praedestinationem pertinere, quia hoc modo considerata etiam pertinet ad praeparationem aeternam ex parte Dei; sub posteriori autem spectare ad gubernationem et beneficentiam seu gratiam. Atque ita etiam distingui ratione gubernationem activam a praedestinatione vel providentia, non quidem ut creatum ab increato, quia semper actus ipse voluntatis Dei increatus est, sed relatione vel denominatione nostra, ratione cuius etiam differunt ut temporale et aeternum: temporale (inquam) quoad denominationem vel habitudinem rationis, non quoad entitatem ipsam, ut iam satis declaratum est.

9. Expeditur tertia difficultas. — Aliquorum opinio. — Gratia dici potest increata et creata. — Gratia increata datur coniuncta dono creato. — Ad tertiam difficultatem circa secundam differentiam, quod gratia differat a praedestinatione tanquam creatum ab increato, aliqui omnino contendunt nullam esse posse gratiam increatam, propter modum loquendi Augustini, dicto lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10. Ego vero imprimis assero, loquendo de gratia in tota sua generalitate et ut abstrahit ab illis duabus significationibus quas supra ex sancto Thoma notavimus, sic dari posse aliquam gratiam increatam. Expresse enim divus Thomas, dicta q. 110, art. 1, ipsam dilectionem aeternam Dei gratiam vocat. Et eodem modo loquitur Gaspar Casalius, libro *De Quadripartita Iustitia*, cap. 4. Nec obstat contra hanc partem Augustini testimonium, quia non loquitur de gratia in tota

sua latitudine, sed in significatione magis limitata, distinguendo illam a praedestinatione et dilectione aeterna, ut ex textu constat. Addo vero ulterius, etiam gratiam, ut est donum gratuitum, posse esse aliquo modo seu aliqua ex parte increatam: non solum in gratia unionis, ubi res est clara, sed etiam in gratia iustificationis. Quia certum est apud theologos ipsammet personam Spiritus Sancti esse donum quod datur iustis speciali quodam modo cum iustificantur, ita ut non solum dona creata illis dentur, sed etiam donum increatum, ut in fine sequentis tractatus ostendemus. Et in patria datur beatis ipsa essentia divina, non solum ut obiectum terminativum visionis, sed etiam ut comprincipium adiuvans ad visionem per modum speciei. Et in via gratia adiuvans interdum esse potest Deus ipse, ut per se ipsum iuvans et confortans nostram facultatem. Verum quidem est hanc gratiam increatam nunquam donari nobis nisi coniunctam alicui dono creato vel mediante illo: hoc tamen non obstat quominus donum ipsum increatum gratiae denominationem recipiat, cum vere detur et gratis detur et ex amore supernaturali detur. Sic enim ipse Filius Dei, quatenus nobis datus ex singulari Dei dilectione (Ioann. 3), dicitur ab eodem Ioanne, cap. 1, *gratia pro gratia*, id est, propter quam omnem aliam gratiam recipimus; sic enim illud interpretor. Fateor ergo non omnem gratiam, etiam a praedestinatione distinctam, esse donum creatum; neque contrarium unquam dixit Augustinus. Semper tamen id quod increatum est recipit denominationem gratiae sub aliqua habitudine vel denominatione temporali, quoad illam semper differt a praedestinatione ut temporale ab aeterno, quoad summum potest ex Augustini doctrina colligi. Unde etiam dici potest nihil denominari gratiam hoc modo nisi vel creatum sit vel coniunctum alicui dono creato. Hoc autem ad praedestinationem ut sic necessarium non est.

CAPUT XX.

penas correspondientes a cada obra: ambas cosas, sin embargo, están escritas en la mente de Dios.

4. Segunda exposición. — De otro modo, Burgense, en el lugar de Exod. 32, piensa que allí se habla de un libro no por metáfora, sino con propiedad, es decir, de cierto libro en el que se escribían las insignes hazañas de las personas ilustres del pueblo de Israel. A esto parece favorecer Hilario en aquel Salmo 68: *Sean borrados del libro de los vivientes*. Y algunos piensan que este es el libro de los justos, del cual se hace mención en el libro de Josué y de los Reyes.

5. Se rechaza. — Pero ni en aquel lugar parece suficientemente acomodada la propiedad de aquella voz: tanto porque allí se dice *del libro que has escrito*, y aquel libro de varones ilustres no parece haber sido escrito peculiarmente por Dios, más aún, entonces no existía ningún libro material escrito singularmente por Dios, porque todavía no existían las Escrituras; como también porque inmediatamente Dios añade: *El que pecare contra mí, lo borraré de mi libro*. Donde también aquella partícula *mío* tiene la misma fuerza e indica que es un libro más elevado y de modo peculiar divino y casi por antonomasia llamado *libro de Dios*, cosas todas que no pueden adaptarse a un libro material.
Tercera exposición. — Asimismo se significa con aquellas palabras que nadie es borrado de aquel libro sino por el pecado, lo cual conviene máximamente al libro de los justos escrito en la mente de Dios. Podría ciertamente decirse que aquel libro debe entenderse metafóricamente, no sin embargo como libro perteneciente a la predestinación o a la justicia delante de Dios, porque así parecería que Moisés había exagerado demasiado en su petición; sino como libro en el que Dios había reseñado para sí los jefes y príncipes de aquel pueblo, en cuya cabeza había puesto a Moisés, de modo que el sentido sea: o haz esto, o quítame este cargo en el que me has constituido; quitado el cual, sería borrado de aquel libro. Y es una exposición bastante probable.
Cuarta exposición de San Agustín. — No debe despreciarse, sin embargo, la exposición de San

QUOMODO PRAEDESTINATIO AD LIBRUM VITAE COMPARETUR.

1. Divus Augustinus, libro 20 *De Civitate Dei*, cap. 15, praedestinationem significat esse ipsum librum vitae, de quo frequens est in Scriptura mentio, dicens: *Non Deus liber iste commemorat, ne oblivione fallatur, sed praedestinationem significat eorum, quibus aeterna dabitur vita*. Divus autem Thomas, 1 p., q. 24, art. 1 ad 4, existimat praedestinationem distingui ratione a libro vitae, quia praedestinatio supponitur ad librum vitae per modum obiecti seu materiae circa quam, quia in libro vitae, id est, notitia, scribuntur, id est, cognoscuntur, qui praedestinati iam sunt. Nam ut in citato loco Augustinus ait: *Non nescit Deus, et in hoc libro legit ut sciat, sed potius ipsa eius praescientia de illis (id est, praedestinatis) quae falli non potest, liber est vitae*. Ob hanc ergo causam, ad complementum huius libri, necessarium visum est hanc etiam comparationem facere, et obiter simul explicare totam illam q. 24 divi Thomae et metaphoram illam libri vitae, et modos aliquos loquendi divinae Scripturae circa illam.

2. Liber vitae mentis notitiam et praescientiam significat. — **Liber vitae in Scriptura et cum addito et sine addito usurpatur**. — Ut ergo a metaphora libri vitae incipiam, certum est mentis notitiam seu praescientiam significare. Quam ut explicem, adverto solere in Scriptura nomen hoc *liber* metaphorice sumptum interdum poni absolute et sine addito, ut Dan. 12: *In illo tempore salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit in libro*. Exod. 32: *Si non facis, dele me de libro quem scripsisti*. Saepe vero poni cum adiunctione *vitae*, ut Apoc. 20: *Quicumque non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis*. Aliquando vero duplex determinatio additur, ut Apoc. 21: *Non intrabit in eam nisi qui scriptus est in libro vitae agni*.

Agustín, en la cuestión 247 sobre el Éxodo, para que se entienda también del libro de la vida espiritual y por exageración: como si Moisés hubiera dicho: o haz esto, o no me cuentes entre tus amigos. No porque lo quisiera o lo eligiera verdaderamente, sino para significar que era tan imposible que no esperara de Dios lo que pedía, como que temiera verse privado de su amistad sin culpa.

6. Quinta interpretación del mismo San Agustín. — No satisface. — Sexta exposición. — No se prueba. — Exposición más verdadera. — Suponemos, pues, como más verdadera, que aquella locución es metafórica. Pues la misma metáfora también se explica de diversas maneras. Y en primer lugar, de los libros dichos en plural, San Agustín en 20 *De Civitate Dei*, cap. 14, expone que los libros que han de abrirse en el día del juicio son los mismos santos y elegidos, que vendrán al juicio con Cristo. Se llaman libros porque en su vida y costumbres se conocerá la observancia de los preceptos de Dios y constará que fue posible a los hombres, y así por su comparación otros serán juzgados y condenados. Pero, aunque la metáfora sea ingeniosa, no parece acomodada a los lugares de la Sagrada Escritura donde se encuentra: pues en Apoc. 20 inmediatamente se añade: *Y fueron juzgados los muertos según las cosas que estaban escritas en los libros según sus obras*. Se trata, pues, de libros en los que están escritas tales obras. De donde otros entienden por los libros la conciencia de todos los que han de ser juzgados, en los cuales se mostrarán las obras de cada uno, buenas o malas. Esta metáfora también es probable y así no es reprobada por Jerónimo en Dan. 7, pero no se prueba del todo, porque en realidad en las conciencias de los hombres no permanecen escritas todas sus obras, sino que fácilmente se entregan al olvido. Y aunque Dios entonces, por su omnipotente virtud, ha de dar a cada uno noticia actual y evidente de todo lo que hizo en esta vida, según aquello de Pablo en Rom. 2: *Dando testimonio su conciencia*, etc., *en el día en que el Señor juzgará los secretos de los hombres*; sin embargo aquello no será tanto abrir libros ya escritos cuanto escribirlos de nuevo o como transcribirlos en las noticias de cada uno. Rectamente, pues, con el nombre

de libros se entienden aquellos que permanecen indeleblemente escritos en la noticia y mente de Dios.

7. Por qué se llaman los libros en plural, y qué está escrito en ellos. — Primera sentencia de Jerónimo. Pero ¿por qué se llaman los libros en plural, cuando la noticia de Dios es una y simplicísima? ¿Qué cosas, o qué personas están descritas en aquellos libros?

En cuanto a la primera pregunta, se puede responder fácil y generalmente que aquel libro en la realidad es uno, por razón de la simplicísima noticia de Dios, lo cual se significa cuando se nombra absolutamente en singular: como en el Salmo 130: *En tu libro todos serán escritos*. Por su virtud y razón, en cambio, es múltiple, en cuanto contiene las obras de muchos hombres o incluso de órdenes distintos, tanto de ángeles como de hombres. Respondiendo en particular al mismo tiempo a la segunda pregunta, dice Jerónimo en Daniel 7 que aquellos libros son dos: uno de los buenos con sus buenas obras, y otro de los malos con sus pecados; y afirma que el primero es el libro de la vida, y consecuentemente indica que el segundo es el libro de la muerte. Pero como la Escritura no atribuye a Dios un libro de la muerte (como diremos más adelante con santo Tomás), añade san Jerónimo que el libro de los buenos está en Dios, mientras que el libro de la muerte está en el diablo, como acusador de aquellos (Apocalipsis 12). Y por esta causa se dice que los nombres de los buenos están escritos en los cielos (Lucas 10); de los malos, en cambio, se dice: *Los que se apartan de ti serán escritos en la tierra* (Jeremías 17). Y porque en el Apocalipsis se dice que los muertos fueron juzgados según lo que estaba escrito en los libros, es muy verosímil que todos aquellos libros estén en Dios, porque, como refería antes por Agustín, Dios no lee en ningún libro fuera de sí mismo para emitir juicio: por tanto, los libros por los cuales juzga no están fuera de su noticia.

8. Segunda sentencia. — Y por eso otros simplemente confiesan que en Dios se da un libro de los malos, así como de los buenos, y de la muerte así como de la vida. Esto parece significar Basilio en Isaías 4, donde,

Aliquando etiam reperimus in sacra Scriptura *librum iustorum*, ut Iosue 10. Item aliquando ponitur haec vox in singulari, ut citatis locis et aliis infra adducendis; aliquando vero in plurali: et quoties in plurali ponitur, absolute et sine determinatione ponitur, ut Dan. 7: *Iudicium sedit et libri aperti sunt*, et Apoc. 20: *Vidi thronum magnum et candidum, et super eo sedentem, et omnes mortuos stantes in conspectu agni, et vidi libros apertos*, etc., et infra: *Et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris*.

3. Prima opinio circa librum vitae. — Non placet. — Hinc ergo orta est varietas in exponenda significatione vel metaphora illius vocis, quam hic breviter referre et veram expositionem ponere videtur ad nostram quaestionem expediendam necessarium. Primo igitur aliquibus visum est non semper in huiusmodi sacrae Scripturae locis accipi metaphorice nomen libri, sed interdum proprie, pro materiali libro scripto. Beda enim, Apoc. 20, per libros in die iudicii aperiendos intelligit libros Scripturae sacrae, quia tunc patebit verissima esse quae de illo die Scripturae docuerant. Quae tamen expositio, quod ad illum locum spectat, non videtur apta, nam subditur: *Et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libro secundum opera ipsorum*. Non autem videntur iudicandi ex his quae scripta sunt in Scriptura sacra, quia nec ibi sunt scripta omnia iudicandorum opera, nec poenae singulis operibus respondentes: utrumque autem est scriptum in mente Dei.

4. Secunda expositio. — Aliter Burgensis in locum Exod. 32 putat ibi esse sermonem de libro non per metaphoram, sed cum proprietate, id est, de quodam libro in quo scribebantur insignia facta illustrium personarum populi Israel. Cui videtur favere Hilarius in illud Ps. 68: *Deleantur de libro viventium*. Et hunc putant aliqui esse librum iustorum, de quo fit mentio in libro Iosue et Regum.

después de haber dicho que en la Jerusalén celestial hay un libro en el que los elegidos son escritos espiritualmente para la vida, añade que es necesario saber si no hay algunos que son escritos, ciertamente, pero no para la vida, sino según la sentencia de Jeremías que dice: *los desertores de ti serán escritos en la tierra*. Según este sentido, pues, se deben entender dos inscripciones: una de aquellos que [son escritos] para la vida, y otra de aquellos que son escritos para la perdición. Es verdad que Basilio no expresa suficientemente que ambas inscripciones estén en Dios, pues más bien, al alegar a Jeremías, dice que los malos son descritos en la tierra. También Nazianzeno, en la oración 9 a Juliano, n. 41, menciona el libro de los vivientes y de los que perecen: los cuales, según lo dicho antes, fácilmente pueden distinguirse por la razón y, consecuentemente, ser llamados con sus nombres propios. Y en el mismo sentido va lo que dice Eutimio sobre el Salmo 68: *En tu libro todos serán escritos*, que la metáfora del libro puesta absolutamente en la Sagrada Escritura suele significar la presciencia general, en la cual son escritos tanto los buenos como los malos. De donde esa misma presciencia a veces se significa por modo de un solo libro en singular, por razón de su simplicidad y unidad; y a veces por modo de muchos, por la diversidad de objetos y personas. También se persuade por la razón, porque no hay duda de que los réprobos son presciidos por Dios. ¿Por qué entonces su presciencia y clara noticia no podrá ser llamada rectamente con la metáfora de "libro"? Y si esto es así, con razón se llamará libro de la muerte, porque los que en él están escritos no han sido preconocidos sino para la muerte segunda. Responde santo Tomás que la metáfora del libro no se acomoda de igual modo a esta presciencia que a la de los elegidos, porque aunque suelen escribirse en aquel libro los que son admitidos al ejército, a la sociedad o a la república, no se suele hacer un libro en el que se escriban los que son expulsados del ejército, de la república o de la sociedad. Pero en contra de esto está que en un buen gobierno no solo existe un catálogo de aquellos que son dignos de premio, sino también de aquellos que deben ser castigados con pena, y especialmente con la muerte.

5. Rejicitur. — Sed neque illo loco videtur satis accommodata proprietas illius vocis: tum quia ibi dicitur *de libro quem scripsisti*, ille autem liber virorum illustrium non videtur fuisse peculiariter a Deo scriptus, imo tunc nullus erat materialis liber singulariter a Deo scriptus, quia nondum erant Scripturae; tum etiam quia statim Deus subjungit: *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo*. Ubi etiam illa particula *meo* habet eandem vim et indicat altiorem esse librum et peculiari modo divinum et quasi per antonomasiam *librum Dei* appellatum, quae omnia adaptari non possunt ad materialem librum.

Tertia expositio. — Item significatur illis verbis neminem deleri ab illo libro nisi per peccatum, quod maxime convenit libro iustorum scripto in mente Dei. Posset quidem dici liber ille metaphorice intelligendus, non tamen pro libro ad praedestinationem vel iustitiam coram Deo pertinente, quia sic nimium videretur excessisse Moyses in sua petitione; sed pro libro in quo Deus apud se recensuerat duces et principes illius populi, in cuius capite Moysen posuerat, ita ut sensus sit: vel fac hoc, vel aufer a me hoc munus in quo me constituisti; quo ablato delerer de libro illo. Estque satis probabilis expositio.

Quarta expositio Augustini. — Non est tamen contemnenda expositio Augustini, quaestione 247 in Exodum, ut de libro etiam spiritualis vitae intelligatur et per exaggerationem; quasi dixerit Moyses: aut hoc fac, aut non me numera inter amicos tuos. Non quod id voluerit aut vere elegerit, sed ut significaret tam impossibile esse ut non speraret a Deo id quod petebat, quam ut timeret privari amicitia eius sine culpa.

6. Quinta interpretatio eiusdem Augustini. — Non satisfacit. — **Sexta expositio. — Non probatur. — Verior expositio.** — Supponimus ergo ut veriorem, locutionem illam esse metaphoricam. Ipsa enim metaphora etiam varie explicatur. Et imprimis de libris in plurali dictis, Augustinus

20 *De Civitate Dei*, cap. 14, exponit libros aperiendos in die iudicii esse sanctos ipsos et electos, qui ad iudicium cum Christo venient. Dicuntur autem libri, quia in eorum vita et moribus observantia praeceptorum Dei cognoscetur et constabit fuisse possibilem hominibus, et ita per illorum comparationem alii iudicabuntur et condemnabuntur. At, licet metaphora sit ingeniosa, non videtur accommodata locis sacrae Scripturae ubi invenitur: nam in Apocalypsi 20 statim subditur: *Et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum*. Agitur ergo de libris in quibus scripta sunt talia opera. Unde alii per libros conscientiam omnium iudicandorum intelligunt, in quibus singulorum opera sive bona sive mala demonstrabuntur. Quae metaphora probabilis etiam est et ita non improbatur a Hieronymo, Daniel 7, sed non omnino probatur, quia revera in conscientiis hominum non manent scripta omnia ipsorum opera, sed facile oblivionis traduntur. Et quamvis Deus tunc sua omnipotenti virtute unicuique daturus sit actualem et evidentem notitiam omnium quae in hac vita gessit, iuxta illud Pauli ad Romanos 2: *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, etc., *in die cum iudicabit Dominus occulta hominum*; tamen illud non tam erit aperire libros iam scriptos quam illos de novo scribere vel quasi transcribere in notitiis singulorum. Recte igitur librorum nomine intelliguntur illi qui in notitia et mente Dei indelebiliter manent conscripti.

7. Cur libri pluraliter dicantur, et quid in eis scriptum sit. — Prima sententia Hieronymi. Sed cur libri in plurali appellantur, cum notitia Dei una et simplicissima sit? Quo item res, vel personae in illis libris descriptae sunt?

Quoad priorem interrogationem attinet, facile ac generatim responderi potest, et librum illum in re esse unum, propter simplicissimam Dei notitiam, quod significatur, cum absolute in singulari nominatur: ut in Psalm.

9. Resolución.— Sin embargo, aunque sobre la realidad significada no pueda haber controversia, ya que consta que en Dios existe la presciencia de los elegidos y de los réprobos, y que es una, pero diversa según la razón; ni tampoco, hablando de lo posible (por así decirlo), se puede negar que aquella metáfora del libro, o de los libros, pueda acomodarse a ambas presciencias; sin embargo, hablando del uso de la Escritura, es más probable que en ella no se haga uso de aquella metáfora para significar especialmente el libro de los réprobos, que esté en la mente o noticia de Dios. Encontramos ciertamente en la Escritura que toda la presciencia de Dios es llamada libro de modo absoluto y sin ninguna adición, como parece claro en aquellas palabras del Salmo 68: *En tu libro todos serán escritos*. De este libro se debe entender aquello que dice la Iglesia en la prosa de los difuntos: *Se presentará el libro escrito, en el cual todo se contiene, por el cual el mundo será juzgado*. Pues en él se contienen todas las cosas por las cuales han de ser juzgados. No obstante, a veces también el libro dicho de modo absoluto significa la presciencia de los elegidos, como consta evidentemente por las palabras de Daniel 12: *En aquel tiempo se salvará tu pueblo, todo el que se hallare escrito en el libro*. Porque si allí el libro se tomara en aquella generalidad, no sería verdad decir que se salvarán todos los que en aquel libro hubieran sido descritos. Con más frecuencia, en cambio, aquella voz metafórica se acomoda solo a los predestinados, mediante alguna adición, como en Filipenses 4: *Cuyos nombres están en el libro de la vida*, que pone Pablo como prerrogativa especial de aquellos Santos de quienes hablaba: la cual no existiría si también todos los réprobos estuvieran escritos en aquel libro. Y el mismo sentido tienen los demás lugares en los que se añade esa misma partícula.

10. De donde colijo de paso que aquella partícula *vida* no significa (por así decirlo) la hoja o materia en la que se hizo la escritura de aquel libro, sino el objeto o término de la escritura de tal libro; de modo que no se dice libro de la vida porque esté escrito en la vida misma por esencia. Pues este sentido es forzado, y más bien

puede cuadrar con aquellas palabras de Lucas 10: *Alegraos, porque vuestros nombres están escritos en los cielos*. Pues con el nombre de cielos parece significarse la misma esencia de Dios, que es cielo por esencia, o nombrando el contenido por el continente, o lo localizado por el lugar, y designando así la hoja de aquella escritura. Pero cuando se dice libro de la vida, no se significa esto, sino el objeto, es decir, quiénes son descritos en aquel libro, a saber, los que consiguen la vida y la salvación. Porque si el libro de la vida se denominara por aquello de que está en Dios, que es la vida misma, también los réprobos estarían escritos en el libro de la vida. Agustín, sin embargo, en *De Civitate* 20, cap. 14, lee *libro de la vida de cada uno*, y piensa que aquella vida es la que llevamos aquí, es decir, las obras de esta vida. Pero aquella partícula *de cada uno* no está en el texto, y por tanto no obliga, ni tampoco puede sostenerse. Tanto porque de ese modo también los réprobos estarían escritos en el libro de la vida de cada uno, contra aquello: *No entrarán en ella* (es decir, en la Jerusalén celestial) *los que no están escritos en el libro de la vida* (Apoc. 20 y 21); como también porque pronto enseñaremos que hay otros libros de las conciencias, o de las obras de esta vida, distintos del libro de la vida inmortal y eterna: luego el libro de la vida se denomina por el término, que es el libro de los predestinados a la vida eterna.

11. Cuando además se añade *en el libro de la vida del Cordero*, tal vez alguien piense que se hace para restringir el discurso solo a los hombres predestinados, pues especialmente la vida de los hombres se atribuye al Cordero, porque por medio del Cordero la han de conseguir. Pero yo estimo que también los ángeles salvos y predestinados lo son por Cristo, y por eso también sus nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero. Y ciertamente el discurso de Juan, en todo aquel capítulo 21 del Apocalipsis, trata de toda la Ciudad celestial Jerusalén, que consta de ángeles y hombres, y la llama esposa del Cordero y concluye de ella que no pertenece a ella sino quien está escrito en el libro de la vida del Cordero: luego en singular gloria de Cristo se añade aquella segunda aposición, puesto que

130: *In libro tuo omnes scribentur*. Ex virtute, ac ratione esse plures, quatenus plurium hominum vel etiam ordinum, tam angelorum, quam hominum facta continent. In particulari vero respondendo simul ad alteram interrogationem, ait Hieronymus in Daniel 7, illos libros esse duos, unum bonorum cum suis bonis operibus, alterum malorum, cum peccatis eorum; et priorem ait esse librum vitae, posteriorem vero consequenter indicat esse librum mortis. Quia vero Scriptura non tribuit Deo librum mortis, (ut infra cum divo Thoma dicemus) subjungit divus Hieronymus, librum bonorum esse in Deo, librum autem mortis esse in diabolo, tanquam accusatore illorum, Apocalypsis 12, et ob hanc causam nomina bonorum dici, scripta esse in coelis, Lucae decimo; de malis autem dici: *Recedentes a te in terra scribentur*, Jerem. 17. Quia vero in Apocalypsi dicitur, mortuos judicatos esse ex his, quae scripta sunt in libris, verisimile profecto est, libros illos omnes esse in Deo, quia, ut ex Augustino supra referebam, Deus non legit in aliquo libro extra se, ut judicium ferat: igitur libri per quos judicat, non sunt extra notitiam ejus.

8. Secunda sententia. — Et ideo alii simpliciter fatentur, dari in Deo librum malorum, sicut bonorum et mortis, sicut et vitae. Quod significare visus est Basilius, Isai. 4, ubi cum dixisset esse in coelesti Jerusalem librum, in quo electi spiritualiter scribuntur ad vitam, subjungit, necessarium esse scire: Utrum non sint quidam, qui scribantur quidem, non item ad vitam, sed juxta sententiam Jeremiae dicentis, *desertores a te in terra scribentur*. Juxta hunc igitur sensum, duae intelligi debent scriptiones: una eorum est qui ad vitam, alia eorum est, qui scribuntur ad perditionem. Verum est, non satis exprimere Basilium utramque scriptionem esse in Deo, nam potius allegando Jeremiam ait, malos in terra describi. Nazianzenus etiam, orat. 9, ad Julianum, num. 41, librum viventium, pereuntiumque commemorat: qui juxta supra dicta, facile possunt ratione distingui, et

consequenter propriis nominibus appellari. Et in eamdem sententiam facit, quod dicit Euthymius, in id Psal. 68: *In libro tuo omnes scribentur*, metaphoram libri absolute positam in sacra Scriptura significare solere generalem praescientiam, in qua, tam boni, quam mali scribuntur. Unde eadem praescientia et per modum unius libri in singulari interdum significatur, propter simplicitatem et unitatem ejus: interdum per modum plurium, propter diversitatem objectorum et personarum. Ratione item hoc suadetur, quia non est dubium, quin reprobi sint praesciti a Deo. Cur ergo eorum praescientia, claraque notitia non recte per metaphoram, liber appellabitur? Quod si ita est, profecto liber mortis recte dicetur, quia qui in illo scripti sunt, non nisi ad mortem secundam sunt praecogniti. Respondet D. Thomas metaphoram libri non ita ad hanc praescientiam, sicut ad illam electorum accommodari, quia licet scribi in illo libro soleant, qui admittuntur ad militiam, vel ad societatem, aut rem publicam, non tamen confici solet liber, in quo scribantur, qui militia, republica, vel societate expelluntur. Sed contra hoc est, quia in recta gubernatione, non solum sit catalogus eorum, qui digni sunt praemio, sed eorum, qui poena et praesertim morte plectendi sunt.

9. Resolutio.— Verumtamen, licet de re significata nulla possit esse controversia, cum constet in Deo esse praescientiam electorum et reproborum, et esse unam ratione diversam ab alia; nec etiam loquendo de possibili (ut sic dicam) negari possit, quin metaphora illa libri, vel librorum possit ad utramque praescientiam accommodari; tamen loquendo de usu Scripturae, probabilius est, in ea non esse usum illius metaphorae ad significandum specialiter librum reproborum, qui sit in mente, vel notitia Dei. Reperimus quidem in Scriptura totam praescientiam Dei appellatam librum absolute et sine adjectione ulla, ut videtur clarum in illis verbis Psalmi 68: *In libro tuo omnes scribentur*. De quo libro intelligendum est illud, quod

toda vida y toda la gloria de los bienaventurados es de Él con título peculiar, porque se consigue por sus méritos.

12. Pero en verdad nunca encontraremos en la Escritura que el nombre de libro puesto de modo absoluto se tome especialmente por la presciencia de los réprobos, ni que se ponga con algún añadido particular para significar un libro especial de la muerte o de los malos. Y esto es lo único que quiso significar santo Tomás cuando dijo que no se da un libro de los muertos. Y a esto es bastante congruente su razón, porque no suelen escribirse en un libro peculiar aquellos que son excluidos de la milicia, sino solo aquellos que son admitidos. Cuando se replica que también suelen describirse en un libro los que son castigados, ciertamente tampoco eso parece muy habitual. Y si entre los hombres a veces ocurre, es porque necesitan aquella memoria para proveer algo en el futuro, o para usar aquella escritura como ejemplar para castigar a semejantes. Razón que en Dios cesa, y así también cesa el fundamento de aquella metáfora en cuanto a esta parte. Se añade además que, según el modo de hablar de la Escritura, Dios dice que conoce peculiarmente a sus elegidos: *Conoce el Señor a los que son suyos* (2 Tim. 2), a lo cual mira también aquello del Salmo 1: *Conoce el Señor el camino de los justos*, y aquello de Rom. 11: *No rechazó Dios a su pueblo, al cual conoció de antemano*. Pero a los réprobos más bien se dice que los ignora y no los conoce, según aquello: *No os conozco*. De donde se dice de los réprobos en el Salmo 68: *Con los justos no sean escritos*. Pues a los elegidos los conoce Dios con ciencia de aprobación, y los describe como a sus peculiares amados en un libro propio y singular, para mostrar que también tiene de ellos un cuidado peculiar. Los réprobos, en cambio, aunque no pueden no estar en la ciencia de Dios por razón de su infinitud, sin embargo no se les atribuye un libro peculiar, porque su ciencia es ciencia de reprobación. De donde más bien se dice que son borrados del libro. Finalmente, por esta razón se dice que los nombres de los elegidos están escritos en los cielos (Luc. 10). Pero los de los réprobos más bien se dicen borrados de allí, y escritos en la tierra (Jerem. 17).

Ecclesia in prosa defunctorum ait: *Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus judicetur*. Nam in illo omnia continentur quibus judicandi sunt. Nihilominus tamen, interdum etiam liber absolute dictus significat praescientiam electorum, ut evidenter constat ex verbis Danielis duodecimo: *In illo tempore salvabitur populus tuus, omnis, qui scriptus fuerit in libro*. Si enim ibi liber in illa generalitate acciperetur, non esset verum dicere salvandos iri omnes, qui in illo libro fuerint descripti. Saepius vero illa metaphorica vox accommodatur solis praedestinatis, per adjunctionem aliquam, ut ad Philip. 4: *Quorum nomina sunt in libro vitae*, quam ponit Paulus, ut specialem prerogativam illorum Sanctorum, de quibus loquebatur: nulla autem esset, si omnes etiam reprobi in illo libro scripti essent. Et idem est sensus aliorum locorum, in quibus eadem particula additur.

10. Unde obiter colligo, illam particulam *vitae* non significare (ut ita dicam) chartam, vel materiam, in qua scriptio illius libri facta est, sed objectum, seu terminum scriptionis talis libri, ita ut non dicatur liber vitae, quia in ipsa vita per essentiam scriptus sit. Hic enim sensus est violentus, magisque quadrare potest ad illa verba Lucae 10: *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in coelis*. Nam coelorum nomine significari videtur ipsa essentia Dei, quae est coelum per essentiam, seu nominando contentum a continente, vel locatum a loco et designando chartam illius scriptionis. At cum dicitur liber vitae, non hoc significatur, sed objectum, id est, quinam in libro illo describantur, scilicet qui vitam et salutem consequuntur. Quia si liber vitae denominaretur ex eo, quod in Deo est, qui est ipsa vita, etiam reprobi essent scripti in libro vitae. Augustinus autem 20 *De Civitate*, cap. 14, legit *liber vitae uniuscujusque*, et ita vitam illam esse putat, quam hic gerimus, id est, opera hujus vitae. At particula illa *uniuscujusque* non est in textu, et ideo non cogit, nec etiam sustineri

De donde Jerónimo arriba llama terrenal el libro de aquellos, y lo pone en mano del acusador más bien que de Dios.

13. Objeción. — Respuesta. — Solo en aquel lugar del Apoc. 20, el libro, e incluso los libros en plural, parecen atribuirse solo a los réprobos, que parecen significarse allí con el nombre de muertos: pues se dice: *Y se abrieron los libros, y otro libro fue abierto, que es el de la vida*: luego el libro de la vida es distinto de los otros libros: luego en aquellos libros no están descritos los elegidos, pues de otro modo incluirían en sí el libro de la vida: luego aquellos libros solo contienen a los réprobos: se da, por tanto, en la Escritura no solo un libro, sino también libros propios y especiales de los réprobos.

Respondo, en primer lugar, que es falso que allí con el nombre de muertos se entiendan los réprobos. Pues no se trata allí de muertos espiritualmente, sino corporalmente, y resucitados, ya sea para la vida o para la pena, como consta por aquellas palabras: *Vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante el trono de Dios*; y más abajo: *Y fueron juzgados los muertos según lo que estaba escrito en los libros*, etc. Pues no solo los réprobos, sino también los predestinados han de ser juzgados. Asimismo, más abajo se añade: *Y el mar entregó los muertos que en él estaban, y la muerte y el infierno entregaron sus muertos*. Con estas palabras se describe la resurrección de los cuerpos de los muertos, como es notorio por sí mismo, y lo expone ampliamente Agustín en *De Civitate* 20, cap. 14 y 15, y los expositores en ese lugar. Por tanto, también aquellos libros por los cuales son juzgados los muertos pertenecen tanto a los predestinados como a los réprobos: pues todos son juzgados según sus obras.

14. Otra respuesta. — Pero no obstante esto, hay que conceder que aquellos libros están de algún modo distintos del libro que se dice de la vida: cómo, sin embargo, y que ellos mismos sean varios y se distingan del libro de la vida, lo declaro así. Pues uno es el libro de las personas, otro el de las acciones u obras: el libro de la vida es el de las personas, en el que se escriben los

potest. Tum quia illo modo etiam reprobi essent scripti in libro vitae uniuscujusque, contra illud: *Non ingredientur in eam* (id est, Jerusalem caelestem) *qui non sunt scripti in libro vitae*, Apoc. 20 et 21; tum etiam quia mox docebimus alios esse libros conscientiarum, seu operum hujus vitae, a libro vitae immortalis et aeternae: ergo liber vitae a termino nominatur, qui est liber praedestinatorum ad aeternam vitam.

11. Cum vero additur *in libro vitae Agni*, fortasse aliquis existimet fieri, ad coarctandum sermonem ad solos homines praedestinatos, nam specialiter hominum vita Agno attribuitur, quia per Agnum illam consecuturi sunt. Sed ego existimo etiam angelos salvos et praedestinatos esse per Christum, et ideo etiam illorum nomina scripta esse in libro vitae Agni. Et certe sermo Joannis, in toto illo cap. 21 Apoc., est de tota Civitate caelesti Jerusalem, quae ex angelis et hominibus constat, et illam vocat sponsam Agni et de illa concludit, non pertinere ad illam nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni: ergo in singularem gloriam Christi illa secunda adjectio additur, quoniam omnis vita, totaque beatorum gloria illius est peculiari titulo, quia per merita illius comparatur.

12. At vero nunquam inveniemus in Scriptura aut nomen libri absolute positum pro praescientia reproborum specialiter sumi, aut cum aliquo peculiari addito poni ad specialem librum mortis vel malorum significandum. Et hoc solum significare voluit D. Thomas cum dixit non dari librum mortuorum. Et ad hoc est satis congrua ejus ratio, quia non solent scribi in libro peculiari illi qui excluduntur a militia, sed illi tantum qui admittuntur. Cum vero replicatur etiam solere describi in libro qui puniuntur, certe nec id videtur admodum consuetum. Quod si inter homines interdum sit, ideo est quia indigent illa memoria ad aliquid providendum in futurum, vel utendum illa scriptura tanquam exemplari ad puniendos similes.

elegidos y predestinados, en cuanto tales son: y por eso por antonomasia se llama aquí, o absolutamente libro, o libro de Dios, o celestial, o de la vida. En este libro podemos entender que se describen los elegidos antes de que en otro se describan sus méritos, porque por la sola fuerza de la gratuita elección a la gloria y a la gracia congrua, permanecen descritos en la presciencia de Dios en el número de los que han de salvarse; de donde, así como la elección no es por los méritos, tampoco esta descripción. Pero porque aquella elección no ha de cumplirse sino por los méritos, ya que la gloria en el efecto no se ha de dar sino por razón de los méritos, por eso es necesario otro libro en el que se describan las obras, en el cual también es necesario que se escriban los deméritos, porque para un juicio exacto es necesaria la noticia y comparación de todas las obras. Así, pues, se distingue el libro de la vida de los libros por los cuales se hace el juicio. Los cuales también pueden ser llamados un solo libro, mirando a la unidad y simplicidad de la ciencia de Dios: sin embargo, por razón de los varios respectos se nombran en plural, porque son libros de las conciencias, como dice Jerónimo al principio del Salmo 88. Y aunque él signifique (como también referí antes de Agustín) que la conciencia de cada uno es su libro, y por tanto que aquellos libros no están tanto en Dios como en las mentes de los que han de ser juzgados: sin embargo, podemos entender rectamente que la noticia que Dios tiene de las conciencias de cada uno son los libros por los cuales juzga: los cuales se dicen muchos por respeto a las muchas conciencias, así como se dicen muchas ideas. Otra razón también ocurre, a saber, que respecto de las obras que han de ser juzgadas se requieren dos libros, de los cuales uno contenga los hechos y el otro el derecho: pues Dios en su eternidad primero según la razón consignó el derecho, tasando los premios y penas de las obras, de modo que quien pecare así, así sea castigado; quien de otro modo pecare, sea afectado con tal pena, y con proporción de los méritos y premios. Después, en otro signo, tuvo preexistentes en su noticia las obras y hechos futuros de cada uno. Estos dos libros, pues, han de ser abiertos en el juicio, para que el hecho se pruebe por uno y por el otro se dicte el derecho. De

Quae ratio in Deo cessat, et ita etiam cessat fundamentum illius metaphorae quoad hanc partem. Accedit praeterea quod juxta phrasim Scripturae electos suos dicitur Deus peculiariter nosse: *Novit Dominus qui sunt ejus* (2 Tim. 2), quo etiam spectat illud Psal. 1: *Novit Dominus viam justorum*, et illud ad Rom. 11: *Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit*. At reprobos potius ignorare dicitur et nescire, juxta illud: *Nescio vos*. Unde de reprobis dicitur, Ps. 68: *Cum justis non scribantur*. Nam electos novit Deus scientia approbationis, eosque tanquam sibi peculiariter dilectos in proprio et singulari libro describit, ut illorum etiam peculiarem curam se habere ostendat. Reprobi autem, licet non possint non esse in scientia Dei propter infinitatem ejus, non tamen illis tribuitur peculiaris liber, quia eorum scientia est scientia reprobationis. Unde potius deleri dicuntur de libro. Denique hac ratione nomina electorum scripta dicuntur esse in coelis (Luc. 10). At reproborum potius inde dicuntur deleta, et scripta in terra (Jerem. 17). Unde Hieronymus supra librum illorum vocat terrenum, et illum ponit in manu accusatoris potius quam Dei.

13. Objectio. — Responsio. — Solum in illo loco Apoc. 20 liber, imo et libri in plurali, videntur tribui solis reprobis, qui mortuorum nomine videntur ibi significari: nam dicitur: *Et libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitae*: ergo liber vitae est distinctus a libris aliis: ergo in illis libris non sunt descripti electi, alias includerent in se librum vitae: ergo illi libri solum reprobos continent: datur ergo in Scriptura non solum liber, sed etiam libri proprii et speciales reproborum.

Respondeo, imprimis falsum esse ibi nomine mortuorum intelligi reprobos. Non enim de spiritualiter, sed de corporaliter mortuis et resuscitatis, sive ad vitam sive ad poenam, sermo ibi est, ut constat ex illis verbis: *Vidi mortuos magnos et pusillos stantes ante thronum Dei*; et infra: *Et judicati sunt mortui ex his quae scripta sunt in libris*, etc. Non otro modo lo expone Gregorio, 24 *Moral.*, cap. 6 (alias 9), y de otro modo Agustín, 20 *De Civitate*, cap. 14 y 15.

15. Resolución de toda la cuestión.— Se sigue, pues, de todo esto que el libro de la vida significa metafóricamente la noticia eterna que Dios tiene de todos los que han de conseguir la vida eterna. De donde es fácil definir la cuestión propuesta por nosotros y comparar el libro de la vida con la predestinación. Pues se asemejan mucho entre sí y están tan unidos, que no sin razón pudo Agustín hablar de ellos como de un solo y mismo atributo: en rigor, sin embargo, con razón dijo santo Tomás que difieren según la razón. Y ambos no será difícil que conste, explicando aquellas cosas en las que parecen convenir o diferir entre sí. Convienen, pues, en primer lugar, porque todas las personas que están escritas en el libro de la vida están predestinadas, y no más ni menos: y a la inversa, cuantos son predestinados, están escritos en aquel libro. Esto consta por las palabras de Daniel 12: *Se salvará todo el que se hallare escrito en el libro*. La exclusiva, en cambio, se añade en Apocalipsis 13 y 21, donde se dice que adoraron a la bestia todos aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero. Y más claramente, en el cap. 20: *El que no fue hallado escrito en el libro de la vida, fue arrojado al estanque de fuego*. Y en el cap. 21 se dice de la Jerusalén celestial: *No entrará en ella sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero*. Por tanto, todos los que están escritos en aquel libro se salvan: y los que no se salvan, no están escritos allí: pero los que no se salvan no están predestinados, y todos los que se salvan están predestinados, como dijimos antes contra Catherino: luego en cuanto a esto se convierten entre sí la predestinación y el libro de la vida: de donde ulteriormente en esto también convienen entre sí, que, así como dijimos de la predestinación, también el libro de la vida es un acto eterno inmanente de Dios y del todo libre, es decir, no necesario, sino dependiente del arbitrio de Dios: de donde, o es la misma predestinación, o según la razón sigue inmediatamente a ella.

enim solum reprobi, sed etiam praedestinati judicandi sunt. Item inferius subditur: *Et dedit mare mortuos qui in eo erant, et mors et infernus dederunt mortuos suos*. Quibus verbis resurrectio corporum mortuorum describitur, ut per se notum est, et late exponit Augustinus, 20 *De Civitate*, cap. 14 et 15, et expositores in eum locum. Igitur et libri illi, per quos mortui judicantur, tam ad praedestinatos quam ad reprobos pertinent: nam omnes judicantur secundum opera ipsorum.

14. Alia responsio. — At vero hoc non obstante, concedendum est libros illos distinctos esse aliquo modo a libro qui vitae esse dicitur: quomodo autem, et ipsi plures sint et a libro vitae distinguantur, ita declaro. Nam alius est liber personarum, alius actionum vel operum: liber vitae est personarum, in quo scribuntur electi et praedestinati, quatenus tales sunt: ideoque per antonomasiam dicitur hic, vel absolute liber, vel liber Dei, aut caelestis, vel vitae. In quo libro possumus intelligere describi electos prius quam in alio describantur eorum merita, quia ex vi solius gratuitae electionis ad gloriam, et gratiam congruam descripti manent in praescientia Dei in numero salvandorum, unde sicut electio non est ex meritis, ita nec haec descriptio. Quia vero illa electio non est complenda, nisi per merita, quia gloria in effectu non est danda, nisi propter merita, ideo necessarius est alius liber in quo opera describantur, in quo etiam necesse est demerita scribi, quia ad exactum judicium omnium operum notitia et comparatio necessaria est. Sic ergo distinguitur liber vitae a libris per quos fit judicium. Qui etiam possunt unus liber appellari, respiciendo ad unitatem et simplicitatem scientiae Dei: tamen propter varios respectus in plurali nominantur, quia sunt libri conscientiarum, ut ait Hieronymus, initio Psal. 88. Et licet ipse significet (sicut de Augustino etiam supra retuli) uniuscujusque conscientiam esse librum ejus, atque adeo illos libros non tam esse in Deo quam in mentibus judicandorum: tamen recte

16. Y ciertamente, si la predestinación se atribuye solo a la voluntad, clara es la distinción de razón. Pues la metáfora del libro significa claramente algo que pertenece al entendimiento. Porque así como hablar, así también escribir es oficio del entendimiento: de donde Aristóteles dijo también que el entendimiento del hombre es como una tabla rasa, en la que nada está pintado o escrito; de donde entonces comienza a pintarse en él, cuando comienzan a imprimirse en él las imágenes de las cosas: entonces, en cambio, comienza a escribirse en sí mismo, cuando comienza a conocer. Así, pues, el libro atribuido a Dios está en su entendimiento, y no es otra cosa que un catálogo de todos los que han de salvarse, consignado en la mente o noticia de Dios. Así, pues, así como el entendimiento se distingue por razón de la voluntad, así el libro de la vida de la predestinación: y así como la presciencia absoluta de los futuros predefinidos por Dios sigue según la razón a la voluntad que elige o prefiere, así también el libro sigue a la predestinación: y está necesariamente unido con ella. Pues por el mismo hecho de que Dios eligió a estos para la bienaventuranza, los consignó en su noticia como infaliblemente salvandos. Si en cambio la predestinación se refiere al entendimiento, no aparece tan necesaria ni tan fácil la distinción.

Pero porque santo Tomás, aunque pone la predestinación en el entendimiento, no obstante distingue por razón el libro de la vida de ella, puede declararse de este modo. Porque el libro solo dice como una noticia especulativa o intuición de los que han de salvarse: es en efecto (como dije) como un cierto catálogo de tales personas: la predestinación, en cambio, dice un juicio práctico que dicta y dirige la ejecución de los medios infalibles, que para la salvación de los elegidos han sido aprobados por la voluntad. Y así también el libro de la vida, más perfecta y completa (por así decirlo), supone la predestinación como constituyente de su objeto. Así, pues, en rigor se comparan la predestinación y el libro de la vida: aunque por su suma conjunción a veces se consideren como lo mismo.

intelligere possumus notitiam quam Deus habet de conscientiis singulorum esse libros per quos judicat: qui plures dicuntur per respectum ad plures conscientias, sicut dicuntur plures ideae. Alia etiam ratio occurrit, videlicet, ut respectu operum judicandorum duo requirantur libri, quorum alter facta, alter jus contineat: Deus enim in sua aeternitate prius secundum rationem jus conscripsit, praemia et poenas operum taxando, ut scilicet, qui sic peccaverit, sic puniatur, qui aliter peccaverit, tali poena afficiatur, et cum proportione de meritis et praemiis. Deinde in alio signo singulorum opera et facta futura in notitia sua praehabuit. Hi ergo duo libri in judicio aperiendi sunt, ut factum ex uno probetur, ex altero jus dicatur. Aliter exponit Gregorius, 24 *Moral.*, cap. 6 (alias 9), et aliter Augustinus, 20 *De Civitate*, cap. 14 et 15.

15. **Resolutio totius quaestionis.—** Relinquitur ergo ex his omnibus, librum vitae per metaphoram significare aeternam notitiam quam Deus habet de omnibus qui vitam aeternam consecuturi sunt. Ex quo facile est quaestionem a nobis propositam definire, et librum vitae cum praedestinatione conferre. Multum enim inter se similia sunt tamque conjuncta, ut non immerito potuerit Augustinus de illis tanquam de uno et eodem attributo loqui: in rigore tamen recte divus Thomas dixit ratione differre. Utrumque autem non difficile constabit, explicando ea in quibus inter se convenire vel differre videntur. Conveniunt ergo primo, quia personae omnes quae in libro vitae scriptae sunt, praedestinatae sunt, et non plures, neque pauciores: et e converso, quotquot sunt praedestinati, sunt in illo libro scripti. Hoc patet ex verbis Danielis 12: *Salvabitur omnis qui inventus fuerit scriptus in libro*. Exclusiva vero additur Apocalypsis 13 et 21, ubi dicuntur adorasse bestiam omnes quorum non sunt scripta nomina in libro vitae Agni. Et clarius, cap. 20: *Qui non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis*. Et cap. 21, dicitur de

17. Dificultad. — Una dificultad, sin embargo, aún resta, porque el libro de la vida no parece tan firme y cierto como la predestinación, y por eso no parecen estar tan conexos cuanto hemos dicho. Se declara el antecedente, porque de la predestinación nadie puede ser quitado: *Pues a los que conoció de antemano, a esos también predestinó; a esos también magnificará infaliblemente* (Rom. 8), y por eso por exageración se dice (Mt. 24): *De modo que, si fuera posible, se engañaran incluso los mismos elegidos*: pero porque certísimamente eso no sucederá, se añade: *Sin embargo, por causa de los elegidos se abreviarán aquellos días*. De donde es aquello de 1 Jn. 2: *De nosotros eran; pues si hubieran sido de nosotros, sin duda habrían permanecido con nosotros*. Pero del libro de la vida pueden ser borrados los que en él están escritos, como parece suponerse en Éxodo 32, Salmo 68 y Apocalipsis 3.

18. Se satisface. — Esta duda se resuelve fácilmente diciendo que es modo de hablar de la Escritura explicar la negación por modo de afirmación, como se dice que Dios aborrece a quien no ama de modo peculiar. Así, pues, dicen Ansberto y Haymón, en Apoc. 3, que ser borrado del libro de la vida no es otra cosa que no ser escrito en él. Así en efecto parece exponerse en el mismo Salmo 68, cuando se dice: *Sean borrados del libro de los vivientes y con los justos no sean escritos*. Pues las palabras posteriores parecen interpretar las anteriores. Por tanto, el verbo *borrar* no se toma en aquella propiedad con que significa quitar lo que una vez fue escrito, sino en cuanto significa la negación de escribir: y así no difiere en esto de la predestinación, pues también puede decirse que alguien está excluido de la predestinación. De donde, en este sentido, lo que se dice en Apoc. 3: *El que venciere, así será vestido de vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la*

caelesti Jerusalem: *Non intrabit in eam, nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni*. Quicumque ergo in libro illo sunt scripti, salvantur: et qui non salvantur, ibi non sunt scripti: at qui non salvantur, praedestinati non sunt, et omnes qui salvantur praedestinati sunt, ut supra contra Catherinum diximus: ergo quoad hoc convertuntur inter se praedestinatio et liber vitae: unde ulterius in hoc etiam inter se conveniunt, quod, sicut de praedestinatione diximus, ita etiam liber vitae est actus aeternus immanens Dei ac omnino liber, id est, non necessarius, sed pendens ex arbitrio Dei: unde, vel est ipsa praedestinatio, vel secundum rationem proxime ad illam consequitur.

16. Et quidem, si praedestinatio soli voluntati tribuatur, clara est distinctio rationis. Nam metaphora libri clare significat aliquid ad intellectum pertinens. Nam sicut loqui, ita et scribere munus est intellectus: unde Aristoteles etiam dixit hominis intellectum esse tanquam tabulam rasam, in qua nihil est depictum seu scriptum; unde tunc incipit in eo depingi, quando imagines rerum in eo imprimi incipiunt: tunc autem incipit in se scribere, quando incipit nosse. Sic ergo liber Deo attributus in intellectu ejus est, nihilque est aliud quam catalogus omnium salvandorum in mente seu notitia Dei conscriptus. Sic ergo, sicut intellectus ratione distinguitur a voluntate, ita liber vitae a praedestinatione: et sicut praescientia absoluta futurorum praedefinitorum a Deo consequitur secundum rationem ad voluntatem eligentem seu praefinientem, ita etiam liber ex praedestinatione sequitur: et cum illa necessario conjunctus est. Eo enim ipso, quod Deus hos elegit ad beatitudinem, eosdem in notitia sua conscripsit tanquam infallibiliter salvandos. Si autem praedestinatio referatur ad intellectum, non apparet tam necessaria neque tam facilis distinctio.

Quia vero D. Thomas, licet praedestinationem in intellectu ponat, nihilominus librum vitae

vida, equivale a decir: *Conseguirá la vida para la cual está predestinado*. Y es sentencia muy semejante a aquella de 2 Pe. 1: *Procurad con buenas obras hacer cierta vuestra vocación y elección*.

19. Otra respuesta. — De otro modo entiende san Agustín, en el Salmo 68, la palabra *deleendi* positivamente (por así decirlo), o en cuanto significa la supresión de aquello que una vez fue escrito; dice sin embargo que de este modo nada se borra del libro de la vida que en realidad hubiera estado escrito en él, sino solo según la esperanza o la opinión de los hombres; de modo que se dice que son borrados aquellos que esperaban o pensaban que estaban escritos en el libro de la vida, y después entenderán que allí no habían estado escritos, y así son borrados más bien del libro escrito en su propia mente que de la noticia de Dios. Y casi del mismo modo interpretan aquella frase de Ambrosio (Apoc. 3) Ruperto, lib. 4 in Exod., cap. 29. Ni es ajeno a otro uso de la Escritura, que a veces habla de las cosas no según son en sí, sino según están en la opinión de los hombres, como en Juan 5 dice Cristo: *Si yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es verdadero* (al menos según vuestra opinión). Y en este sentido tampoco hay diferencia alguna entre la predestinación y el libro de la vida, porque también puede alguien ser borrado de la predestinación que se prometía con fe falsa, opinión o esperanza, sin obras. De donde, cuando en el Apocalipsis promete Dios: *Al que venciere, no borraré su nombre*, equivale a decir: no solo en su esperanza o en la opinión de los hombres, sino verdadera y realmente estará escrito en el libro de la vida. Y ni por tal promesa o amenaza se significa incertidumbre

ratione ab illa distinguit, declarari in hunc modum potest. Quia liber solum dicit quasi speculativam notitiam seu intuitionem salvandorum: est enim (ut dixi) veluti catalogus quidam talium personarum: praedestinatio autem dicit judicium practicum dictans et dirigens executionem mediorum infallibilium, quae ad salutem electorum per voluntatem approbata sunt. Et ita etiam liber vitae perfectius et completus (ut sic dicam) supponit praedestinationem, ut constituentem illi objectum ejus. Ita ergo in rigore praedestinatio et liber vitae comparantur: licet ob summam conjunctionem interdum tanquam idem censeantur.

17. Difficultas. — Una vero superest difficultas, quia liber vitae non videtur ita firmus et certus sicut praedestinatio, et ideo non videntur esse tam connexa quantum diximus. Antecedens declaratur, quia ex praedestinatione nullus auferri potest: *Nam, quos ita praescivit ut etiam praedestinaverit, illos infallibiliter magnificabit* (Rom. 8), et ideo per exaggerationem dicitur (Matth. 24): *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*: sed quia certissime id non fiet, additur: *Verumtamen propter electos breviabuntur dies illi*. Unde est illud 1 Joan. 2: *Ex nobis erant, si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. At de libro vitae deleri possunt qui in eo scripti sunt, ut supponi videtur Exod. 32, Psal. 68 et Apoc. 3.

18. Satisfit. — Hoc dubium expeditur facile dicendo phrasim esse Scripturae negationem per modum affirmationis explicare, sicut dicitur Deus odio habere quem non diligit peculiari modo. Ita ergo aiunt Ansbertus et Haymo, Apoc. 3, deleri de libro vitae nihil aliud esse quam non scribi in illo. Ita enim videtur exponi in eodem Psalmo 68, cum dicitur: *Deleantur de libro viventium et cum justis non scribantur*. Nam posteriora verba videntur interpretari priora. Igitur verbum *delendi* non in ea proprietate sumitur qua significat auferre id quod semel scriptum fuit, sed ut

alguna, ni de la predestinación ni del libro de la vida, sino que solamente se significa que la ejecución de ambos pende de nuestras obras hechas con la gracia de Dios. Y así es probable esta exposición, aunque explica demasiado metafóricamente aquella supresión.

Por lo cual santo Tomás, en la citada cuest. 24, art. 3, dice que algunos son escritos en el libro de la vida de dos maneras: o solo en cuanto a la vida de la gracia temporal, o también en cuanto a la vida de la gloria o de la gracia perpetua. De aquellos que están escritos de este segundo modo, consta que no pueden ser borrados del libro de la vida; de los primeros, en cambio, sí pueden. De donde consecuentemente significa que el libro de la vida a veces se toma por el libro de la sola vida eterna, y así no admite supresión; a veces por el libro de la vida de la gracia, ya sea temporal, o abstrayendo de la temporal y eterna, y así admite supresión. No una mutación del libro mismo, sino una mutación de los inscritos en él, del modo en que se dice que Dios ahora no conoce lo que antes conocía, porque las cosas cambian; es decir, ahora no conoce como justo a aquel que antes conocía como justo, porque aquel perdió la justicia pecando. Y así distinguen algunos el libro de la vida del libro de los justos, de modo que aquel sea solo de los predestinados, y este de todos los que alguna vez son justos. De donde consecuentemente hay que decir o que la predestinación solo se une con el libro de la vida dicho simplemente, es decir, de la vida de la gloria y eterna; o ciertamente que la misma predestinación es también doble: una simplemente, que tiene unido el libro de la vida simplemente; otra según algo, es decir, a la gracia o fe temporal, y de esta también puede caer el hombre, así como puede ser borrado del

significat negationem scribendi: et ita non differt in hoc a praedestinatione, nam etiam potest dici aliquis a praedestinatione exclusus. Unde in hoc sensu, quod in Apoc. 3 dicitur: *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitae*, perinde est ac si diceretur: *Consequetur vitam ad quam est praedestinatus*. Estque sententia valde similis illi 2 Pet. 1: *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*.

19. Alia responsio. — Aliter D. Augustinus, in Psal. 68, intelligit verbum *deleendi* positive (ut sic dicam) seu prout significat deletionem ejus quod scriptum semel fuit; dicit tamen hoc modo nihil deleri de libro vitae quod re ipsa in eo scriptum fuerit, sed solum secundum spem vel opinionem hominum, ita ut deleri dicantur qui sperabant vel putabant se esse scriptos in libro vitae, et postea intelligent ibi non fuisse scriptos, et ita delentur potius ex libro scripto in mente sua quam ex notitia Dei. Et in eumdem fere modum interpretantur phrasim illam Ambrosii, Apoc. 3, Ruperti, lib. 4 in Exod., cap. 29. Neque est aliena ab alio usu Scripturae, quae aliquando de rebus loquitur non prout in se sunt, sed prout sunt in opinione hominum, ut Joan. 5, dicit Christus: *Si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum* (utique opinione vestra). Atque in hoc sensu nulla etiam est differentia inter praedestinationem et librum vitae, quia etiam potest quis deleri de praedestinatione quam falsa fide, opinione aut spe sibi promittebat sine operibus. Unde, cum in Apocalypsi promittit Deus: *Qui vicerit, non delebo eum*, perinde est ac si diceret: non tantum sua spe vel hominum opinione, sed vere et re ipsa erit scriptus in libro vitae. Neque per hujusmodi promissionem aut comminationem significatur incertitudo aliqua vel praedestinationis vel libri vitae, sed solum significatur executionem utriusque pendere ex operibus nostris cum gratia Dei factis. Et ita est probabilis haec expositio,

libro de la vida. Y así no habrá diferencia alguna entre estas cosas en cuanto a esta parte, si se toman con proporción. Y esta exposición es también probable, y la siguen Anselmo y Lírano, Apoc. 3.

20. Solo tiene alguna dificultad esta exposición en cuanto a la frase y al uso de la Escritura, en la cual se afirma absolutamente que se salvan todos los que están escritos en el libro de la vida: y por tanto parece que nunca se toma el libro de la vida sino por el libro de la vida eterna, como puede constar por los lugares citados antes (Daniel 12, Apoc. 20 y 21, y a los Filipenses 4). Lo cual también parecen suponer Agustín, Ambrosio, Ruperto y otros Santos citados. Pero santo Tomás, en el citado art. 3, extiende la descripción del libro de la vida de este modo: *Inscripción de los ordenados a la vida eterna*, que es más amplia que la inscripción de los predestinados, por la cual en el art. 4 había definido el libro de la vida. A esto, sin embargo, responde tácitamente santo Tomás que el libro de la vida es ciertamente solo de la vida eterna, como también declara en el art. 4. Sin embargo, en él puede alguien ser descrito o simplemente, es decir, según la predestinación, o según algo, es decir, según la ordenación de la gracia. La cual doctrina en sí es ciertamente verdadera y, en lo posible, no repugna con la metáfora del libro de la vida: sin embargo, de hecho y según el uso de la Escritura, el libro de la vida parece ser la inscripción de los predestinados, como en el art. 1 en el Cuerpo y a la 4 había definido el mismo santo Tomás, y así será necesario retener una de las dos primeras exposiciones.

quamvis nimis metaphorice explicet deletionem illam.
Propter quod divus Thomas, dicta quaest. 24, art. 3, dicit dupliciter aliquos scribi in libro vitae: aut solum quoad vitam gratiae temporalis, aut etiam quoad vitam gloriae seu perpetuae gratiae. De his qui hoc posteriori modo scripti sunt, constat non posse deleri de libro vitae; de prioribus autem posse. Unde consequenter significat librum vitae interdum sumi pro libro solius vitae aeternae, et ita non admittere deletionem; interdum pro libro vitae gratiae, vel temporalis, vel abstrahendo a temporali et aeterna, et sic admittere deletionem. Non permutationem ipsius libri, sed permutationem conscriptorum in ipso, eo modo quo Deus dicitur nunc nescire quod antea sciebat, quia res mutantur, id est, nunc nescit esse justum quem antea sciebat esse justum, quia ille peccando justitiam amisit. Et sic distinguunt aliqui librum vitae a libro justorum, ut ille sit tantum praedestinatorum, hic omnium qui aliquando justi sunt. Unde consequenter dicendum est vel praedestinationem solum conjungi cum libro vitae simpliciter dicto, id est, vitae gloriae et aeternae; vel certe ipsam praedestinationem etiam esse duplicem, unam simpliciter, quae habet conjunctum librum vitae simpliciter; alteram secundum quid, id est, ad gratiam vel fidem temporalem, et ab hac etiam posse cadere hominem, sicut potest deleri de libro vitae. Et ita nullum erit inter haec discrimen quoad hanc partem, si cum proportione sumantur. Et haec expositio est etiam probabilis, et eam sequuntur Anselmus et Lyranus, Apoc. 3.

20. Solum habet nonnullam difficultatem haec expositio quoad phrasim et usum Scripturae, in qua absolute profertur eos omnes salvari qui scripti sunt in libro vitae: ac proinde videtur nunquam sumi librum vitae nisi pro libro vitae aeternae, ut ex locis supra citatis (Daniel 12, Apoc. 20 et 21, et ad Philip. 4) constare potest. Quod etiam supponere videntur Augustinus, Ambrosius, Rupertus et alii Sancti citati. At divus Thomas,

LIBRO SEGUNDO

DE LAS CAUSAS DE LA PREDESTINACIÓN

INDICE

Cap. I. Del estado de la controversia y del múltiple sentido de la disputa.
Cap. II. De las causas físicas de la predestinación en cuanto a los efectos.
Cap. III. Si se da causa moral en cuanto a los efectos de parte del predestinado.
Cap. IV. Si precedió alguna acción del predestinado a esta vida, que sea causa de su predestinación.
Cap. V. Si de méritos condicionados puede tomarse la razón de la predestinación. Aquí se trata de los niños.
Cap. VI. De la causa meritoria por el buen uso del libre arbitrio.
Cap. VII. De la causa dispositiva por el uso moral del libre arbitrio.
Cap. VIII. Sentencia de los Padres, y especialmente de los griegos, sobre la causa de la predestinación por las obras de la naturaleza.
Cap. IX. Objeción contra la resolución anterior.
Cap. X. Que el buen obra moral no puede ser, sino por la predestinación y la gracia, se refiere y se confuta de tres modos.
Cap. XI. De un cuarto modo se refiere el mismo aserto.
Cap. XII. La verdadera sentencia contraria se prueba por la Escritura.
Cap. XIII. La misma sentencia se fortalece con la autoridad de los Concilios.
Cap. XIV. Con la autoridad de los Padres se corrobora la misma sentencia.
Cap. XV. Con la razón se comprueba la misma sentencia.
Cap. XVI. La misma sentencia se demuestra por los inconvenientes.

in dicto art. 3, extendit descriptionem libri vitae ut sic: *Conscriptio ordinatorum ad vitam aeternam*, quae latior est quam conscriptio praedestinatorum, per quam in art. 4 librum vitae definierat. Ad hoc autem tacite D. Thomas respondet librum quidem vitae solum esse vitae aeternae, ut art. 4 etiam declarat. Tamen in illo posse aliquem describi vel simpliciter, id est, secundum praedestinationem, vel secundum quid, id est, secundum ordinationem gratiae. Quae doctrina in se quidem vera est et de possibili non repugnat cum metaphora libri vitae: tamen de facto et juxta usum Scripturae liber vitae videtur esse conscriptio praedestinatorum, ut art. 1 in Corp. et ad 4 definierat idem divus Thomas, et sic necessarium erit alterutram ex duabus primis expositionibus retinere.

□□

LIBRI SECUNDI

DE CAUSIS PRAEDESTINATIONIS

Cap. I. De statu controversiae, et multiplici disputationis sensu.
Cap. II. De causis physicis praedestinationis quoad effectus.
Cap. III. An detur causa moralis quoad effectus ex parte praedestinati.
Cap. IV. An praecesserit aliqua praedestinati actio vitam hanc, quae sit praedestinationis ejus causa.
Cap. V. An ex meritis conditionatis sumi possit praedestinationis ratio. Hic de infantibus agitur.
Cap. VI. De causa meritoria ex bono liberi arbitrii usu.
Cap. XVII. Se responde a los fundamentos de la sentencia contraria puestos en el capítulo décimo.
Cap. XVIII. Se responde a la objeción propuesta en el capítulo noveno.
Cap. XIX. El buen obra moral de virtud adquirida, aunque sea efectuada por gracia extrínseca, no es causa propia de la predestinación.
Cap. XX. La obra sobrenatural procedente de la gracia no es causa de la predestinación en cuanto a todos los efectos.
Cap. XXI. Si Cristo, o un hombre puro, puede ser causa de la predestinación de otro en cuanto a todos los efectos.
Cap. XXII. Si puede darse causa de la predestinación de parte del acto de la voluntad divina.
Cap. XXIII. Si de parte del predestinado se da causa de la predestinación según sí misma.
Cap. XXIV. Si un hombre puro, o Cristo, pudo merecer a otros la predestinación en cuanto a la libre determinación de la elección divina.
Cap. XXV. Si se da alguna causa o razón de la elección de los predestinados de parte de Dios.

□□

Explicada la naturaleza y como esencia de la predestinación, se sigue que hablemos de sus causas, efectos y propiedades: el orden de la doctrina exige, sin embargo, que comencemos por las causas.
Sobre este punto disputan muy ampliamente todos los tratadistas de esta materia, pues en este punto sobre la causa de la predestinación ha girado hasta ahora el principal eje de esta disputa, tanto entre católicos y herejes, como entre los mismos católicos. Y de esto trata principalmente Agustín en los libros que escribió sobre esta materia; en él está tan unida la disputa sobre la causa de la predestinación con la disputa sobre la gracia, que apenas pueden separarse. Procuraremos, sin embargo, en la medida de lo posible, distinguirlas, y remitir a la materia de la gracia aquellas cosas que a ella pertenezcan; pero será necesario tocar algo de ellas de

Cap. VII. De causa dispositiva ex morali usu liberi arbitrii.
Cap. VIII. Patrum sententia, et praecipue Graecorum de causa praedestinationis ex naturae operibus.
Cap. IX. Objectio contra superiorem resolutionem.
Cap. X. Quod bonum opus morale non possit esse, nisi ex praedestinatione et gratia, tripliciter refertur et confutatur.
Cap. XI. Quarto modo idem assertum refertur.
Cap. XII. Vera sententia contraria ex Scriptura probatur.
Cap. XIII. Eadem sententia Conciliorum auctoritate fulcitur.
Cap. XIV. Auctoritate Patrum eadem sententia corroboratur.
Cap. XV. Ratione comprobatur eadem sententia.
Cap. XVI. Eadem sententia demonstratur ex incommodis.
Cap. XVII. Respondetur fundamentis contrariae sententiae positis, capite decimo.
Cap. XVIII. Respondetur objectioni, capite nono proposita.
Cap. XIX. Bonum opus morale acquisitae virtutis, licet a gratia extrinseca efficiatur, non est causa propria praedestinationis.
Cap. XX. Supernaturale opus ex gratia procedens non est causa praedestinationis quoad omnes effectus.
Cap. XXI. An Christus, vel unus homo purus, queat esse causa praedestinationis alterius quoad omnes effectus.

vez en cuando. Primero, pues, premisa cierta división, expondremos el estado de la controversia y sus varios miembros, y después discurriremos por cada uno, disputando tanto con los herejes como luego con los católicos.

CAPÍTULO I.

SE EXPLICA EL ESTADO DE LA CONTROVERSIA Y EL MÚLTIPLE SENTIDO DE LA DISPUTA.

1. Casi todos los doctores que disputan sobre esta materia, ante todo premiten que la causa de la predestinación puede investigarse o en cuanto al acto mismo de Dios, en el cual dijimos que ella consiste formalmente, o en cuanto a los efectos que la predestinación pone o produce en el predestinado. Y afirman que en el presente no puede haber cuestión sobre la predestinación considerada del primer modo, es decir, en cuanto al acto mismo de Dios, porque al ser algo increado y eterno, no puede tener causa; y por tanto que toda la controversia debe reducirse a los efectos de la predestinación, los cuales, siendo creados, requieren una causa, que es lo que se investiga en esta parte. Así lo enseñan casi D. Tomás, 1 p., q. 23, art. 5 y 8, y en materia semejante 3 p., q. 24, art. 3, y q. 19, art. 5; Buenaventura, 1, d. 44, art. 4, q. 2; Ricardo, art. 2, q. 1, y otros comúnmente allí y en 3, d. 7, a quienes imita Driedo, lib. *De Concordia*, cap. 3 al inicio, y cap. 4, ad 4. De donde, como (según testifica Agustín, *De bono perseverantiae*, cap. 14 y *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 10) el efecto de la predestinación es la misma gracia o donación de la gracia, sucede que buscar la causa de la predestinación no es otra cosa que buscar la causa de la gracia o de la donación de la gracia. Es claro, porque (como dicen) solo se busca la causa de la predestinación en cuanto a sus efectos, y todos estos efectos se contienen de algún modo bajo el nombre de gracia, luego.

Cap. XXII. Possit-ne dari causa praedestinationis ex parte actus divinae voluntatis.
Cap. XXIII. An ex parte praedestinati detur causa praedestinationis secundum se.
Cap. XXIV. Potuerit-ne homo purus, vel Christus mereri aliis praedestinationem quoad liberam determinationem electionis divinae.
Cap. XXV. Deturne aliqua causa, vel ratio electionis praedestinatorum ex parte Dei.

□□

Explicata praedestinationis natura et quasi essentia, consequens est ut de causis, effectibus et proprietatibus ejus dicamus: ordo autem doctrinae postulat ut a causis incipiamus.
De qua re fusissime disputant omnes hujus materiae tractatores; quoniam in hoc puncto de causa praedestinationis praecipuus cardo hujus disputationis versatus hactenus est, tam inter Catholicos et haereticos, quam inter Catholicos inter se. Et de illo praecipue agit Augustinus in libris quos de hac materia plures conscripsit; apud quem tam est conjuncta disputatio de causa praedestinationis cum disputatione de gratia, ut vix valeant separari. Curabimus tamen, quoad fieri possit, eas distinguere, et quae ad materiam de gratia pertinuerint in eam remittere; aliquid autem interdum attingere necessarium erit. Prius ergo, divisione quadam praemissa, statum controversiae variaque ejus membra aperiemus, ac deinceps per singula discurremus, tum cum haereticis, tum deinceps cum Catholicis disputando.

CAPUT I.

STATUS CONTROVERSIAE, MULTIPLEXQUE

2. Sentido de la controversia.— Yo, en cambio, estimo que esta controversia no solo debe disputarse, y que también fue disputada por los Padres, acerca de la causa de parte de los efectos de la predestinación, sino también de parte del mismo acto divino, que es la predestinación. De otro modo, esta disputa debería dejarse enteramente en la materia de la gracia, donde ni siquiera tratándose de la gracia se debe tratar de sus causas. Pero porque los mismos efectos de la predestinación pueden considerarse de dos maneras: o en cuanto se dan en el tiempo, o en cuanto se preparan en la eternidad, por eso no sin razón se pregunta si no solo del primer modo, sino también del segundo, tienen causa; y esto es lo que propiamente pertenece a esta materia. Sin embargo, por razón de su conexión, no podemos omitir tratar algo de ambos. Diremos, pues, primero sobre las causas de la predestinación de parte de sus efectos, y después sobre la parte del mismo acto divino.

3. Doble causa, física y moral. — Para declarar esto mejor y, abarcando toda la materia, separar lo cierto de lo incierto, distingamos una doble causa: física y moral. Se llama física aquella que por sí misma y por un influjo real proporcionado a sí da el ser al efecto. Moral, en cambio, se llama por doble razón: o bien porque actúa libremente, y así no se distingue de la causa física, sino que añade a ella la condición de libertad; o bien porque por sí misma no influye inmediatamente en el efecto, sino que aplica moralmente la causa física o induce a que haga algo. De donde la causa moral, de este segundo modo, supone una causa principal y que actúa por sí misma mediante el entendimiento y la voluntad, la cual es inducida o inclinada a hacer algo por una razón moral, como es la del mérito, la petición, la satisfacción u otra semejante. En el presente, pues, investigamos ambas causas en relación con la predestinación, pero principalmente la causa moral; pues la física o pertenece más a la materia de la gracia, o en la materia presente no ofrece dificultad. Y para que esto mismo conste mejor y para complemento de la materia, diremos pocas cosas sobre ella.

DISPUTATIONIS SENSUS APERITUR.

1. Doctores fere omnes, qui de hac materia disputant, imprimis praemittunt praedestinationis causam investigari posse vel quoad actum ipsum Dei, in quo diximus formaliter ipsam consistere, vel quoad effectus quos praedestinatio in praedestinato ponit seu efficit. Aiuntque in praesenti non posse esse quaestionem de praedestinatione priori modo spectata, quoad actum ipsum Dei, quia cum sit quidpiam increatum et aeternum, non potest habere causam, ac proinde totam controversiam revocandam esse ad effectus praedestinationis, qui, cum creati sint, causam requirunt, quae in hac parte investigatur. Ita fere D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 5 et 8, et in simili 3 p., q. 24, art. 3, et q. 19, art. 5; Bonaventura, 1, d. 44, art. 4, q. 2; Richardus, art. 2, q. 1, et alii communiter ibi, et in 3, d. 7, quos imitatur Driedo, lib. *De Concordia*, cap. 3, initio, et cap. 4, ad 4. Unde, cum (teste Augustino, *De bono perseverantiae*, cap. 14 et *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 10), praedestinationis effectus sit ipsa gratia seu gratiae donatio, fit ut quaerere causam praedestinationis nihil aliud sit quam quaerere causam gratiae seu donationis gratiae. Patet, quia (ut aiunt) solum quaeritur causa praedestinationis quoad effectus illius, et hi effectus omnes continentur aliquo modo sub nomine gratiae, ergo.

2. Sensus controversiae.— Ego vero existimo controversiam hanc non solum disputandam esse et a Patribus etiam disputatam fuisse de causa ex parte effectuum praedestinationis, sed etiam ex parte ipsius actus divini, qui est praedestinatio. Alioquin disputatio haec omnino esset in materia de gratia relinquenda, ubi neque de gratia tractatur, de causis ejus tractandum est. Quia vero ipsimet effectus praedestinationis dupliciter considerari possunt, vel ut in tempore donantur, vel ut in aeternitate praeparantur, ideo non immerito inquiritur utrum non solum priori ratione, sed etiam

4. Finalmente, hay que advertir que hay cuatro capítulos de los que puede investigarse o pensarse la causa de la predestinación: a saber, o de parte de Dios que predestina, o de parte del mismo hombre predestinado, o de parte de Cristo Señor, en quien y por quien todos somos elegidos y predestinados, o finalmente de parte de cualquier otra tercera persona que no sea cabeza de todos los hombres, como lo es Cristo, sino miembro del mismo cuerpo. Aquí tratamos principalmente de la causa de la predestinación de parte del mismo hombre predestinado, y esta cuestión fue tratada muy ampliamente por Agustín y por los Escolásticos; pues la consideración de las demás causas o no ofrece dificultad, como la primera sobre la causalidad de Dios y la última sobre la causalidad de alguna tercera persona privada; o pertenece a otra materia, como es la cuestión sobre Cristo Señor, que corresponde a la materia de la Encarnación, donde alrededor de la cuestión primera y 19 de santo Tomás la tratamos ampliamente. Aquí, pues, trataremos ex profeso aquella segunda cuestión; de las demás, en cambio, tocaremos lo que parezca necesario. Y primero hablaremos de todo lo que pertenece a la predestinación de parte de sus efectos, y después de lo que pueda pertenecer a ella de parte del acto divino.

CAPÍTULO II.

QUÉ CAUSAS FÍSICAS TIENE LA PREDESTINACIÓN EN CUANTO A SUS EFECTOS.

1. Que se da causa física de los efectos de la predestinación. — Como buscar las causas de la predestinación de parte de sus efectos no es otra cosa que buscar las causas de los mismos efectos, consta ante todo que necesariamente se ha de dar alguna causa física de todos los efectos de la predestinación. Se prueba, porque todos los efectos de la predestinación son algo creado, luego requieren una causa eficiente física de la que reciban el ser. Asimismo, la misma predestinación es causa de tales efectos, como enseña

posteriori causam habeant, et hoc est quod per se spectat ad hanc materiam: tamen propter conjunctionem praetermittere non possumus quin de utroque aliquid disseramus. Dicemus ergo prius de causis praedestinationis ex parte effectuum ejus, deinde vero ex parte ipsiusmet divini actus.

3. Duplex causa, physica et moralis. — Ut autem hoc melius declaremus, totamque materiam comprehendentes, certa ab incertis separemus, distinguamus duplicem causam, physicam et moralem. Physica dicitur illa quae per se et per realem influxum sibi proportionatum dat esse effectui: moralis autem duplici ex causa sic dicitur, scilicet, vel quia libere agit, et sic non condistinguitur a causa physica, sed supra illam addit conditionem libertatis; vel quia per se non immediate influit in effectum, sed causam physicam moraliter applicat vel inducit ad aliquid agendum. Unde causa moralis hoc posteriori modo supponit causam principalem et per se agentem per intellectum et voluntatem, quae per rationem moralem, qualis est meriti, petitionis, satisfactionis vel aliam similem, inducitur aut inclinatur ad aliquid agendum. In praesenti ergo utramque ex his causis quoad praedestinationem investigamus; sed praecipue causam moralem: nam physica vel spectat magis ad materiam de gratia, vel in praesenti materia difficultatem non habet. Ut autem hoc ipsum magis constet et ad materiae complementum, pauca de illa dicemus.

4. Tandem animadvertendum est, quatuor esse capita, ex quibus causa praedestinationis investigari aut excogitari potest, scilicet, aut ex parte Dei praedestinantis, aut ex parte ipsius hominis praedestinati, aut ex parte Christi Domini, in quo et per quem omnes electi ac praedestinati sumus, vel denique ex parte cujuscumque alterius tertiae personae, quae non sit omnium hominum caput, sicut est Christus, sed commembrum ejusdem corporis. Hic praecipue agimus de

Agustín, y en el libro siguiente diremos ex profeso: Por tanto, trataremos primero las causas de la predestinación en cuanto a sus efectos, y luego en cuanto al mismo acto divino.

2. Dios es la causa final y la causa eficiente principal de estos efectos. — En segundo lugar, es cierto que la causa eficiente y final principal de todos estos efectos es el mismo Dios. Esto es de fe cierta, porque Dios es el primer y principal autor de la gracia y de la gloria, según aquello: *Gracia y gloria dará el Señor*. Y como obra todas las cosas por sí mismo, como fin último (según aquello: *Todo lo hizo el Señor por sí mismo*), con mucha mayor y más alta razón obra por sí mismo todo lo que pertenece a la ejecución de la predestinación de los elegidos. Pues los eligió para manifestación de su gloria y de su gracia, y para ser perpetuamente alabado y glorificado por ellos. Las causalidades material y formal no tienen lugar en Dios, por lo que nada decimos de ellas.

3. Sobre la causa necesaria o posible. — En tercer lugar, hay que afirmar que, fuera de Dios y del mismo hombre predestinado, no se requiere por sí misma, intrínsecamente y por naturaleza, ninguna otra causa física de estos efectos. No es imposible, sin embargo, que Dios se sirva de ellas. Cuándo y cómo las utiliza para todos o para algunos efectos de la predestinación, no pertenece a la materia presente y plantea diversas cuestiones que corresponden a otras materias.

Esta afirmación se refiere principalmente a la causa eficiente y, por consiguiente, a la final. De la material hablaré enseguida; de la formal no hay cuestión, como diré pronto. Por eso, explico brevemente la eficiente: porque solo Dios es, por sí mismo, autor de la gracia, no solo como causa primera, sino también como causa próxima, connatural y principal. Pues solo Él puede comunicar la participación propia de su divinidad, que se realiza por la gracia. Los demás dones de la gracia existen para disponer a ella o acompañarla, y por eso tienen la misma causa por sí misma. Dios, por su parte, no necesita ningún instrumento para producir sus efectos propios, ni cooperación de otra causa extrínseca,

causa praedestinationis ex parte ipsius hominis praedestinati, et haec quaestio maxime tractata est ab Augustino et a Scholasticis; nam reliquarum causarum consideratio vel difficultatem non habet, ut prima de causalitate Dei et ultima de causalitate alicujus tertiae personae privatae; vel pertinet ad aliam materiam, ut est quaestio de Christo Domino, quae spectat ad materiam de Incarnatione, ubi circa quaestionem primam et 19 D. Thomae a nobis late tractata est. Hic ergo secundam illam quaestionem ex professo tractabimus: de reliquis vero, quae necessaria visa fuerint, attingemus. Et prius dicemus de omnibus quae spectant ad praedestinationem ex parte effectuum, et postea quae ad eamdem ex parte divini actus spectare possunt.

CAPUT II.

QUAS PHYSICAS CAUSAS HABEAT PRAEDESTINATIO QUOAD EFFECTUS SUOS.

1. Dari causam physicam effectuum praedestinationis. — Cum nihil aliud sit quaerere causas praedestinationis ex parte effectuum ejus, quam quaerere causas ipsorum effectuum, constat imprimis omnium effectuum praedestinationis necessario dandam esse aliquam physicam causam. Probatur, quia omnes effectus praedestinationis sunt aliquid creatum, ergo requirunt efficientem causam physicam, a qua recipiunt esse. Item ipsa praedestinatio est causa talium effectuum, ut Augustinus docet, et libro sequenti ex professo dicemus: est autem veluti causa prima seu ratio agendi ipsi causae primae, quae non immediate operatur hos omnes effectus, sed per causas secundas: ergo.

2. Deum esse finem ac efficientem principale talium effectuum. — Unde secundo est certum principalem causam efficientem et finalem horum omnium effectuum esse Deum ipsum. Quod est certum

sobre todo porque no existe fuera de Él ninguna causa que, por su propia naturaleza, sea capaz de producir estos efectos.

Por tanto, por naturaleza no se requiere ninguna causa física de estos efectos fuera de Dios. Solo en algunos efectos vitales puede ser necesario el influjo del mismo hombre predestinado, como diré enseguida. Luego, ninguna otra causa extrínseca es necesaria por sí misma y como por naturaleza.

Que Dios pueda servirse de ellas como de instrumento, no hay duda. Aquí surge inmediatamente la cuestión: si la humanidad de Cristo Señor es causa física de todos estos efectos, al menos desde la encarnación o desde que se consumó la pasión. Asimismo, si los sacramentos de la nueva ley son causa física de algunos de estos efectos que dependen de ellos. Estas cuestiones y otras semejantes no deben tratarse aquí, especialmente porque no tienen nada especial en los predestinados.

Dios se sirve también del ministerio de los ángeles y de los hombres para producir estos efectos en los predestinados. Sobre su causalidad puede dudarse si es física o solo moral; pero poco importa, porque es cierto que solo es *per accidens* en el género físico y con verdadero influjo real. Así entiendo universalmente aquello de Pablo: *Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento*.

Solo resta, pues, explicar qué causalidad física se requiere por sí misma para estos efectos de parte del mismo hombre predestinado, lo cual haremos brevemente recorriendo cada género de causas.

4. De qué modo el hombre es causa de estos efectos. — En cuarto lugar, hay que decir que el hombre tiene causalidad física material respecto a todos los efectos de la predestinación que se producen en él, ya sean hábitos, actos o cualesquiera otros auxilios internos de la gracia. Pues todo se recibe en el alma o en sus potencias y se educe según su capacidad, aunque sea obediencial; de ella dependen tanto en el ser como en el devenir.

En este sentido dijo Agustín (*De Praedest. Sanct.*) que "poder tener fe es de la naturaleza de los hombres, pero tenerla es de la gracia de los fieles"; y Bernardo (*De*

de fide, quia ipse Deus est primus et principalis auctor gratiae et gloriae, juxta illud: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. Et cum omnia propter seipsum, tanquam propter finem, operetur (juxta illud: *Omnia propter seipsum operatus est Dominus*), multo majori et altiori ratione illa quae ad praedestinationem electorum exsequendam pertinent propter seipsum operatus est. Nam eos elegit ad manifestationem gloriae et gratiae suae, et ut ab eis perpetuo laudetur et glorificetur. Causalitas autem materialis et formalis in Deo locum non habent, et ideo nihil de illis dicimus.

3. De causa necessaria vel possibili. — Tertio dicendum est, extra Deum et hominem ipsum praedestinatum, per se et intrinsece et ex natura rei non requiri aliam causam physicam talium effectuum: non repugnare autem quod Deus illa utatur. Quando autem et quomodo illa utatur ad omnes vel aliquos praedestinationis effectus, ad praesentem materiam non refert, et varias involvit quaestiones ad alias materias pertinentes. Haec ergo assertio praecipue ponitur de efficiente causa et consequenter de finali. Nam de materiali statim dicam, de formali vero nulla est quaestio, ut mox dicam. Igitur de efficiente eam breviter explico, quia per se solum Deus est auctor gratiae, non solum ut prima causa, sed etiam ut proxima, connaturalis et principalis, quia solus ipse potest communicare propriam suae divinitatis participationem, quae per gratiam fit; reliqua autem dona gratiae sunt et ad illam disponunt, vel illam comitantur, et ideo eamdem per se causam habent. Deus autem per se nullo indiget instrumento ad suos effectus proprios: nec cooperatione alterius causae extrinsecae, maxime cum nulla sit extra ipsum Deum quae ex natura sua hos effectus habere valeat. Ergo ex natura rei nulla causa physica talium effectuum necessaria est extra Deum. Solum quoad aliquos effectus qui vitales sunt potest requiri influxus ejusdem hominis praedestinati, ut mox dicam. Omnis ergo alia extrinseca

Gratia et Libero Arbitrio): “Dios es quien da la gracia, y el libre arbitrio es quien la recibe”. Cosas semejantes dicen Próspero (*De Vocat. Gent.*, lib. 2, c. 3) y Fulgencio (*De Incarnat. et Grat.*, cc. 22, 23 y 24).

Solo hay que advertir que esta capacidad es tal, que de ella no surge ningún derecho (por así decirlo) a todo el orden de la gracia ni a todos sus dones. Es decir, que a pesar de esta capacidad, no es debido a la naturaleza humana ser elevada al orden de la gracia ni participar de sus dones. No es debido —repito— no solo por justicia propia o por mérito (lo cual es evidente), sino tampoco por un débito de proporción o exigencia connatural, del mismo modo que se dicen debidas las propiedades connaturales de una esencia o la concurrencia general de las causas segundas.

La razón es que incluso este tipo de “deber” repugna a la perfección de la gracia, porque entonces la gracia ya no sería gracia, sino un don debido a la naturaleza.

5. La raíz de esta excelencia de la gracia hay que buscarla en el fin al que tiende toda la providencia de la gracia. Ese fin es sobrenatural y no debido a la naturaleza; por eso, los medios ordenados a él también son sobrenaturales y no debidos a la naturaleza. Estos medios son precisamente los dones de la gracia mencionados.

Por eso, con mayor razón, mucho menos puede deberle la naturaleza un auxilio congruo y eficaz que conduzca infaliblemente a ese fin, que es lo propio de los predestinados. Porque si ni siquiera los dones suficientes son debidos, mucho menos lo serán los eficaces. Además, si fueran debidos, se darían a todos; pues Dios no niega, sin un milagro especial, lo que es debido a la naturaleza. Y esto es claramente falso.

Hay que notar, sin embargo, una diferencia: la gracia suficiente, aunque no sea debida a la naturaleza considerada en sí misma (y mucho menos a la naturaleza afectada por la culpa original), es en cierto modo debida a la naturaleza ordenada al fin sobrenatural, con el deber de procurarlo. En cambio, la gracia eficaz no se debe a nadie, ni según la naturaleza considerada en sí, ni siquiera según la naturaleza ordenada y elevada al fin sobrenatural, ya que ni

causa per se et quasi ex natura rei necessaria non est.

Quod autem Deus possit illa uti ut instrumento, non est dubium; ubi statim intervenit quaestio: An Christi Domini humanitas sit causa physica omnium eorum effectuum, saltem ex quo facta est incarnatio vel ex quo passio fuit consummata. Item, an sacramenta novae legis sint causa physica aliquorum talium effectuum qui ab illis pendent. Quae quaestiones et similes hic tractandae non sunt, praesertim cum nihil speciale habeant in praedestinatis. Utitur etiam Deus ministerio angelorum et hominum ad hos effectus in praedestinatis efficiendos, de quorum causalitate dubitari etiam potest an sit physica vel tantum moralis; sed parum refert, nam certum est solum esse per accidens in genere physico et vero influxu reali. Sic enim universe intelligo illud Pauli: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus*. Igitur solum superest ut explicemus quaenam causalitas physica per se requiratur ad hujusmodi effectus ex parte ipsius hominis praedestinati, quod breviter praestabimus per singula causarum genera discurrendo.

4. Homo quomodo sit causa talium effectuum. — Quarto ergo dicendum est habere hominem physicam causalitatem materialem respectu omnium effectuum praedestinationis qui in ipso fiunt, sive sint habitus sive actus sive alia interna auxilia gratiae: omnia enim in anima vel ejus potentiis recipiuntur et ex capacitate ejus, quamvis obedientiali, educuntur; ab illa enim in esse et in fieri pendent. Quo sensu dixit Augustinus (*De Praedest. Sanct.*) posse habere fidem naturae est hominum, habere autem gratiae est fidelium; et Bernardus (*lib. de Grat. et Lib. Arbit.*): *Deus est qui dat gratiam, liberum autem arbitrium est capax ejus*; et similia habet Prosper, lib. 2 *De Vocat. Gent.*, cap. 3, et Fulgentius, lib. *De Incarnat. et Grat.*, cap. 22, 23 et 24.

Solum est advertendum talem esse hanc capacitatem, ut ex illa nullum

siquiera de este modo se ha dado a todos los hombres ni a todos los ángeles.

La razón de fondo es que la ordenación a tal fin solo exige por sí misma medios suficientes; lo demás depende de la voluntad divina, que acomoda los medios según su presciencia y su voluntad, lo cual no puede deberse a la naturaleza por ningún título. Por eso, esta causalidad material no tiene que ver con la causa de la predestinación de la que estamos tratando.

6. En quinto lugar, la predestinación tiene también, de parte nuestra, una causa física eficiente respecto a muchos efectos: concretamente, aquellos que consisten en actos vitales del mismo hombre y que suelen agruparse bajo el nombre de gracia actual.

La gracia habitual es infundida por Dios solo, aunque requiere disposición por parte del hombre adulto; pero esa disposición (según la opinión más probable) no produce físicamente los hábitos mismos, dejando aparte la causalidad de los sacramentos. En cambio, los actos vitales no pueden realizarse en nosotros sin nosotros, según la verdadera filosofía. Por eso, aunque son donados principalmente por Dios, el hombre también tiene respecto a ellos su propia causalidad física eficiente, secundaria y menos principal.

Hay que notar una diferencia entre estos actos: unos son actos humanos y libres (como los actos de fe, caridad, etc.); otros, en cambio, preceden al consentimiento y deliberación humana, como la inspiración divina, el toque del corazón y movimientos semejantes, en los que consiste la gracia operante, preveniente y excitante, cuando es intrínseca.

Respecto a los primeros, el hombre tiene no solo causalidad física, sino también moral, que consiste en la libre cooperación, según la doctrina del Concilio de Trento (sesión 6). Respecto a los segundos, el hombre no concurre moralmente, y por eso se dice más bien que es movido que no que mueve; sin embargo, concurre físicamente, según la sentencia más verdadera, porque tales movimientos son realmente vitales, y ese influjo físico de la potencia vital pertenece a la razón intrínseca del acto en cuanto vital.

(ut ita dicam) oriatur debitum totius ordinis gratiae seu omnium donorum gratiae, id est, ut non obstante tali capacitate, debitum non sit humanae naturae elevari ad ordinem gratiae seu fieri participem donorum ejus. Non sit (inquam) debitum, non solum ex propria justitia vel merito, quod per se notum est, verum etiam nec debito proportionis seu exigentiae connaturalis: eo scilicet modo quo dicuntur debitae essentiae proprietates connaturales vel causae secundae concursus generalis. Ratio est quia etiam hoc debitum repugnat perfectioni gratiae, quia alias jam gratia non esset gratia, sed donum naturae debitum.

5. Radix autem hujus excellentiae gratiae sumenda est ex fine, ad quem tota providentia gratiae tendit: est enim ille supernaturalis et naturae non debitus, et ideo media etiam ad illum finem supernaturalia sunt et naturae non debita. Haec autem media sunt praedicta dona gratiae. Unde a fortiori multo minus potest esse debitum naturae auxilium congruum et efficax, infallibiliter perducens ad talem finem, quod est proprium praedestinatorum: nam si ipsa dona sufficientia non sunt debita, multo minus erunt efficacia. Item, quia si essent debita, darentur omnibus: Deus enim non negat, sine speciali miraculo, quod naturae debitum est; illud autem est manifeste falsum.
Est autem quaedam differentia notanda, quia gratia sufficiens, licet non sit debita naturae secundum se spectatae et multo minus ut affectae originali culpa, est nihilominus aliquo modo debita naturae ordinatae ad finem supernaturalem, cum debito illum procurandi. At vero gratia efficax nulli est debita, non solum ratione naturae secundum se spectatae, verum etiam neque ut ordinatae et elevatae ad finem supernaturalem, quandoquidem neque hoc modo omnibus hominibus vel angelis data est. Et ratio a priori est, quia ordinatio ad talem finem ex se solum postulat sufficientia media; reliqua autem pendent ex divina voluntate, accommodante media juxta

Así pues, puede existir en el hombre una causalidad efectiva respecto a la predestinación en cuanto a sus efectos, incluso en lo que se refiere al primer efecto que se da en la ejecución, pues este puede ser alguna inspiración o iluminación interna.

7. Ahora bien, de esta causalidad efectiva, o incluso de la facultad de tenerla, no se sigue ningún derecho o deber respecto a tales dones. Porque ni se sigue un débito connatural (ya que toda esa eficiencia es sobrenatural, de modo que las potencias humanas solo concurren en cuanto elevadas, y —a mi parecer— mediante una potencia activa obediencial, de la que hablaré más ampliamente en otro lugar); ni se sigue un débito de justicia o de mérito, ni ningún otro débito moral. Pues si la eficiencia es meramente física y no libre (y por tanto tampoco moral), no puede ser fundamento de tal débito. Y si es también libre, siempre supone alguna gracia dada sin tal débito, como diremos. Por tanto, este modo físico de causar, considerado con precisión, no pertenece a la causa de la predestinación que estamos investigando.

8. Causa final. — En sexto lugar, también es cierto que en la predestinación hay causa final respecto a muchos de sus efectos, como reconoce santo Tomás (art. 5, en el cuerpo y ad 1). Más aún, Durando (In 1, d. 44, q. 2) afirmó que de todos los efectos de la predestinación hay en nosotros una causa final, a saber, la bienaventuranza del predestinado (pues él no la cuenta entre los efectos de la predestinación).
Y es indudablemente verdadero que todos los demás efectos se ordenan a ella como a su fin. Sin embargo, como es más correcto afirmar que la misma bienaventuranza se incluye entre los efectos de la predestinación (como veremos en el libro tercero), es más exacto decir que, considerando la predestinación en su totalidad (es decir, abarcando todos sus efectos), no hay en nosotros una causa final, sino que esta es la gloria divina, a la cual se ordena incluso la bienaventuranza de los predestinados.
Comparando estos efectos entre sí, uno es por otro como por su fin: por ejemplo, la vocación es por la disposición

praescientiam et voluntatem suam, quod nullo titulo potest esse naturae debitum. Ac propterea haec causalitas materialis non refert ad causam praedestinationis, de qua agimus.

6. Quinto, habet etiam praedestinatio causam physicam efficientem ex parte nostra quoad multos effectus. Quoad illos videlicet qui consistunt in actibus vitalibus ipsius hominis et comprehendi solent sub nomine gratiae actualis. Habitualis enim gratia a solo Deo infunditur, quamvis requirat dispositionem ex parte hominis adulti: illa vero dispositio (ut est probabilior opinio) non efficit physice habitus ipsos, seclusa causalitate Sacramentorum. Actus autem vitales non possunt in nobis fieri sine nobis, juxta veram philosophiam: et ideo, licet a Deo principaliter donentur, homo etiam habet circa illos suam physicam efficientiam, secundariam et minus principalem.
Solum est differentia notanda inter hos actus: nam quidam sunt actus humani et liberi, ut actus fidei, caritatis et cetera; alii vero antecedunt humanum consensum et deliberationem, ut divina inspiratio et tactus cordis et similes motus, in quibus gratia operans, praeveniens et excitans consistit, quando intrinseca est. Circa priores ergo habet homo non solum efficientiam physicam, sed etiam moralem, quae consistit in libera cooperatione, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sessione 6. Circa posteriores vero non concurrit homo moraliter, et ideo dicitur potius agi quam agere: concurrit tamen physice juxta veriorem sententiam, quia revera tales motus vitales sunt, et ille physicus influxus vitalis potentiae est de intrinseca ratione talis actus, ut vitalis est. Sic ergo potest esse in homine causalitas effectiva circa praedestinationem quoad effectus ejus, etiam quantum ad primum effectum qui in executione datur: nam ille potest esse aliqua interna inspiratio vel illuminatio.

7. Ex hac vero causalitate effectiva, vel etiam ex facultate habendi illam, libre, esta por la justificación, y esta por los frutos de la justicia hasta llegar a la gloria.

9. Hay que tener en cuenta que este fin de la predestinación —ya sea el fin último con respecto a todos los medios, ya sea el fin próximo de un medio respecto a otro— es siempre un **fin sobrenatural**. Por eso, aunque se realice en el hombre, no procede principalmente de él, sino de la gracia divina. Y, propiamente hablando, no actúa como causa final en cuanto proviene del hombre (porque en ese caso más bien tiene razón de efecto), sino en cuanto es querido por Dios mediante un amor que no debe nada a la naturaleza, sino que brota de su pura y gratuita voluntad. Esto se cumple de manera especial en los predestinados, respecto de los cuales esa intención divina es absoluta y eficaz, como ya hemos dicho. Por tanto, la predestinación no tiene su fundamento ni su origen en el hombre por esta causalidad final, sino exclusivamente en Dios.

10. Con esto es suficiente respecto a las causas físicas. Sobre la causa formal no hace falta añadir nada, porque los efectos de la predestinación que se reciben intrínsecamente en el predestinado son formas o actos del alma o de sus facultades; por eso no requieren propiamente otras formas físicas, ya que ellos mismos son las formas que adornan y perfeccionan formalmente al hombre.
A veces, un efecto de la predestinación se llama (bajo una consideración moral y casi en sentido metafórico) forma de otros efectos: por ejemplo, la caridad se dice forma de la fe y de las demás virtudes, y la intención del fin es en cierto modo forma de la elección. Estas formas de hablar no afectan a la controversia que ahora nos ocupa.

CAPÍTULO III

¿PUEDE EXISTIR, DE PARTE DEL HOMBRE PREDESTINADO, UNA CAUSA MORAL DE LA

nullum sequitur debitum respectu talium donorum. Quia neque sequitur debitum connaturale, quia tota illa efficientia supernaturalis est, ita ut humanae potentiae non concurrant nisi ut elevatae, et (ut ego opinor) per potentiam activam obedientialem, de qua latius alibi. Neque sequitur debitum justitiae vel meriti, seu quodcumque debitum morale, quia si efficientia est mere physica et non libera, ac proinde etiam non moralis, non potest esse fundamentum talis debiti: si vero sit etiam libera, haec semper supponit aliquam gratiam sine tali debito datam, ut dicemus. Igitur hic physicus causandi modus, precise spectatus, non pertinet ad causam praedestinationis quam inquirimus.

8. De causa finali. — Sexto, de causa etiam finali certum est dari in praedestinatione quoad plures effectus ejus, ut fatetur divus Thomas, dicto art. 5, in Corpore et ad 1. Imo Durandus, in 1, d. 44, q. 2, dixit omnium effectuum praedestinationis dari in nobis causam finalem, nimirum praedestinati beatitudinem (illam enim non computat ipse inter effectus praedestinationis). Et verum sine dubio est reliquos omnes effectus ad illam, sicut ad finem, ordinari: tamen quia verius est beatitudinem ipsam comprehendi inter effectus praedestinationis, ut libro tertio videbimus, ideo verius est totius praedestinationis, ut complectitur omnes effectus, non dari in nobis finalem causam, sed hanc esse divinam gloriam, ad quam ipsa etiam beatitudo praedestinatorum ordinatur.
Comparando autem inter se hos effectus, unus est propter alium tanquam propter finem: ut vocatio propter dispositionem liberam, haec propter justificationem, et haec propter fructus justitiae usque ad gloriam.

9. Considerandum autem est hunc finem praedestinationis, sive sit ultimus respectu omnium mediorum, sive proximus in uno medio respectu alterius, semper esse finem supernaturalem. Unde, licet in homine sit, non tamen est

PREDESTINACIÓN EN CUANTO A SUS EFECTOS?

1. ¿De qué modo puede Dios ser causa moral? — Limitamos el tema a la causa que procede del hombre predestinado, porque solo estamos tratando de la causa **moral** propiamente dicha, distinta de la física: aquella por la que se merece, se impetra, se satisface o uno se dispone moralmente. Ninguno de estos modos de causar puede aplicarse a Dios mismo en cuanto Dios (dejando aparte el misterio de la Encarnación), porque suponen cierta imperfección en la persona que actúa, la cual debería ser inferior y subordinada.
Aunque se pueda decir que Dios es causa moral de estos efectos porque los realiza libremente, en realidad es causa propia y física. Esa condición de libertad es común a todas las obras que Dios produce fuera de sí. Si esa libertad en los efectos de la predestinación es tan grande que excluye todo débito y por eso el efecto se llama gratuito, dependerá de lo que digamos después sobre la causalidad moral del mismo hombre. Por eso reducimos toda la discusión a este punto. Si puede intervenir una causa de este tipo de parte de Cristo o de alguna otra persona, lo trataremos más adelante.

2. Aristóteles reduce la causa moral a la eficiente. — Hay que notar además que toda esta causalidad moral que ahora tratamos se reduce a la causa eficiente. De hecho, Aristóteles incluyó entre las causas eficientes a la que aconseja y a la que ruega.
Aunque la causa final parezca ser moral a su manera (porque mueve metafóricamente al agente e induce a actuar), tiene su propio modo específico de causalidad, por el cual se cuenta entre las causas físicas. Y en lo que nos ocupa ahora, el fin se diferencia sobre todo de la causa moral que investigamos en que el fin no se supone ya existente para mover, sino que más bien mueve y atrae para llegar a existir. En cambio, la causa moral que se reduce a la eficiente se supone ya existente de algún modo, porque debe mover no para que ella misma sea o sea deseada, sino para que, por razón de ella ya existente, se produzca otra cosa. Por eso se reduce a la causa eficiente.

principaliter ab ipso homine, sed a divina gratia, et proprie non causat finaliter ut fit ab homine: nam ut sic potius habet rationem effectus; sed ut est a Deo intentus per dilectionem aliquam naturae non debitam, sed ex mera gratuita voluntate Dei. Quod maxime verum habet in praedestinatis, respectu quorum talis intentio est absoluta et efficax, ut diximus: et ideo ex vi hujus causalitatis finalis non habet praedestinatio fundamentum seu originem in homine, sed in Deo.

10. Et haec sufficiunt de his causis physicis: nam de formali nihil addere necesse est, quia hi effectus praedestinationis qui in ipso praedestinato intrinsece recipiuntur sunt quaedam formae vel actus animae vel potentiarum ejus, et ideo non requirunt proprie alias formas physicas, nam ipsi sunt formae ornantes et formaliter perficientes hominem. Interdum vero unus praedestinationis effectus secundum aliquam moralem considerationem et quasi per metaphoram dicitur forma aliorum, ut caritas dicitur forma fidei et aliarum virtutum, et intentio finis est quodam modo forma electionis: quae locutiones ad praesentem controversiam non referunt.

CAPUT III.

POSSIT-NE DARI EX PARTE HOMINIS PRAEDESTINATI MORALIS CAUSA PRAEDESTINATIONIS QUOAD EFFECTUS EJUS.

1. Deus quomodo causa moralis. — Coarctamus sermonem ad causam ex parte hominis praedestinati, quia solum agimus de causa morali quae a causa physica distinguitur, ut est illa quae meretur, quae impetrat, quae satisfacit et quae se moraliter disponit: qui omnes causandi modi in Deum ipsum, ut Deus est, non cadunt, quia (secluso Incarnationis mysterio) imperfectionem aliquam supponunt in persona operante ad hunc causandi modum, cum esse

Parece que puede haber cuatro tipos de esta causa moral:

- **Meritoria** (de condigno o de congruo), que causa moralmente en la medida en que genera alguna obligación.
- **Satisfactoria**, del mismo género, que mira especialmente a remitir culpas o penas.
- **Impetratoria**, que mueve pidiendo y orando.
- Y finalmente la **dispositiva**. Aunque la disposición suele relacionarse con la causa material física, aquí se trata de una disposición moral, y por eso es causa propiamente moral de la forma que se concede en razón de esa disposición.
-

Para que exista tal disposición se requiere, de parte del hombre, una causalidad moral: no solo que actúe de cualquier manera, sino que lo haga libremente el mismo hombre que se dispone. No porque esto sea suficiente sin un influjo superior de la gracia, sino porque es necesario según la doctrina del Concilio de Trento (sesión 6, cap. 7). Por eso esta causalidad dispositiva siempre va unida a alguna causalidad moral de tipo meritorio (al menos de congruo) o impetratorio.
En definitiva, investigamos ahora todas estas causas y las incluimos bajo el nombre de causa moral: aquella que, por sí misma o por ley divina, introduce necesidad u obligación de conceder el efecto del que es causa. Bajo esta denominación general puede llamarse también causa meritoria.

3. Condiciones necesarias para tal causa. — De lo anterior podemos deducir qué condiciones son necesarias para que algo que procede del hombre sea causa de la predestinación respecto a algunos de sus efectos.
En primer lugar, se requiere que sea un **acto libre** del mismo predestinado, porque debe tratarse de una causa moral, y la moralidad se fundamenta en la libertad.
En segundo lugar, debe ser un *acto bueno*, ya que los efectos de la predestinación son beneficios divinos, y un

debeat persona subjecta et inferior, etc. Itaque, licet Deus possit dici causa moralis talium effectuum quia libere illos facit, tamen est causa propria et physica, et illa conditio libertatis communis est omnibus operibus Dei quae extra se producit. An vero illa libertas in effectibus praedestinationis tanta sit ut omne debitum excludat, et ideo habeat quamdam moralitatem a qua effectus gratuitus denominatur, pendet ex dicendis de causalitate morali ipsiusmet hominis ad tales effectus, et ideo totam disputationem ad illum modum revocamus. An vero ex parte Christi vel alterius tertiae personae possit hujusmodi causa in hoc negotio intercedere, postea dicemus.

2. Moralem causam ad efficientem reducit Aristoteles. — Est autem ulterius advertendum omnem hanc causalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter causas efficientes numeravit Aristoteles causam consulentem et rogantem. Nam licet causa finalis videatur esse suo modo moralis, quatenus metaphorice movet agens et inducit illud ad agendum: tamen suum habet proprium causalitatis modum, propter quem inter causas physicas numeratur. Et quantum ad praesens attinet, maxime in hoc differt finis a morali causa quam inquirimus, quia finis non supponitur existens ut suo modo moveat, sed potius movet et attrahit ut ad existentiam producatur. Causa autem moralis quae ad efficientem reducitur supponitur existens aliquo modo, nam movere debet non ut ipsa fiat vel appetatur, sed ut ratione illius jam existentis aliquid aliud fiat, propter quod se habet tanquam ratio agendi ipsi agenti, et ita ad efficiens revocatur. Quadruplex autem videtur esse posse hujusmodi causa, scilicet: meritoria de condigno vel etiam de congruo, quae in tantum causat moraliter in quantum inducit aliquam obligationem; satisfactoria, quae ejusdem fere est generis, respicit vero speciales effectus remittendi culpas vel poenas; impetratoria, quae petendo et orando movet; ac denique dispositiva. Nam

acto malo no mueve ni obliga a Dios a conceder un beneficio.

En tercer lugar, es necesario que sea proporcionado al efecto, tanto porque esto pertenece a la naturaleza misma de toda causa en relación con su efecto, como porque tal causa debe generar algún tipo de obligación o derecho al efecto, lo cual no podría hacer si no tuviera proporción con él.

4. En cuarto lugar, se requiere que tal causa sea de algún modo anterior a su efecto, pues esto también pertenece a la noción común de causa. Qué tipo de anterioridad se necesita (si debe ser en la realidad y en la ejecución, o si basta en la mente de Dios) lo veremos más adelante.

De esta condición se deduce algo digno de nota: el acto que es causa de algún efecto de la predestinación no puede ser causa de *todos* los efectos, a menos que esté fuera de los efectos de la predestinación. Se explica así: si fuera causa de todos los efectos, también lo sería del primero (ya que este es uno de ellos); por tanto, no podría ser efecto, porque nada puede ser causa de sí mismo. Si es causa de algunos o de uno solo, aunque él mismo sea también efecto de la predestinación, debe ser anterior a sus efectos, al menos en la presciencia divina, porque la causa debe preceder al efecto. Esto es especialmente claro porque esta causa no es final, sino que se reduce a la eficiente, ya que concurre moralmente como razón cooperante para producir el efecto.

5. Queda claro, pues, que en la predestinación, respecto a algunos de sus efectos en cuanto se conceden en la ejecución, puede existir una causa de parte del hombre adulto. Añado "adulto" para excluir a los niños, que no son capaces de esta causalidad (salvo por privilegio especial), porque no tienen uso de libertad, como es evidente por sí mismo y explicaremos más adelante.

Esta afirmación es común entre todos los teólogos y está de acuerdo con la doctrina de la fe. Es evidente, porque uno de estos efectos es la gloria, y los méritos del hombre son causa de ella. Asimismo, la remisión del pecado es otro efecto que tiene al menos una causa dispositiva de parte del hombre, y lo mismo ocurre con

licet dispositio revocari soleat ad causam materialem physicam, tamen in praesenti est dispositio moralis, et ideo causa proprie moralis est illius formae quae ratione talis dispositionis datur. Et propterea, ut talis dispositio habeatur, requiritur ex parte hominis moralis causalitas, quatenus esse debet non utcunque efficienter, sed etiam libere, ab ipsomet homine qui se disponit: non quod hoc sufficiat sine altiori influxu gratiae, sed quod necessarium sit juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7. Et ideo haec causalitas dispositiva non separatur ab aliqua morali causalitate quasi effectiva per modum meriti, saltem de congruo, vel impetrationis. Igitur omnes has causas in praesenti inquirimus, et comprehendimus sub nomine causae moralis quae vel ex se vel ex lege divina inducat necessitatem vel obligationem conferendi illum effectum cujus causa dicitur, et sub hac generalitate potest dici causa meritoria.

3. Conditiones necessariae in tali causa. — Ex quo possumus intelligere quae conditiones necessariae sint ut aliquid ex parte hominis sit hoc modo causa praedestinationis quoad aliquos effectus ejus. Primo enim requiritur ut sit actus liber ipsius praedestinati, quia debet esse causa moralis, et moralitas fundatur in libertate. Secundo, esse debet actus bonus, quia effectus praedestinationis sunt beneficia divina: actus autem malus non provocat neque obligat Deum ad beneficium conferendum; ergo oportet esse actum bonum. Tertio, necesse est ut sit proportionatus effectui, tum quia hoc in universum est de ratione causae ad suum effectum comparatae, tum etiam quia talis causa debet inducere debitum aliquod talis effectus, quod facere non posset nisi haberet cum illo proportionem.

4. Quarto requiritur quod talis causa sit aliquo modo prior suo effectu, nam hoc etiam pertinet ad communem rationem causae. Qualis autem debeat esse haec prioritas, an scilicet in re et executione, vel in

los demás. No importa, para el caso presente, que tal causa no esté en el hombre por sí mismo, sino por la gracia de Dios; basta con que no esté sin que el hombre concurra moralmente. Aunque también es cierto, según la doctrina católica, que ese acto tiene de la gracia divina (al menos excitante y ayudante) el poder ser causa de un efecto ulterior de la predestinación.

Solo queda por discutir si en el hombre puede darse alguna causa de este tipo que sea razón de la predestinación **respecto a todos sus efectos**. Los teólogos reducen esta cuestión al primer efecto que se concede al hombre por la predestinación, porque de él manan o pueden manar los demás; por eso, quien es causa de aquel se considera causa de los restantes.

CAPÍTULO IV

SI ANTES DE ESTA VIDA PRECEDIO ALGUNA ACCIÓN DEL HOMBRE PREDESTINADO QUE SEA CAUSA DE SU PREDESTINACIÓN EN CUANTO A LOS EFECTOS

1. Como sobre esta causa ha habido diversas opiniones y sentencias —algunas heréticas, otras erróneas y otras discutidas entre católicos—, para que la doctrina quede más clara, trataremos de cada una por separado, comenzando por las más absurdas y, por tanto, más anticuadas. No conviene pasarlas por alto en silencio, por completar la doctrina, pero estimamos más útil tratarlas brevemente.

2. Error que atribuye la predestinación al azar suprimiendo la libertad. — Dado que nuestra cuestión actual trata de la causa moral de parte del hombre, supone necesariamente la libertad en el hombre, porque la libertad es el fundamento de todo lo moral y, por tanto, es indispensable para la causalidad moral. Por eso, todos los herejes que negaron la libertad no pudieron admitir una causa moral ni de la predestinación ni de la salvación de los hombres.

Los maniqueos y priscilianistas, al negar el libre arbitrio, asignaban la causa de la predestinación y de la

mente Dei sufficiat, postea videbimus. Unum vero notatione dignum ex hac conditione colligitur, nimirum illum actum qui est causa alicujus effectus praedestinationis non posse esse causam omnium, nisi ipse sit extra effectus praedestinationis. Declaratur: nam si sit causa omnium effectuum praedestinationis, erit etiam primi; nam ille est unus ex omnibus; ergo ipse non potest esse effectus, quia non potest esse causa sui ipsius. Si autem sit causa aliquorum vel alicujus, necesse est ut, quamvis ipse etiam sit effectus praedestinationis, sit prior suis effectibus, saltem in praescientia divina, quia necesse est ut causa sit prior effectu. Maxime quod haec causa non est finalis, sed ad efficientem revocatur, quia moraliter concurrit tanquam ratio cooperans ad producendum effectum.

reprobación al diferente temperamento de nuestros cuerpos, por el cual seríamos necesariamente arrastrados a unos u otros actos. Y atribuían la variedad de temperamentos a distintas constelaciones, como consta por León I (Epístola 15 a Turibio, c. 11), Gregorio (Hom. 10 sobre los Evangelios), Jerónimo (Epístola 8 a Agustín), Agustín (*De Haeresibus*, c. 70), Próspero (*De Vocatione Gentium*, lib. 4, c. 14) y otros. Estos Padres condenan este error, al igual que el Concilio de Braga II (c. 8).

Sin embargo, estos herejes no asignaban una causa moral, sino una causa física y natural. Tampoco buscaban la causa de la predestinación para mostrar que la salvación o la condenación dependen de la voluntad del hombre, sino más bien para excusar a los condenados (diciendo que se condenan por necesidad) y para quitar a los salvados toda ocasión de gloriarse.

5. Ex his ergo constat praedestinationis, quoad aliquos effectus ejus prout in executione donantur, posse hoc modo dari causam ex parte hominis adulti. Quod addo ut excludam infantes, qui non sunt capaces hujus causalitatis (secluso speciali privilegio), quia non habent usum libertatis, ut per se constat et in sequentibus magis explicabimus. Sic ergo explicata assertio constans est apud omnes theologos et juxta doctrinam fidei. Et patet, quia unus ex his effectibus est gloria, illius autem merita hominis sunt causa. Item, remissio peccati est alius effectus qui habet causam saltem dispositivam ex parte hominis, et sic de aliis. Nec refert ad praesens quod talis causa non sit in homine ex ipso, sed ex gratia Dei: satis enim est quod non est in illo sine ipso moraliter concurrente. Quanquam etiam certum sit, juxta catholicam doctrinam, inde habere talem actum quod possit esse causa ulterioris effectus praedestinationis, quia ipse est ex divina gratia saltem excitante et adjuvante.

Solum disputandum relinquitur an in homine possit dari aliqua causa hujusmodi quae sit ratio praedestinationis quoad omnes effectus ejus. Revocatur autem haec quaestio a theologis ad primum

3. Refutación. — En este error hubo gran variedad de opiniones. Algunos atribuían toda la serie de la vida humana a una causa externa celeste; otros al mismo Dios, como si Él forzara la voluntad (error que todavía persiste hoy); otros, en cambio, a la naturaleza intrínseca de ciertos hombres, que estaría determinada por sí misma al bien o al mal.

Pero, en lo que al presente importa, formalmente es el mismo error tanto si se niega el uso de la libertad por la acción de los astros como por cualquier otra causa extrínseca o intrínseca, como bien anotó Orígenes (lib. 3 *Periarchon*, c. 1). Solo puede haber una diferencia: los herejes que afirman que solo Dios, con su moción, quita a los hombres el libre uso de sus acciones, atribuyen a la sola voluntad divina la diversidad y los distintos resultados de las acciones humanas, y así no atribuyen la causa de la predestinación a ninguna criatura. En esto no se equivocan propiamente, pero sí en el modo de causalidad, como diremos en su lugar.

En cambio, los que atribuyen la diversidad de las acciones humanas a una causa creada (extrínseca o intrínseca) parecen dar a esa causa la primera razón de la predestinación. Sin embargo, en realidad, o suprimen completamente la predestinación, o necesariamente terminan recurriendo a la voluntad de Dios.

effectum qui ex praedestinatione homini confertur, quoniam ab illo reliqui manant vel manare possunt; et ideo qui est causa illius, censetur esse causa reliquorum.

CAPUT IV.

UTRUM PRAECESSERIT ANTE HANC VITAM ACTIO ALIQUA HOMINIS PRAEDESTINATI, QUAE SIT CAUSA PRAEDESTINATIONIS EJUS EX PARTE EFFECTUUM

1. Quoniam de hac causa varia fuerunt placita et sententiae, inter quas quaedam haereticae, aliae erroneae sunt, aliae inter Catholicos disputantur, ut clarior sit doctrina, de singulis separatim dicemus, incipiendo ab his quae absurdiores sunt ac proinde magis antiquatae. Quas silentio praetermittere non expedit propter doctrinae complementum; eas tamen breviter transigere utilius existimamus.

2. Error de casu tollente libertatem. — Cum autem nostra quaestio nunc sit de causa morali ex parte hominis, supponit necessario libertatem in homine, quia libertas est ratio vel fundamentum totius esse moralis, ac proinde necessaria ad causalitatem moralem. Quocirca haeretici omnes qui libertatem abstulerunt, nec praedestinationis nec salutis hominum moralem causam ponere potuerunt. Manichaei ergo et Priscillianistae, cum libertatem arbitrii negaverint, assignabant causam praedestinationis et reprobationis hominum ex diverso nostrorum corporum temperamento, quo ad hos vel illos actus necessario traheremur. Varietatem autem temperamentorum in diversas constellationes revocabant, ut intelligimus ex Leone I, Epistola 15 ad Turibium, cap. 11; Gregorio, hom. 10 in Evangelia; Hieronymo, Epist. 8 ad Augustinum; Augustino, libro *De Haeresibus*, cap. 70; Prospero, lib. 4 *De Vocatione Gentium*, cap. 14, et aliis. Qui Patres errorem hunc improbant, et Concilium Bracharense II, cap. 8.

Pues cuando dicen que un buen temperamento natural es causa que trae necesariamente la salvación, y que la causa de ese temperamento es la constelación bajo la cual nace el hombre, pregunto más allá: ¿por qué ese hombre nace precisamente bajo esa constelación? Sé que responderán que esto proviene del curso necesario del hado y de la concurrencia de los astros. Pero pregunto de nuevo: ¿de dónde procede que el curso de los astros esté constituido de tal manera que produzca y sufra esta necesidad? O bien lo tiene de sí mismo y sin otra causa, o (como algunos dijeron) por azar, y entonces se suprime la predestinación y no se da causa de ella, sino solo de los efectos que nosotros atribuimos a la predestinación o a la libertad. O bien Dios es la causa de ese orden de los astros, del cual se sigue necesariamente toda la variedad restante. Y pregunto de nuevo: ¿quién impulsó o determinó a Dios a prefijar a las estrellas este orden más que otro? O bien Dios lo hizo también por necesidad natural y casi fatal, y entonces también se suprime la predestinación, que debe ser un acto libre; o lo hizo en virtud de su libertad, y entonces toda la variedad y razón de la predestinación debe referirse necesariamente a la voluntad divina.

De este modo queda suficientemente refutado este error, en lo que al presente atañe. Pues contra el hado y contra la necesidad intrínseca de la voluntad humana en sus acciones buenas o malas ya se ha disputado en otro lugar. Contra los herejes que atribuyen la causa de la predestinación a la sola voluntad de Dios de tal manera que la ejecuta necesitando la voluntad humana, trataremos más adelante, en el libro siguiente.

4. Error de los méritos de las almas antes de esta vida. — Otros, para apartarse de estos errores, pensaron que toda la causa de la felicidad de los predestinados debía atribuirse a su libertad y, por tanto, fundarse en algún mérito bueno de ellos. Pero como no podían encontrar méritos que les hubieran precedido en esta vida mortal, imaginaron que las almas de todos los hombres existieron antes de unirse a los cuerpos en esta vida, y que en ese estado previo habían adquirido méritos buenos o malos. Por eso afirman que aquellos hombres que recibieron almas en las que habían

At vero isti haeretici non assignabant causam moralem, sed physicam naturalem, nec quaerebant causam praedestinationis ut ostenderent salutem vel gehennam pendere ex voluntate hominis, sed potius ut excusarent eos qui damnantur, quia necessitate quadam damnantur, et eis qui salvantur omnem occasionem se gloriandi adimerent.

precedido buenos méritos, son predestinados en virtud de esos méritos anteriores.

Este error lo refiere Jerónimo sin nombrar a Orígenes (Epíst. 8 y 139, y en Jeremías, caps. 24 y 18); en la *Apología contra Rufino* se lo atribuye expresamente a Orígenes. También lo mencionan Epifanio en el *Panarion* y en la carta a Juan de Jerusalén (que figura entre las cartas de Jerónimo como la 60), Nazianzeno (Orat. 31) y Teófilo (lib. 4 *Paschalis*). Y se encuentra claramente en Orígenes, lib. 1 *Periarchon*, caps. 7, 8 y 9, y más ampliamente en el lib. 3, cap. 10, donde dice: «La providencia de Dios rige las almas inmortales según los méritos y causas de cada una». Y más abajo: «La causa de las acciones anteriores de cada uno precede», etc. Y luego: «Por causas precedentes se prepara cada vaso para honor o para ignominia». Llama a esas causas «más antiguas y precedentes, según las cuales estos son preparados para la gloria», etc. Y finalmente repite muchas veces en esos pasajes que toda la variedad de los cuerpos que existe en el mundo surgió de la variedad y diversidad de méritos que precedió en las criaturas racionales.

3. Refellitur. — In hoc autem errore magna fuit varietas: quidam enim referebant totam seriem humanae vitae in extrinsecam causam caelestem; alii in Deum ipsum, quasi cogentem voluntatem (qui error etiam nunc viget); alii vero in intrinsecam quorumdam hominum naturam, quae a se ad bonum vel malum determinata est. Sed quod ad praesens attinet, idem formaliter (ut sic dicam) est error sive usus libertatis negetur per actionem stellarum, sive per quamcumque aliam extrinsecam vel intrinsecam causam, ut bene annotavit Origenes, libro 3 *Periarchon*, cap. 1. Solum potest esse differentia, quia haeretici qui dicunt solum Deum motione sua auferre ab hominibus liberum usum actionum suarum, in solam divinam voluntatem referunt diversitatem et varios successus actionum humanarum, et ita non referunt in creaturam aliquam praedestinationis causam, in quo precise non errant, sed in modo causalitatis, ut suo loco dicemus. Alii vero qui diversitatem humanarum actionum referunt in causam creatam, extrinsecam vel intrinsecam, videntur quidem eidem causae tribuere primam rationem praedestinationis. Re tamen vera, vel eos praedestinationem omnino auferre, vel ad voluntatem Dei ultimate recurrere, necesse est.

Cum enim aiunt bonum naturale temperamentum esse causam necessario afferentem salutem, illius vero causam esse constellationem sub qua homo nascitur, quaero ulterius cur talis homo sub tali constellatione nascatur. Scio responsuros hoc ipsum provenire ex necessario cursu fati et ex concurrentia stellarum. At rursus inquiro unde hic stellarum cursus ita constitutus sit, ut in hanc

5. Refutación. — Las almas no existieron antes que los cuerpos. — En esta doctrina de Orígenes encuentro una gran oscuridad y una multitud casi infinita de errores.

En primer lugar, el mismo Orígenes nunca explica con claridad si aquellos méritos precedieron en las almas puras o espíritus separados de los cuerpos. Del contexto de su razonamiento parece deducirse que sí. Y así es como comúnmente se le ha entendido, pues se le critica principalmente por haber creído y supuesto que las almas fueron creadas antes que los cuerpos y que en ese estado previo adquirieron méritos por los cuales, una vez unidas a los cuerpos, fueron amadas o aborrecidas.

Este fundamento es herético, porque la fe enseña que las almas de los hombres son creadas en el momento en que son infundidas en los cuerpos, y no antes. Así lo definieron el Concilio Lateranense IV (bajo Inocencio III, sesión 8), la Clementina *única de Summa Trinitate*, el Concilio de Braga I (cap. 6), y León I en la Epístola 15 a Turibio (cap. 10), donde afirma que la fe católica

necessitatem et inducatur et inducat. Aut enim id habuit a se et absque alia causa, vel, ut quidam dixerunt, fortuito, et sic tollitur praedestinatio, et non redditur causa ejus, sed effectuum quos nos praedestinationi aut libertati tribuimus. Aut vero Deus est causa hujus ordinis stellarum, ex quo reliqua varietas necessario sequitur. Et interrogo rursus, quis Deum impulerit vel determinaverit ut hunc potius ordinem quam alium stellis praefixerit. Aut enim id Deus etiam fecit naturali et quasi fatali necessitate, et sic etiam tollitur praedestinatio, quae debet esse actus liber; vel facit pro sua libertate, et sic tota varietas et ratio praedestinationis in divinam voluntatem necessario referenda est. Atque hoc modo satis impugnatur hic error, quantum ad praesens attinet, nam contra fatum et contra intrinsecam necessitatem voluntatis humanae in actionibus suis bonis vel malis alibi disputatum est. Contra haereticos vero qui ita referunt causam praedestinationis in solam Dei voluntatem ut id exsequatur necessitando voluntatem, infra est a nobis disserendum, libro sequenti.

4. Error de meritis animarum ante hanc vitam. — Alii, ut ab his erroribus deviarent, putarunt totam causam felicitatis praedestinatorum ad eorum libertatem esse referendum, ac proinde fundari in aliquo bono merito illorum. Quia vero invenire non poterant merita quae in hac vita mortali eis praecesserint, finxerunt animas omnium hominum prius extitisse quam in hac vita corporibus unirentur, et in eo statu habuisse bona vel mala merita. Eos igitur homines qui animas receperunt in quibus bona merita praecesserunt, praedestinatos esse dicunt ex illis praecedentibus meritis.

Hunc errorem tacito nomine Origenis refert Hieronymus, Epist. 8 et 139, et in Jeremiam, cap. 24 et 18; in Apologia vero contra Rufinum eum Origini tribuit; et Epiphanius in *Panario* et Epist. ad Joannem Hierosolymitanum (quae etiam inter Epistolas Hieronymi est 60). Attigit etiam Nazianzenus, Orat. 31, et

condena esa opinión. Lo mismo enseñan Jerónimo (Epístola a Pammachio contra Juan de Jerusalén) y Agustín (*De Ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 13). Excelentemente también Gregorio de Nisa (*De opificio hominis*, caps. 28 y 29, y en su tratado *Sobre la resurrección y el alma*).

Además, unido a este error va otro que Orígenes indica en los mismos pasajes: que los cuerpos no fueron creados por Dios con intención primaria, sino solo como cárceles y ergástulas de los espíritus pecadores. Esto condena la fe católica en el capítulo *Firmiter* (De Summa Trinitate), y lo explican ampliamente Agustín (lib. 11 *De Civitate Dei*, cap. 23), Cirilo de Alejandría (lib. 1 sobre Juan, cap. 9) y santo Tomás (1 p., q. 65).

6. Por otra parte, el mismo Orígenes (lib. 2 *Periarchon*, cap. 2) sostiene que ningún espíritu creado ha existido jamás sin cuerpo, ni siquiera puede existir. ¿Cómo pudo entonces pensar que las almas fueron creadas antes y separadas de los cuerpos, si él mismo reconoce que son racionales y espirituales, e incluso de la misma naturaleza que los ángeles, como indica repetidamente? A no ser que pensara que ningún espíritu creado existe que no pueda unirse a un cuerpo, aunque no necesariamente lo haga, sino que lo recibe por algún demérito. Sin embargo, en el lugar citado parece afirmar algo más. Además, no parece que pudiera sostener que los espíritus solo se unen a los cuerpos como a cárceles y por malos méritos, pues en los pasajes citados dice expresamente que Jacob fue amado por Dios antes de haber hecho nada bueno o malo en esta vida (así interpreta a Pablo), aunque no sin méritos anteriores, para que Dios no parezca injusto amando gratuitamente a uno y odiando a otro sin culpa.

Luego, pone la causa de la elección de los hombres predestinados en méritos precedentes a estos cuerpos; por tanto, no pudo pensar que sus almas se unieran a sus cuerpos por deméritos anteriores.

7. Diversos errores de Orígenes. — Parece, pues, que Orígenes sostuvo (en la medida en que se puede entender de los pasajes citados) que todos los espíritus fueron siempre creados con algún tipo de cuerpo, y que

Theophilus, lib. 4 *Paschalis*. Et plane invenitur hic error in Origene, lib. 1 *Periarchon*, cap. 7, 8 et 9, latius lib. 3, cap. 10, ubi ait: «Providentiam Dei pro singulorum meritis et causis regere immortales animas». Et infra: «Prius gestorum uniuscujusque causa praecedit», etc. Et infra: «Ex praecedentibus causis unumquodque vas vel ad honorem vel ad contumeliam praeparatur». Et infra easdem vocat «antiquiores et praecedentes causas, secundum quas hi ad gloriam praeparantur», etc. Ac denique saepe in illis locis repetit totam corporum varietatem quae in mundo est ex varietate et diversitate meritorum quae in rationalibus creaturis praecessit ortam esse.

5. Refellitur. — Animas non fuisse ante corpora. — In hac vero sententia Origenis obscuritatem magnam et infinitam errorum multitudinem invenio. Primum enim ipse nunquam satis explicat an illa merita in puris animabus seu spiritibus a corporibus separatis praecesserint, necne. Hinc enim videtur consecutio sermonis ac sententiae hoc postulare. Et ita videtur communiter intellectus Origenes, nam inde maxime impugnatur, quod crediderit et supponat animas prius extra corpora esse creatas, et in eo statu habuisse merita per quae postea corporibus unitas dilectae fuerint vel odio habitae. Illud autem fundamentum haereticum est, nam fides docet animas hominum tunc creari cum corporibus primo infunduntur et non antea, ut definitum est in Concilio Lateranensi sub Innocentio III, sess. 8, et in Clementina *unica de Summa Trinitate*, et Concilium Bracharense I, cap. 6, et Leo I, Epist. 15 ad Turibium, cap. 10, ubi dicit catholicam fidem sententiam illam damnare. Idemque habet Hieronymus, Epist. ad Pammachium contra Joannem Hierosolymitanum, et Augustinus, lib. *De Ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 13. Optime etiam Gregorius Nyssenus, lib. *De opificio hominis*, cap. 28 et 29, et disputatione *De resurrectione et anima*, post medium.

Praeterea cum hoc errore sic intellecto conjunctus est alius, quem

todos pasan de un cuerpo a otro. Así enseña allí que hubo muchos y variados mundos antes de este y de su comienzo, y que después del fin de este habrá otros. En ellos, las mismas almas o espíritus racionales migran por distintos cuerpos según la diversidad de sus méritos. Y tal vez creyó que antes de estos cuerpos más groseros, las almas tuvieron otros más sutiles y casi espirituales, y que según los méritos de aquel estado recibieron cuerpos mortales: no siempre como castigo de pecados, sino a veces para alcanzar en estos cuerpos bienes más altos, a los cuales son predestinados. Esto parece consecuencia de sus dogmas, como prueba el razonamiento anterior.

En este modo de explicar su sentencia se encuentran varios errores:

- Uno: que no existen espíritus creados puramente incorpóreos.
- Otro: que las almas humanas no pueden existir fuera de todo cuerpo.
- Tercero: que hay transmigración de las almas, y que estas mismas almas que ahora son infundidas en nuestros cuerpos existieron antes en otros cuerpos (de lo cual hablaremos en otro lugar).

8. El cuarto error de Orígenes, y el que directamente nos ocupa ahora, es que precedieron méritos o deméritos en nuestras almas antes de que naciéramos, contra aquello de san Pablo (Rom 9): *Antes de que hubieran hecho algo bueno o malo*.

Aunque Orígenes añade la limitación (*antes de que hubieran hecho algo bueno o malo en estos cuerpos mortales*), Pablo habla de manera absoluta, porque da por supuesto con certeza que no existen méritos del hombre ni de su alma antes del comienzo de esta vida. Por eso añade sin restricción: *no por las obras, sino por el que llama*. Lo cual ni sería verdadero ni consecuente si hubieran precedido obras, al menos de una vida anterior: pues sería absolutamente falso decir que Jacob no fue amado por sus obras. Tampoco tendría sentido añadir inmediatamente *sino por el que llama*, porque entre las obras de esta vida y la gracia del que llama habrían mediado las obras de otra vida.

dictis locis Origenes indicat: corpora non esse a Deo ex primaria intentione creata, sed solum ut ergastula et carceres spirituum peccantium. Quod fides catholica damnat in cap. *Firmiter, de Summa Trinitate*, et tradunt late Augustinus, lib. 11 *De Civitate*, cap. 23; Cyrillus Alexandrinus, lib. 1 in Joannem, cap. 9; et D. Thomas, 1 p., q. 65.

6. Aliunde vero idem Origenes, lib. 2 *Periarchon*, cap. 2, contendit nullum spiritum creatum fuisse unquam sine corpore, imo nec esse posse. Quomodo ergo sentire potuit animas prius esse creatas a corporibus separatas, cum eas rationales et spirituales esse fateatur, imo ejusdem naturae cum angelis, ut frequentius indicat? Nisi forte senserit nullum esse spiritum creatum qui non possit corpori uniri, non tamen necessario uniri, quin potius id accipere ex aliquo demerito. At vero in citato loco plus certe indicat. Praeterea non videtur sentire potuisse spiritus non uniri corporibus nisi ut ergastulis et propter mala merita, nam in locis citatis expresse ait Jacob fuisse dilectum a Deo priusquam in hac vita (ita enim Paulum intelligit) aliquid boni vel mali egisset, non tamen sine prioribus meritis, ne injustus videatur Deus gratis unum diligendo et alium sine culpa odio habendo. Deinde causam electionis hominum praedestinatorum ponit in meritis praecedentibus ante haec corpora; ergo sentire non potuit eorum animas uniri eorum corporibus propter praecedentia demerita.

7. Varii errores Origenis. — Videtur ergo Origenes sensisse (quantum ex citatis locis intelligi potest) omnes spiritus fuisse semper creatos cum aliquibus corporibus, omnes vero recipere transitum a corporibus in corpora. Sic enim ibi docet plures et varios fuisse mundos ante hunc et eius initium, et post finem hujus alium et alios esse futuros, in quibus eadem animae vel spiritus rationales migrant per diversa corpora pro meritorum diversitate. Et fortasse credidit ante haec corpora crassiora habuisse

9. En quinto lugar, podemos mencionar otro error: que Dios castiga a los hombres o les da premios en esta vida por méritos propios que realizaron antes de esta vida. Lo contrario dejó claro Cristo en Juan 9, cuando, preguntado sobre el ciego de nacimiento, respondió: *Ni él pecó, ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios*. Y san Pablo dice en Romanos 5 que la mancha original pasó también a aquellos que no pecaron a semejanza de la prevaricación de Adán, es decir, con su propia voluntad.

Mucho más absurdo es afirmar que la misma predestinación es el premio de méritos de otra vida anterior a esta, cuando dice Pablo en Romanos 9: *No por las obras, sino por el que llama*. Y en 2 Timoteo 1: *Nos llamó no según nuestras obras*.

Si Orígenes respondiera que las obras de la vida anterior no se llaman "nuestras", se le refuta fácilmente, porque Pablo añade inmediatamente: *sino según su propio propósito y gracia*, enseñando que no hay término medio entre un don dado sin mérito de esta vida (al que llamamos "nuestro") y una donación puramente gratuita. Esto lo confirma abiertamente 2 Corintios 5 y Romanos 14: *Es necesario que todos seamos manifestados ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que hizo en el cuerpo*. De aquí deducen los Padres que, aunque Dios no premia ni castiga en el hombre solo los actos que realiza mediante el cuerpo (pues también juzga los deseos internos de la voluntad), sin embargo no juzga a los hombres sino por los actos que ejercen en este cuerpo mortal, y no por obras de una vida anterior.

Y si Dios no tiene en cuenta aquellos méritos para conceder la gloria, mucho menos para predestinar a ella. Puede haber algo que sea mérito de la gloria y que no sea mérito de la predestinación a la gloria; pero no al contrario: nada puede ser causa de la predestinación a la gloria que no sea también causa de la gloria misma, puesto que la predestinación es causa certísima de la gloria.

10. Se refuta a Orígenes porque niega un estado inmutable que sea término de los méritos. — En sexto lugar, hay que observar atentamente en Orígenes

animas alia subtiliora et quasi spiritualia, et pro ratione meritorum illius status recepisse corpora mortalia: non semper in poenam peccatorum, sed interdum ad comparanda in his corporibus altiora bona, ad quae praedestinantur. Hoc enim videtur consequens ad eius dogmata, ut ratio supra facta probat. In quo etiam modo explicandi hanc sententiam plures errores inveniuntur. Unus est: non dari spiritus creatos pure incorporeos. Alius est: non posse animas humanas existere extra omne corpus. Tertius est: dari transmigrationem animarum, et has easdem animas quae nunc nostris corporibus infunduntur prius in aliis corporibus extitisse, de quibus alias.

8. Quartus ergo Origenis error, et ad praesens directe spectans, est praecessisse merita vel demerita in nostris animabus priusquam nos gigneremur, contra illud Pauli ad Rom. 9: *Priusquam bonum vel malum egissent*. Quamvis enim Origenes limitationem addat (*priusquam bonum vel malum egissent in his mortalibus corporibus*), tamen Paulus absolute locutus est, quia pro certo supponit nulla esse hominis vel eius animae merita ante hujus vitae initium. Unde absolute subjungit: *non ex operibus, sed ex vocante*. Quod nec vere nec consequenter dictum esset, si opera saltem in priori vita praecessissent: nam absolute falsum esset dicere Jacob non esse dilectum ex operibus. Male etiam statim illatum esset *sed ex vocante*, quia inter opera hujus vitae et gratiam vocantis intercessissent opera alterius vitae

9. Quinto, numerare possumus errorem alium, nimirum Deum punire homines vel eis praemia reddere in hac vita propter merita propria quae ante hanc vitam fecerunt. Contrarium significavit Christus, Joan. 9, quando de caeco illo interrogatus respondit: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo*. Et Paulus ad Rom. 5 ait transisse originalem maculam etiam in eos qui non peccaverunt in

(en los lugares citados) que no pone ningún término firme y estable para los méritos humanos. Pues pensó que incluso las almas condenadas por deméritos de la vida presente podían recuperarse alguna vez mediante la penitencia y las buenas obras; y en la misma bienaventuranza no cree que haya seguridad. Más aún, considera que va contra la libertad del arbitrio creado que las criaturas racionales se vuelvan impecables por la bienaventuranza. Por eso les atribuye innumerables vicisitudes de estados: que ahora, saliendo de miserias mediante el arrepentimiento, se hagan bienaventuradas por obras de otra vida que seguirá después de esta.

Esto (además de los errores absurdísimos que incluye y que se refutan en otros lugares) implica en el presente una contradicción. Porque si fuera así, no quedaría lugar para la predestinación, hablando propiamente y en sentido estricto, ya que la predestinación es para una vida inamisible. Por eso pregunto: ¿esta vicisitud tiene finalmente un término o no lo tiene? Si no lo tiene, entonces aunque el hombre pase en esta vida a la bienaventuranza, no por eso está predestinado, pues de allí podría volver a caer y ser condenado. Y aunque a esa bienaventuranza amisible se diga que precede alguna predestinación, no podrá atribuirse a méritos de una vida anterior a esta, porque no solo una, sino varias vidas precedieron, unas buenas y otras malas. Y aunque en la ejecución el término de una (por así decirlo) pueda ser razón de otra, sin embargo de toda la sucesión que mira la predestinación no se puede asignar causa de parte del hombre.

Así como en el transcurso del tiempo de esta vida el mismo hombre ora es justo, ora pecador, ora justo de nuevo, y siempre adquiere o pierde la justicia mediante sus obras libres; sin embargo, de toda la sucesión y discurrir de la vida, así preordenada por Dios, no se puede dar razón de parte del hombre.

11. Esto se convence mejor insistiendo en el argumento desde el inicio de aquellas vicisitudes. — Como Orígenes pone antes de esta vida otra, y antes de aquella otra, y así sucesivamente, pregunto: ¿se procede hasta el infinito a través de toda la eternidad, o se llega

similitudinem praevaricationis Adae, id est, propria voluntate. Multo vero magis absurdum est dicere ipsam praedestinationem esse praemium meritorum alterius vitae quae ante hanc praecessit, cum dicat Paulus ad Rom. 9: *Non ex operibus, sed ex vocante*. Et 2 Tim. 1: *Vocavit nos non secundum opera nostra*.

Quod si Origenes dixerit opera prioris vitae non vocari *nostra*, redarguitur facile, quia Paulus immediate subjungit *sed secundum propositum suum et gratiam*, docens non dari medium inter donum datum absque merito hujus vitae (quod *nostrum* dicitur) et gratuitam donationem. Quod aperte convincit illud 2 Cor. 5 et Rom. 14: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore*. Unde colligunt Patres quod, licet Deus non praemiet vel puniat in homine solos actus quos per corpus exercet (nam etiam interna voluntatis desideria dijudicat), tamen non judicat homines nisi ex actibus quos in hoc mortali corpore exercent, non ergo ex operibus antecedentis vitae. Quod si Deus non respicit illa merita ad conferendam gloriam, multo minus ad praedestinandum ad eamdem gloriam. Potest enim aliquid esse meritum gloriae quod non sit meritum praedestinationis ad gloriam; non vero e contrario potest aliquid esse causa praedestinationis ad gloriam quod non sit etiam causa ipsius gloriae, cum praedestinatio sit causa certissima ipsius gloriae.

10. Redarguitur Origenes dum negat statum immutabilem qui sit terminus meritorum. — Sexto est valde observandum in Origene, locis citatis, quod nullum firmum et stabilem terminum ponit meritorum humanorum. Nam et animas propter demerita praesentis vitae damnatas putavit aliquando per paenitentiam et bona opera reparari; et in ipsa beatitudine non credit esse securitatem, imo contra libertatem arbitrii creati existimat esse quod rationales creaturae per beatitudinem fiant impeccabiles. Unde innumeras statuum vicissitudines eis attribuit, ut nunc ex miseris, media resipiscentia,

a un primer mundo en el que las almas fueron creadas y comenzaron a obrar bien o mal?

Si responde lo primero, yerra desde el principio contra la fe, al poner cosas creadas desde la eternidad. Eso sería necesario para que esa vicisitud no se detenga en algún inicio. Yerra también en filosofía y razón natural, que demuestra que la vicisitud o multitud de mundos sucediéndose unos a otros no puede ser desde la eternidad sin que algún mundo en particular, cierto y determinable, haya sido creado desde la eternidad y, por tanto, haya durado una duración infinita; por consiguiente, ese sería el primer mundo y los demás creados después de él serían necesariamente finitos en número.

Por tanto, si Orígenes elige la segunda parte y admite un primer mundo en el que las almas comenzaron a existir y a obrar, y quiere tomar de aquellas obras la razón de la predestinación, entonces toda la cuestión sobre la causa de la predestinación la reduciremos a aquel mundo y a las obras realizadas en él. Le preguntaremos si aquellas obras buenas se hicieron sin gracia o con ella. Si sin gracia, ¿cómo podrán ser causa de la predestinación a la gloria? Si con gracia, ¿por qué algunas almas fueron elegidas para realizar aquellas obras y recibieron la gracia eficaz para ellas, y otras no? Ya no puede recurrir a obras de una vida anterior, porque se ha supuesto que ninguna otra precedió.

Esta posición de Orígenes, por tanto, está llena de errores y es inútil para resolver la cuestión que tratamos.

12. Se refuta el fundamento de Orígenes.— El fundamento de Orígenes fue únicamente que, de otro modo, Dios no observaría la justicia en su predestinación y en la distribución de sus bienes.

De este fundamento se tratará mucho en lo que sigue. Ahora se dice brevemente que aquella consecuencia, *que no observaría la justicia*, puede entenderse de dos maneras: o en sentido contrario (es decir, privativo) o en sentido contradictorio (es decir, meramente negativo).

En el primer sentido, el significado es: Dios habría actuado injustamente si, sin previa diferencia de méritos, predestinara a unos y no a otros. Y así se niega

beatae fiant per opera alterius vitae quae post hanc vitam sequetur. Quod (praeter errores absurdissimos quos includit, qui aliis locis impugnantur) in praesenti repugnantiam involvit.

Nam, si res ita esset, non relinqueretur praedestinationi locus simpliciter et proprie loquendo de praedestinatione, quae est ad vitam inamissibilem. Unde interrogo an haec vicissitudo habeat tandem terminum, vel non habeat. Si non habet, ergo licet homo in hac vita transiturus sit in beatitudinem, non propterea praedestinatus est, nam inde poterit iterum cadere et damnari. Et licet ad illam qualemcumque beatitudinem amissibilem dicatur praecedere aliqua praedestinatio, non poterit tribui meritis vitae quae ante hanc praecessit, quia non solum una, sed plures vitae praecesserunt, et quaedam fuerunt bonae, quaedam malae; et licet in executione terminus unius (ut sic dicam) possit esse ratio alterius, tamen totius successionis, quam praedestinatio respicit, non potest causa ex parte hominis assignari. Sicut in successu temporis hujus vitae, nunc idem homo est justus, nunc peccator, nunc iterum justus, et semper vel acquirit vel amittit justitiam interventu suorum operum liberorum: totius tamen successionis et discursus vitae, sic a Deo praeordinatae, non potest dari ratio ex parte hominis.

11. Quod melius convincitur urguendo argumentum ex parte initii illarum vicissitudinum. — Cum enim Origenes ante hanc vitam ponat aliam, et ante illam aliam, et sic deinceps, interrogo an procedatur in infinitum per totam aeternitatem, vel perveniatur ad primum mundum in quo animae creatae sunt et bene vel male operari coeperunt. Si primum dicat, errat imprimis in fide, ponendo res creatas ex aeternitate. Id enim necessarium est ut vicissitudo illa in aliquo initio non sistat. Errat deinde in philosophia et ratione naturali, quae ostendit vicissitudinem vel multitudinem rerum vel mundorum sibi invicem succedentium non posse esse ex aeternitate, quin aliqua res vel

la consecuencia, porque, como nada se debe a ninguno, no se comete injusticia alguna aunque se dé a uno y no al otro.

En el segundo sentido, el significado será: que aquel acto de predestinar de esa manera no es un acto de justicia. Esto no solo lo concedemos, sino que lo defendemos sobre todo en toda esta disputa, y consideramos que pertenece a la excelencia de la gracia. No contradice aquello del Salmo 24: *Todas las vías del Señor son misericordia y verdad*, es decir, justicia. Esto es así, en primer lugar, porque aunque sea verdadero a su modo de todas las obras de Dios *ad extra*, no es necesario extenderlo a los actos internos de dilección, elección o predestinación. Y en segundo lugar, porque aquella justicia que se encuentra en todas las obras de Dios no siempre mira al débito de la criatura, sino que muchas veces se dice en consideración de lo que Dios se debe a sí mismo y a su bondad, o de lo que es conforme a ella.

De este modo también se encuentra justicia en la predestinación, en cuanto es conforme a la bondad y sabiduría de Dios predestinar a algunos. Cuando se concede que la predestinación no es un acto de justicia, se entiende con respecto al hombre predestinado.

CAPÍTULO V

SI DE LAS OBRAS QUE EL HOMBRE HABRÍA HECHO SI HUBIERA SIDO PUESTO EN OTRO ESTADO, PUEDE TOMARSE RAZÓN DE LA PREDESTINACIÓN PRESENTE, AUNQUE TALES OBRAS NUNCA HAYAN DE EXISTIR EN ABSOLUTO. DONDE SE TRATA ESPECIALMENTE DE LA PREDESTINACIÓN DE LOS NIÑOS.

1. Ocasión de la cuestión a partir del caso de los niños.— Uno de los principales argumentos que suele usar Agustín para excluir toda causa de la predestinación por parte del hombre predestinado se toma del caso de los niños. Vemos en ellos una diversidad admirable, no solo porque muchos se salvan

aliquis mundus ex illis, in particulari certus et designabilis, fuerit ex aeternitate creatus, et consequenter duraverit per infinitam durationem, ac proinde ille fuerit primus mundus, et caeteri post illum creati multitudine finita necessario sint.
Igitur si Origenes alteram partem eligat et primum mundum admittat, in quo animae esse et operari coeperunt, et ex illis operibus velit assumere rationem praedestinationis, totam quaestionem de causa praedestinationis ad illum mundum et ad opera in illo facta revocavimus. Interrogabimusque an illa opera bona sine gratia facta fuerint vel cum illa. Si absque gratia, quomodo poterunt esse causa praedestinationis ad gloriam? Si cum gratia, cur quaedam animae electae sunt ad illa opera facienda et gratiam efficacem ad illa receperunt, et non aliae? Jam enim non potest recurrere ad opera anterioris vitae, quia positum est nullam aliam praecessisse. Haec ergo positio Origenis et erroribus scatet et inutilis est ad expediendam quaestionem quam tractamus.

12. Vertitur Origenis fundamentum.— Fundamentum autem Origenis solum fuit, quia alias Deus in sua praedestinatione et distributione bonorum suorum justitiam non servaret. De quo fundamento multa in sequentibus tractanda sunt. Nunc breviter dicitur consequens illud, *justitiam non servaret*, dupliciter accipi posse, scilicet vel contrarie, seu privative, vel contradictorie, seu negative tantum.
Priori modo est sensus: Deum acturum fuisse injuste, si absque praevia diversitate meritorum hos praedestinaret, non illos; et sic negatur consequentia, quia cum res neutri debeatur, nulla committitur injustitia, licet uni detur et non alteri. Posteriori autem modo sensus erit: actum illum sic praedestinandi non esse actum justitiae; et hoc non solum concedimus, sed id maxime in tota hac disputatione contendimus, et ad excellentiam gratiae pertinere censemus.

y otros no se salvan sin méritos propios, sino también porque a algunos, por singular providencia de Dios, se les procura el remedio de la salvación mientras se les conserva en esta vida hasta que son bautizados, aunque sea necesario conservarlos milagrosamente, o traer por especial providencia a los ministros de los sacramentos, o preparar el agua, o algo semejante.
Otros, en cambio, parecen tan abandonados que son arrebatados prematuramente antes de ser bautizados o de poder serlo. Esta diversidad no pudo no haber sido prevista y de algún modo predestinada o permitida por Dios: predestinada en cuanto a los que se salvan, permitida en cuanto a los que son condenados. Y sin embargo, en ellos no se encuentra diversidad de méritos de la vida pasada, que no existió, como vimos; ni tampoco de la vida presente, porque en ella nunca usarán la razón para poder merecer; ni finalmente de la vida futura después de esta, porque el estado de aquella vida no es de merecer, sino de recibir el premio de los méritos.
Por eso las acciones futuras en aquella vida en los santos predestinados no son causa, sino más bien fruto y como último efecto de su predestinación. De aquí concluye Agustín que en los niños hay una predestinación gratuita clarísima sin causa moral por parte de ellos, como puede verse en los libros *De Praedestinatione Sanctorum* y *De Bono perseverantiae*, y en muchos pasajes contra los pelagianos.

2. Error de los semipelagianos.— Para evitar, pues, la fuerza de este razonamiento, dijeron los semipelagianos que Dios no solo conoce lo que los niños van a hacer en esta vida mortal durante el breve tiempo que viven, sino también lo que harían si vivieran más tiempo y llegaran a la edad adulta. De aquellas obras hacían la causa de la predestinación de aquellos a quienes se les aplica el remedio de la salvación. Porque Dios previó que habrían tenido óptimos méritos si hubieran vivido, y por ellos los predestinó. Así lo refieren Próspero e Hilario en las cartas a Agustín, que se ponen antes del libro *De Praedestinatione Sanctorum*. Y lo mismo supone el mismo Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, caps. 12 y 13, y en el libro *De Bono*

Nec repugnat illud Psalm. 24: *Universae viae Domini misericordia et veritas*, id est, justitia; tum quia licet de omnibus operibus Dei ad extra, in suo modo verum sit, non oportet ut ad internos actus dilectionis, vel electionis, seu praedestinationis extendatur; tum etiam quia justitia illa, quae in omnibus Dei operibus invenitur, non semper respicit debitum creaturae, sed saepe dicitur consideratione illius, quod Deus sibi suaeque bonitati debet, vel illi consentaneum est.

Hoc autem modo etiam in praedestinatione invenitur justitia, quatenus bonitati et sapientiae Dei consentaneum est aliquos praedestinare. Cum autem concessum est praedestinationem non esse actum justitiae, intelligitur respectu hominis praedestinati.

CAPUT V.

UTRUM EX OPERIBUS, QUAE HOMO FACTURUS ESSET, SI IN ALIO STATU CONSTITUERETUR, SUMI POSSIT RATIO PRAESENTIS PRAEDESTINATIONIS, ETIAMSI TALIA OPERA ABSOLUTE NUNQUAM FUTURA SINT. UBI DE PRAEDESTINATIONE INFANTIUM PRAESERTIM DISSERITUR.

1. Occasio quaestionis ex causa infantium.— Unum ex praecipuis argumentis, quo Augustinus uti solet ad excludendam omnem causam praedestinationis ex parte hominis praedestinati, sumitur ex causa infantium. Videmus enim mirabilem in eis diversitatem, non solum quia multi salvantur, alii non salvantur sine propriis meritis: verum etiam, quia quibusdam singulari Dei providentia procuratur salutis remedium, dum in hac vita conservantur, donec baptizentur, etiamsi necesse sit vel miraculose eos conservare, vel speciali providentia ministros Sacramentorum adducere, aut aquam praeparare vel quidpiam simile.

perseverantiae, caps. 9 y 10, y en las epístolas 105 y 106; y de nuevo Próspero, lib. 4 *De Vocatione Gentium*, cap. 7 (alias 22). Hay también quienes afirman que Pelagio antes había estado en la misma sentencia, pero esto no consta ni es referido por los Santos Padres. Antes bien, Agustín, en *De Praedestinatione Sanctorum*, caps. 13 y 14, niega expresamente que Pelagio hubiera sentido esto o que fuera consecuencia de su doctrina. Y lo mismo repite en el lib. 14 *De Anima et eius origine*, cap. 12.

Quienquiera que haya sido el autor de esta sentencia, en esto parece haber coincidido con Orígenes, en que pensó que pertenecía a la justicia de Dios que aquella diversidad no fuera hecha por Dios solo por su voluntad, sino que necesariamente se debía suponer por parte de los niños alguna diversidad de méritos, para liberar a Dios de la acepción de personas. Por eso, como de hecho no podían encontrar méritos en los párvulos, recurrieron a aquellos que habrían tenido si vivieran más tiempo.

3. No solo en los niños, sino también en muchos adultos, reducían la razón y causa de la predestinación a méritos condicionados semejantes. Pues aunque los semipelagianos erraron también de otro modo, poniendo la causa de todos los efectos propios de la predestinación de parte del libre arbitrio y en algún acto suyo futuro en algún tiempo y absolutamente previsto por Dios antes de toda la predestinación, como veremos después; sin embargo, pusieron que aquel mérito condicionalmente previsto concurre de algún modo a la causa de la predestinación.

En efecto, puede considerarse una doble diferencia entre los hombres que se salvan y los que se condenan, no porque ambas se den entre todos, sino una en unos y otra en otros. Una es que a algunos se les predica el Evangelio o la fe, y a otros no se les predica ni se les excita suficientemente al exterior a esa fe. La otra es que, de aquellos a quienes se anuncia la fe, unos creen y otros no creen; y a esto pertenece también que, de los creyentes, unos hacen penitencia y otros no la hacen; y de los que hacen penitencia, unos perseveran hasta el fin y otros no perseveran.

Alii vero ita videntur destituti ut praemature rapiantur, priusquam baptizentur, vel baptizari possint. Haec autem diversitas non potuit non esse praescita et aliquo modo praedestinata, vel permissa a Deo, id est, praedestinata ex parte eorum qui salvantur, permissa ex parte eorum qui condemnantur: et tamen in eis non invenitur diversitas meritorum vitae praeteritae, quae nulla fuit, ut vidimus; nec etiam vitae praesentis, quia in illa nunquam usuri sunt ratione, ut mereri possint; nec denique vitae post hanc futurae, quia status illius vitae non est merendi, sed obtinendi praemium meritorum. Unde actiones futurae in illa vita in Sanctis praedestinatis non sunt causa, sed potius fructus et quasi ultimus effectus praedestinationis eorum. Hinc ergo concludit Augustinus, in infantibus esse clarissimam gratuitam praedestinationem absque causa morali ex parte illorum, ut videre licet in libris *De Praedest. Sanct.*, et *De Bono persever.*, et passim contra Pelagianos.

2. Error Semipelagianorum.— Ad fugiendam ergo vim hujus discursus, dixerunt Semipelagiani, Deum non tantum cognoscere quid infantes facturi sint in hac vita mortali eo brevi tempore quo vivunt, sed etiam quid essent acturi, si diutius vixissent et ad aetatem adultam pervenissent. Ex illis ergo operibus reddebant causam praedestinationis eorum quibus remedia salutis applicantur. Nam praescivit Deus optima merita fuisse habituros, si vixissent, et propter illa eos praedestinavit. Ita referunt Prosper et Hilarius in Epistolis ad Augustinum, quae ante librum *De Praedestinatione Sanctorum* habentur. Et idem supponit idem Augustinus, libro *De Praedest. Sanct.*, cap. 12 et 13, et libro *De Bono persever.*, cap. 9 et 10, et Epist. 105 et 106, et iterum Prosper, lib. 4 *De Vocat. Gent.*, cap. 7, alias 22. Sunt etiam qui asserant Pelagium antea in eadem sententia fuisse, sed hoc non constat, nec a dictis Patribus refertur. Quin potius Augustinus, *De Praedest. Sanct.*, cap. 13 et 14, diserte negat Pelagium id sensisse,

Respecto a toda esta diversidad posterior, pues, ellos ponían la causa en algún buen afecto o conato del libre arbitrio, que en la realidad temporal o por naturaleza precede y en la eternidad fue previsto por Dios con ciencia de visión antes del inicio de la predestinación. De esta parte de este error hablaremos después.

4. Pero la primera diversidad no podían reducirla universalmente al buen uso antecedente a la misma predicación del Evangelio. Porque aunque a veces pueda preceder, como ellos pensaban y otros estimaron respecto de Cornelio el centurión (Hech. 10), sin embargo no es necesario, ni los mismos pelagianos se atrevieron a afirmarlo. Pues es evidente que el Evangelio fue predicado muchísimas veces a impíos y criminales, según aquello: *Fui hallado por los que no me buscaban*. Y entre varias naciones igualmente infieles e inicuas, a unos se les predica más pronto, a otros más tarde, a otros nunca.

A esta diversidad, pues, la atribuían a las obras de tales hombres, no a las que precederían a la predicación del Evangelio, sino a las que la seguirían si esta se realizara. Decían que a estos no se les predicaba porque no habían de creer, aunque se les predicara; a aquellos, en cambio, se les predicaba porque fueron previstos como futuros creyentes; y a estos más pronto porque en este tiempo habían de creer, y a otros en otro. De donde es necesario que tal presciencia fuera solamente condicional, porque en aquel signo Dios aún no había decretado que se predicara el Evangelio a tales hombres. Por tanto, ni siquiera por ciencia absoluta podía prever el buen uso o efecto de tal predicación como ya presente en la eternidad, porque esta presciencia supone aquel decreto. Luego solo podía ser presciencia condicional, por la cual Dios previó: si a tales hombres les diera la predicación, la recibirían con buen afecto.

De donde se entiende de paso que el buen movimiento natural hacia la doctrina de la fe, propuesta por la predicación externa, fue puesto por estos como causa de la predestinación de dos maneras: primero, respecto de la predicación antecedente del Evangelio, como condicionalmente previsto; segundo, respecto de la gracia subsiguiente, a la que hacían seguir al libre

vel esse consequens ad ejus doctrinam. Idemque repetit, lib. 14 *De Anima et ejus origine*, cap. 12.
Quisquis autem fuerit hujus sententiae auctor, in hoc videtur cum Origene convenisse, quod putavit ad justitiam Dei pertinere ut illa diversitas non fiat a Deo pro sola sua voluntate, sed necessario supponendum esse ex parte infantium diversitatem aliquam meritorum, ut liberetur Deus a personarum acceptione. Unde quia de facto nulla poterant invenire merita in parvulis, confugerunt ad illa quae habituri essent, si diutius viverent.

3. Nec solum in parvulis, verum etiam in multis adultis rationem et causam praedestinationis ad similia conditionata merita revocabant. Nam licet alio modo etiam erraverint Semipelagiani, ponendo causam omnium propriorum effectuum praedestinationis ex parte liberi arbitrii, et in aliquo actu ejus futuro aliquando et a Deo absolute praeviso ante totam praedestinationem, ut infra videbimus: nihilominus tamen posuerunt meritum illud conditionate praevisum concurrere aliquo modo ad causam praedestinationis.
Duplex enim differentia inter homines qui salvantur et damnantur considerari potest, non quod utraque inter omnes intercedat, sed quaedam in his, alia in aliis. Una est, quia quibusdam praedicatur Evangelium seu fides, aliis non praedicatur, nec ad ipsam fidem sufficienter excitantur exterius. Alia est, quod ex his quibus annuntiatur fides, quidam credunt, alii non credunt: et huc etiam spectat, quod ex credentibus quidam poenitentiam agunt, alii non agunt, et ex agentibus poenitentiam alii perseverant usque in finem, alii non perseverant.
Quoad hanc ergo totam posteriorem diversitatem ponebant ipsi causam in aliquo bono affectu vel conatu liberi arbitrii, qui in re ipsa tempore vel natura praecedit et in aeternitate praevisus est a Deo scientia visionis ante initium praedestinationis: de qua parte hujus erroris dicemus postea.

arbitrio en razón de este previo buen afecto o conato. Todo lo cual se deduce suficientemente de Agustín en los lugares citados; pues aunque no se refiera tan clara y distintamente, sin embargo esta fue realmente la sentencia de ellos, y por el mismo fundamento, porque pensaban que de otro modo no se podía evitar en Dios la acepción de personas.

5. Se explica el error de los semipelagianos.— En esta sentencia de los semipelagianos se pueden notar tres o cuatro cosas. La primera es que atribuían a Dios aquella ciencia condicional de los futuros actos del libre arbitrio antes de todo el decreto de predestinación. Y entre otras cosas, esto también algunos modernos no dudaron en reprocharlo en los semipelagianos. Más aún, dijeron que esto había sido invención de Pelagio o de sus restos, para atribuir a la libertad del arbitrio la causa de todo bien. Sin embargo, ni Agustín, ni Próspero, ni Hilario, ni Santo Tomás, ni ninguno de los teólogos antiguos, reprocharon a los semipelagianos por este capítulo por haber atribuido a Dios esta ciencia, sino porque la usaron mal, como enseguida diremos.
No es, pues, esta ciencia una invención de los semipelagianos, sino que está predicada en la Sagrada Escritura y reconocida por los santos Padres, como se ha mostrado en otro lugar. Por lo cual, así como los herejes no infaman a la Sagrada Escritura porque abusen de ella para fundar errores, tampoco redunda en infamia de esta ciencia el que los semipelagianos la hayan reconocido y creído, aunque la hayan usado mal, lo cual resta por ver.

6. En segundo lugar, pues, se puede notar en aquella sentencia que las obras que ponían como previstas bajo condición, como causa de la predestinación a toda la gracia y gloria, decían que eran obras que habrían de ser realizadas por el libre arbitrio con sus propias fuerzas y sin auxilio de la gracia operante. Lo cual, por esta parte, coincide con la herejía pelagiana y con otra parte del mismo error semipelagiano: que el buen afecto moral a la fe predicada exteriormente sea el inicio de la salvación y la causa primera de la gracia auxiliadora que se concede al hombre. Este error se ha de tratar e

4. Primam vero diversitatem non poterant in universum revocare in bonum usum antecedentem ipsam praedicationem Evangelii. Quia licet possit interdum praecedere, ut illi putabant, et alii de Cornelio Centurione existimarunt (Act. 10), tamen non est id necessarium, nec ipsimet Pelagiani id dicere ausi sunt. Nam est evidens saepissime praedicatum esse Evangelium impiis et sceleratis, juxta illud: *Inventus sum a non quaerentibus me*. Et inter varias gentes aeque infideles et iniquas, quibusdam praedicari citius, aliis tardius, aliis nunquam.

Hanc ergo diversitatem attribuebant operibus talium hominum, non quae praedicationem Evangelii antecederent, sed quae essent subsecutura, si fieret. His enim non praedicari dicebant, quia crediturus non essent, licet praedicaretur; illis vero praedicari, quia praevisi sunt crediturus; his vero citius, quia in hoc tempore isti crediturus erant, alii in alio. Unde necesse est ut talis praescientia conditionata tantum fuerit, quia in illo signo nondum Deus decreverat ut talibus hominibus praedicaretur Evangelium. Ergo nec per absolutam scientiam praevidere poterat bonum usum seu effectum talis praedicationis, ut jam praesentem in aeternitate, quia haec praescientia supponit illud decretum: ergo solum esse poterat praescientia conditionata, qua Deus praescivit: si talibus hominibus dedero praedicationem, bono affectu illam recipient.

Unde obiter intelligitur bonum motum naturalem erga doctrinam fidei, per externam praedicationem propositam, dupliciter esse positum ab istis causam praedestinationis: primo, respectu antecedentis praedicationis Evangelii, ut conditionaliter praevisum; secundo, respectu subsequentis gratiae, quam faciebant pedissequam liberi arbitrii, ratione hujus praevi boni affectus seu conatus. Quae omnia satis colliguntur ex Augustino, locis citatis; nam licet non tam clare et distincte referantur, tamen revera haec fuit illorum sententia, et ex eodem fundamento, quia putabant

impugnar ex profeso más adelante; y lo que allí se diga procederá con mayor razón contra esta parte de este error, por lo que no es necesario decir aquí más sobre ella.

7. Dios no juzga a nadie por méritos solo condicionales futuros.— En tercer lugar, pues, se nota en los semipelagianos que atribuían a acciones que nunca iban a realizarse, o que solo serían futuras bajo condición, una verdadera razón de mérito y de causalidad moral. Y este error es el que propiamente pertenece a este lugar, y que Agustín admira y reprende sobre todo en estos herejes.

La suma de sus razones es: Primero, porque si Dios juzgara al hombre por obras que nunca va a cometer, porque las habría cometido si se le permitiera, falsamente habría dicho el Apóstol: *Cada uno recibirá según lo que hizo en el cuerpo*. Porque también recibiría según lo que no hizo, sino que habría hecho si hubiera permanecido en el cuerpo.

Segundo, poco valdría la ponderación de Pablo: *Antes de que hubieran hecho algo bueno o malo*, porque el discrimen podría fundarse en las obras que habrían de hacer si se les permitiera hacer esto o aquello.

Tercero, en vano se acortarían por causa de los elegidos los días de la persecución del Anticristo, como se dice en Mt 24, porque no por eso serían menos dignos de castigo por los pecados que habrían de cometer si la persecución durara; y sin embargo Cristo dice que aquellos días se han de acortar por causa de los elegidos, ciertamente para que se salven: porque si no se hubieran acortado, *no se salvaría toda carne*.

Cuarto, porque de otro modo la muerte prematura, con la que la divina providencia se adelanta al hombre en el tiempo en que es justo, para que no caiga de la gracia, no sería un beneficio divino, porque de todos modos sería castigado por los pecados que habría de cometer si viviera. Y esta consecuencia va contra aquello de Sabiduría 4: *Fue arrebatado para que la malicia no mudara su entendimiento*. De este testimonio se sirve frecuentemente Agustín para este asunto (*De Correptione et Gratia*, c. 8; lib. 2 *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, c. 7; *De Anima et eius origine*, c. 12), y

non posse aliter vitari in Deo acceptionem personarum.

5. Expeditur error Semipelagianorum.— In hac vero Semipelagianorum sententia tria vel quatuor notari possunt. Primum est, quod Deo tribuebant illam conditionatam scientiam de futuris actibus liberi arbitrii ante totum decretum praedestinationis. Et inter alia hoc etiam in Semipelagianis nonnulli moderni reprehendere non dubitarunt. Imo etiam dixerunt illud fuisse inventum Pelagii aut reliquiarum ejus, ut libertati arbitrii causam omnis boni tribuerent. Verumtamen neque Augustinus, nec Prosper, vel Hilarius, neque D. Thomas, aut aliquis ex antiquis theologis, ex hoc capite reprehendit Semipelagianos, quod Deo hanc scientiam attribuerint, sed ex eo quod male illa usi fuerint, ut mox dicemus.

Non est ergo haec scientia a Semipelagianis inventa, sed in Scriptura sacra est praedicata et a sanctis Patribus recognita, ut alibi est ostensum. Unde sicut Scripturam sacram non infamant haeretici, eo quod ad errores fundandos illa abutantur, ita nec cedit in illius scientiae infamiam quod Semipelagiani illam agnoverint et crediderint, etiam si male usi fuerint illa, quod videndum superest.

6. Secundo ergo notari potest in illa sententia, quod illa opera quae sub conditione praevisa ponebant ut causam praedestinationis ad totam gratiam et gloriam, dicebant esse opera quae futura fuissent a libero arbitrio suis viribus et sine adjutorio gratiae operantis. Quae, quoad hanc partem, coincidit cum haeresi Pelagiana et cum alia parte ejusdem Semipelagiani erroris, quod bonus affectus moralis ad fidem exterius praedicatam sit initium salutis et causa prima gratiae auxiliantis quae homini tribuitur. Qui error ex professo infra tractandus est et impugnandus; et quae ibi dicentur a fortiori procedent contra hanc partem hujus erroris, ideoque plura de illa hic dicere non est necesse.

en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 14, muestra especialmente que es canónico y auténtico, y que Cipriano lo usó para la misma cosa (*De Mortalitate*, al final). Y puede tomarse de Jerónimo (*Diálogo tercero contra los pelagianos*), Gregorio (27 *Moralia*, c. 2), Nisenio (*Oración sobre los niños que son arrebatados prematuramente*), Próspero (lib. 1 *De Vocatione Gentium*, c. 21).

8. Evasión. — Refutación.— Quizá dirían los adversarios que obras de este tipo, que solo se prevén como futuras si el hombre viviera, no son ciertamente causa suficiente que obligue a la justicia divina a dar al hombre el premio o la pena condigna que se les debería si se realizaran, pero que sí pueden ser razón suficiente para negar alguna gracia; y, al contrario, si las obras son buenas, pueden ser causa no coactiva (por así decirlo), sino de algún modo inductiva para conferir la gracia.

Pero si ellos solo entendieran que estas obras así conocidas condicionalmente pueden mover a modo de fin, ya sea para dar la gracia con la que se hagan buenas, ya sea para quitar la ocasión y, si es necesario, la vida, para que no se hagan malas, no tendríamos disputa alguna con ellos: pues también Pablo dijo *nos eligió para que fuéramos santos*, y el Sabio dijo *Fue arrebatado para que la malicia no mudara su entendimiento*. Y ambos muestran que este es el fin próximo que Dios se propuso con este género de providencia. Y en este sentido usan a veces los Padres la consideración de aquellas obras para dar razón de la divina providencia respecto a los niños, como se puede ver en Nisenio arriba mencionado.

Y Agustín tomó alguna vez de ellas razón del advenimiento de Cristo Señor en este tiempo más bien que en otro (*De Sex Quaestionibus contra Paganos*, q. 9). Razón que no reprueba del todo en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 9, sino que dice que no es la razón primaria, sino que debe reducirse a la gratuita elección de Dios. Lo cual debe observarse también en Nisenio y otros Padres.

9. Pero los semipelagianos no pudieron hablar en este sentido, especialmente en el caso de los niños, porque

7. Deum neminem judicare ex meritis solum sub conditione futuris.— Tertio ergo notatur in Semipelagianis, quod actionibus nunquam futuris, vel solum sub conditione futuris, veram rationem meriti et moralis causalitatis tribuerent. Et hic error est qui proprie ad hunc locum pertinet, quemque Augustinus maxime in his haereticis admiratur ac reprehendit.

Summa rationum ejus est: Primo, quia si Deus judicaret hominem ex operibus quae nunquam commissurus est, quia illa commissurus fuisset si permitteretur, falso dixisset Apostolus: *Refert unusquisque prout gessit in corpore suo*. Quia etiam refert prout non gessit, sed gesturus esset si durasset in corpore.

Secundo, parum referret ponderatio Pauli: *Antequam quidquam boni vel mali egissent*, quia potuisset discrimen fundari in operibus quae facturi essent, si hoc vel illud facere permitterentur.

Tertio, frustra propter electos breviarentur dies persecutionis Antichristi, ut dicitur Matth. 24, quia non propterea minus puniendi essent propter peccata quae commissuri essent si persecutio duraret; et tamen Christus ait propter electos breviandos esse dies illos, utique ut salventur: quia nisi breviati fuissent, *non fieret salva omnis caro*.

Quarto, quia alias praematura mors, qua homo divina providentia praevenitur tempore quo est justus, ne a gratia cadat, non esset divinum beneficium, quia nihilominus puniendus esset propter peccata quae commissurus esset si viveret. Consequens autem est contra illud Sap. 4: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Quo testimonio saepe ad rem hanc utitur Augustinus (*De Corrept. et Grat.*, cap. 8; lib. 2 *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, cap. 7; *De Anima et ejus origine*, cap. 12), et libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 14, specialiter ostendit et illud esse canonicum et authenticum, et illo ad eamdem rem fuisse usum Cyprianum (*De Mortalitate*, sub fine). Et sumi potest ex Hieronymo (*Dialogo tertio contra Pelagianos*), Gregorio (27 *Moral.*, cap. 2),

tales obras nunca van a existir en ellos; por tanto, tampoco fueron de algún modo intentadas por Dios a modo de fin. Se prueba la consecuencia en su sentencia: decían, en efecto, que Dios arrebata antes de la edad adulta al niño que habría hecho obras buenas si llegara a esa edad, justificándolo por aquellas obras, pero no preparándole la gracia para que las haga, que nunca va a realizar. Por tanto, no son fin de alguna gracia concedida, sino mérito.

Asimismo, a quien vio que obraría mal, no lo arrebató para que no hiciera las malas obras, sino que más bien le negó la gracia porque habría hecho el mal si viviera. Por eso querían absolutamente que esta concesión o negación de la gracia fuera retribución de obras así previstas bajo condición, aunque nunca lleguen a existir, y no pensaban que de otro modo se pudiera dar razón de una providencia justa respecto a los niños.

Con razón, pues, son impugnados por Agustín a partir de aquel principio: que Dios no juzga a los hombres, ni los castiga ni los premia por tales obras. Lo cual se colige primero abiertamente de las Escrituras citadas. La razón a priori es que lo condicional, como dicen, nada pone en el ser: estas obras, en cambio, solo se prevén condicionalmente como futuras; por tanto, nada ponen en el hombre; por tanto, no lo hacen digno de pena o de premio. Sería injusto, en efecto, imponer una pena absoluta (por así decirlo), real y existente, por obras condicionales, concebidas más bien como posibles que como existentes o futuras.

De ahí que también de Pelagio refiere Agustín que, preguntado por qué Dios creó al hombre o al ángel a quien preveía que iba a pecar, respondió que parecería injusto castigarlos por obras nunca futuras (pues tales serían aquellos pecados previstos bajo condición, si Dios hubiera decretado no crear ni al hombre ni al ángel). Respuesta que Agustín alaba. Por la misma razón, pues, las obras buenas nunca futuras no son dignas de retribución alguna.

Se añade que de cualquier hombre Dios prevé que obrará bien con estas circunstancias y mal con otras; por tanto, respecto a estas condicionales hay cierta igualdad entre los mismos hombres; por tanto, de ellas no se puede tomar razón de una providencia diversa respecto

Nyssenio (*Orat. de infantibus qui praemature rapiuntur*), Prospero (lib. 1 *De Vocatione Gentium*, cap. 21).

8. Evasio. — Refellitur.— Dicerent tamen fortasse adversarii hujusmodi opera, quae praevidentur tantum futura si homo viveret, non esse quidem sufficientem causam quae obliget divinam justitiam ad reddendum homini praemium vel poenam condignam talibus operibus reddendam si fierent, esse tamen posse rationem sufficientem ad denegandam gratiam aliquam; et e converso, si opera sint bona, posse esse causam non cogentem, ut ita dicam, sed aliquo modo inducentem ad gratiam conferendam.

At enim, si isti solum intelligerent haec opera sic conditionaliter praecognita posse movere per modum finis, vel ad dandam gratiam qua bona fiant, vel ad tollendam occasionem, et si necesse sit, vitam, ne mala fiant, nulla esset nobis cum illis disceptatio: nam et Paulus dixit *elegit nos ut essemus sancti*, et Sapiens dixit *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus*. Et uterque ostendit hunc esse proximum finem a Deo intentum per hoc genus providentiae. Et hoc sensu interdum utuntur Patres consideratione illorum operum, ut reddant rationem divinae providentiae erga infantes, ut videre licet in Nysseno supra.

Et Augustinus aliquando ex illis sumpsit rationem Adventus Christi Domini in hoc tempore potius quam in alio (*De Sex Quaestionibus contra Paganos*, quaest. 9). Quam non omnino reprobat libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 9, sed dicit non esse primariam rationem, sed revocandam esse ad gratuitam Dei electionem. Quod in Nysseno et aliis Patribus observandum est.

9. At Semipelagiani non potuerunt in hoc sensu loqui, praesertim in causa infantium, quia talia opera nunquam futura sunt in eis: ergo nec a Deo fuerunt aliquo modo intenta per modum finis. Probatur consequentia in eorum sententia: dicebant enim Deum ante adultam aetatem rapere infantem, qui bona

a ellos, sino que fue del beneplácito divino dar a este la gracia acomodada para que consiguiera la salvación eficazmente, y no al otro. En lo cual no se ve injusticia alguna, porque respecto al predestinado es gran gracia y beneficio; respecto al otro, en cambio, no hay injuria, porque no se niega algo debido. Más aún, si ya estaba previsto el pecado original (como concedían los massilienses), de él se toma suficiente razón de justicia, sobre todo respecto a los párvulos que no son predestinados, como diremos después en su lugar.

10. Razón de la providencia diversa respecto a los niños.— Y con esto queda suficientemente reprobado este error y resuelto su fundamento, en cuanto se refiere a los niños. De donde se infiere rectamente que esta cuestión sobre la causa de la predestinación por parte del hombre predestinado, o de la elección por parte del elegido, no tiene lugar en estos niños que no llegan a la edad adulta. Y así suele concluir Agustín con este argumento: que en estos párvulos no se puede dudar de la gratuita y meramente libre elección de Dios de unos antes que otros para la gloria y la gracia eficaz. Porque no puede tener fundamento en sus obras, ya sean anteriores a su concepción (porque no existieron), ya sean futuras bajo condición (porque en realidad no van a ser futuras), ya sean absolutamente futuras en algún momento (porque estas solo van a serlo después de esta vida, donde no hay mérito).

Pero no faltaron herejes (testimonio del mismo Agustín, Epístola 416) que afirmaban que los niños en el seno materno tienen algunos actos buenos por los cuales pueden ser predestinados. Y alegaban el ejemplo de Jacob y Esaú que luchaban en el vientre de su madre; y mejor podrían haber alegado el de Juan Bautista exultando en el seno de Isabel. Y se dice que incluso ahora herejes de nuestro tiempo han resucitado este error.

11. Los niños no tienen actos libres.— Fácilmente, sin embargo, este subterfugio también es refutado por el mismo Agustín en el mismo lugar: porque es muy absurdo atribuir a todos los párvulos en aquella edad actos libres y humanos, cuando carecen del uso de

facturus esset si ad illam aetatem perveniret, propter illa justificando illum, non tamen gratiam illi praeparando ut illa faciat quae nunquam facturus est. Non ergo sunt finis alicujus gratiae collatae, sed meritum. Similiter, quem vidit male operaturum, non ut mala opera non faceret illum rapuit, sed potius gratiam illi denegavit, quia mala facturus esset si viveret. Unde omnino volebant hanc gratiae collationem vel denegationem esse retributionem operum sic praevisorum sub conditione, etiamsi nunquam futura sint, nec putabant aliter posse reddi rationem justae providentiae erga infantes.

Merito ergo ab Augustino impugnantur ex illo principio, quod Deus non judicat homines nec punit vel praemiat illos ex talibus operibus. Quod primo aperte colligitur ex Scripturis citatis. Ratio autem a priori est, quia conditionalis, ut aiunt, nihil ponit in esse: haec autem opera tantum conditionaliter praesciuntur futura: ergo nihil ponunt in homine: ergo non reddunt illum poena vel praemio dignum. Injustum enim esset absolutam (ut sic dicam) seu realem et existentem poenam imponere propter opera conditionata et concepta potius seu possibilia, quam existentia vel futura.

Unde etiam de Pelagio refert Augustinus quod interrogatus cur Deus creaverit hominem vel angelum quem praesciebat peccaturum, respondit quia injustum videretur illos punire propter opera nunquam futura: talia enim essent illa peccata sub conditione praevisa, si Deus decrevisset neque hominem neque angelum creare. Quam responsionem Augustinus laudat. Eadem ergo ratione opera bona nunquam futura non sunt aliqua retributione digna.

Accedit quod de quovis homine praescit Deus bene operaturum cum his circumstantiis et male cum aliis: ergo quoad has conditionales est quaedam aequalitas inter ipsos homines: ergo ex illis non potest sumi ratio diversae providentiae circa illos, sed divini fuit beneplaciti huic dare gratiam accommodatam ut consequeretur salutem efficaciter,

razón, sin el cual no puede ejercerse un acto libre y humano. Decir, en cambio, que a todos se les acelera sobrenaturalmente el uso de razón y se les predica interiormente la fe sin predicador exterior, no solo es arbitrario, sino también contrario a la doctrina de la fe y al común sentir de la Iglesia, y al Apóstol que dice de Jacob y Esaú: *Cuando aún no habían hecho nada bueno ni malo*. Por eso con razón dijo Agustín arriba de ellos: *La lucha de ellos en el vientre de su madre no fue arbitrio, sino prodigio*.

De Juan Bautista, en cambio, nosotros creemos piadosamente con Ambrosio y otros Padres que su exultación fue ciertamente un acto de arbitrio, pero no sin prodigio y privilegio especial; de tal modo, sin embargo, que todo aquello fue más bien efecto eximio de una singular predestinación que causa, como diremos después de los adultos. Por lo cual, aunque concediéramos que los niños tienen en el seno materno actos buenos, si estos fueran tales como conviene que sean para la piedad y justicia cristiana, serían efecto de la predestinación, no causa; si en cambio no son tales y se los finge muy torpemente contra toda razón natural y sin testimonio divino, más aún, contra aquello: y aun así tales actos no podrían ser causa de la predestinación por la misma razón por la que tampoco pueden serlo en los adultos, como mostraremos después. Pues evidentemente es la misma la razón en unos y otros.

12. Aunque la cuestión de los niños, en cuanto a ellos mismos, se concluye suficientemente de este modo, todavía queda una dificultad: si por parte de aquellos bajo cuya cura nacen y mueren —ya sean padres, tutores o, en general, amigos o benefactores—, se da alguna causa de su predestinación.

Es cierto, según el fin, que estos párvulos no se salvan sino por el mérito de Cristo aplicado a ellos. Es cierto también que esta aplicación debe hacerse por alguna acción humana y libre de algún hombre que cuida o se hace cargo del niño. De donde es cierto igualmente que aquella voluntad o cooperación libre de tal hombre adulto es de algún modo causa de la salvación del párvulo, ya se llame causa meritoria *de congruo* (lo cual no es necesario, aunque no repugna, como se dirá

non vero alteri. In quo nulla cernitur injustitia, quia respectu praedestinati magna est gratia et beneficium; respectu vero alterius non est injuria, quia non negatur aliquid debitum. Imo, si jam erat praevisum peccatum originale (ut Massilienses concedebant), ex illo sumitur sufficiens ratio justitiae, maxime respectu parvulorum qui non praedestinantur, ut infra suo loco dicemus.

10. Ratio diversae providentiae circa infantes.— Atque ex his satis reprobatus est hic error et solutum ejus fundamentum, quantum ad infantes spectat. Ex quo recte quidem infertur quaestionem hanc de causa praedestinationis ex parte hominis praedestinati, vel electionis ex parte electi, nullum habere locum in his infantibus qui ad aetatem adultam non perveniunt. Atque ita hoc argumento solet concludere Augustinus, in his parvulis dubitari non posse de gratuita mereque libera Dei electione quorumdam prae aliis ad gloriam et efficacem gratiam. Quia non potest habere fundamentum in operibus eorum, sive antecedentibus illorum conceptionem, quia nulla fuerunt; sive sub conditione futuris, quia revera futura non sunt; sive absolute futuris aliquando, quia haec tantum futura sunt post hanc vitam, ubi nullum est meritum.

At non defuerunt haeretici (teste eodem Augustino, Epistola 416) asserentes habere infantes in uteris maternis aliquos actus bonos, propter quos praedestinari possunt. Asserebantque exemplum de Jacob et Esau in ventre matris luctantibus; meliusque afferre possent de Joanne Baptista in utero Elisabeth exsultante. Et hunc errorem ferunt etiam nunc haereticos nostri temporis excitasse.

11. Infantes actus liberos non habere.— Facile tamen hoc etiam subterfugium ab eodem Augustino eodem loco refellitur: quia valde absurdum est omnibus parvulis attribuere in illa aetate liberos et humanos actus, cum usu rationis careant, sine quo actus liber et humanus exerceri non potest. Dicere

después), ya se llame causa ministerial, como en realidad es y consta por la materia de los sacramentos, ya se llame condición *sine qua non*, que por ahora basta, porque no se puede negar que, del modo en que concurre, es causa moral y muy provechosa.

Queda, pues, por explicar acerca de esta causa de la salvación si es también causa de la predestinación o elección de tal párvulo que se salva con efecto, o más bien si es efecto de su elección y predestinación. Y en cuanto a esta parte, esta cuestión en los niños tiene la misma dificultad y la misma razón de dudar y decidir que tiene en los adultos, y no pertenece a la presente duda sobre méritos condicionados nunca futuros, sino a la cuestión del mérito de la predestinación por medio de algunas acciones humanas.

13. Se impugna el último error de los semipelagianos.— Resta que digamos algo sobre el otro miembro referente a los adultos, es decir, sobre el cuarto punto que se puede notar en esta sentencia de los semipelagianos. Afirmaban también que en los adultos podía darse de algún modo causa de la predestinación a partir de sus méritos previstos bajo condición, al menos en cuanto a la predicación externa de la fe o de la doctrina sobrenatural, a cuya causa atribuían que el Evangelio se predique a una provincia o nación y no a otra.

En esto, además del error notado antes en el segundo punto (que hablaban del buen afecto procedente de las solas fuerzas naturales del libre arbitrio, contra el cual se disputará después), excedían también en que al mismo acto le atribuían un doble premio: uno antecedente a la presciencia absoluta de tal acto, que es la predestinación a tener la predicación del Evangelio; otro subsiguiente a la presciencia absoluta, que es la misma fe o la corroboración en ella, de modo que se tenga como conviene. Porque como Dios preveía que estos hombres recibirían con buen afecto el Evangelio si se les predicara, decretó que se les predicara, y así aquel efecto previsto de ese modo fue razón meritoria de aquel efecto exterior de la gracia. Después de que Dios decretó que se les predicara el Evangelio, vio en ellos por ciencia de visión y absoluta el buen afecto a la

tamen omnibus accelerari supernaturaliter usum rationis eisque interius fidem praedicari sine exterius praedicante, non solum voluntarium est, sed etiam doctrinae fidei et communi Ecclesiae sensui contrarium, et Apostolo dicenti de Jacob et Esau: *Cum nondum quidquam boni vel mali egissent*. Unde recte Augustinus supra de illis dixit: *Lucta illorum in utero matris non fuisse arbitrium, sed prodigium*. De Joanne autem Baptista nos pie cum Ambrosio et aliis Patribus credimus exsultationem ejus fuisse quidem arbitrium, sed non sine prodigio et speciali privilegio; ita tamen ut totum illud fuerit potius singularis praedestinationis eximius effectus quam causa, sicut de adultis inferius dicemus. Quocirca etiamsi daremus infantes habere in uteris maternis bonos actus, si illi tales essent quales ad pietatem et justitiam Christianam esse oportet, effectus essent praedestinationis, non causa; si vero tales non sunt et imperitissime finguntur contra omnem rationem naturalem et sine testimonio divino, imo contra illud: et adhuc tales actus non possent esse praedestinationis causa eadem ratione qua nec in adultis esse possunt, ut infra ostendemus. Est enim evidenter eadem utrorumque ratio.

12. Quamvis autem causa infantium quantum ad ipsos pertinet, sufficienter hoc modo concludatur, adhuc tamen superest difficultas, an ex parte eorum, sub quorum cura nascuntur et moriuntur, sive parentes sint, sive tutores, sive in universum amici aut benefactores, detur aliqua causa praedestinationis eorum. Certum est enim secundum finem, hos parvulos non salvari, nisi per Christi meritum eis applicatum. Certum item est, applicationem hanc fieri oportere per aliquam actionem humanam et liberam alicujus hominis, qui pueri curam gerit vel suscipit. Ex quo item est certum, illam voluntatem seu cooperationem liberam talis hominis adulti esse aliquo modo causam salutis parvuli, sive vocetur causa meritoria de

sagrada doctrina, o incluso alguna fe natural, y por eso decretó dar la gracia para creer como conviene.
Esto, sin duda, va más allá de la equidad de la justicia que ellos profesaban defender sobre todo. Y además ponían que el premio antecede al mérito, no solo en la existencia actual, sino también en la presciencia absoluta de Dios, lo cual va contra la verdadera razón de mérito, como mostraremos después.

14. Finalmente, que de tales obras no se pueda tomar razón meritoria para discernir a los elegidos de los no elegidos, se convence fácilmente por lo dicho en el punto anterior. Porque respecto a aquellos que no han de creer, aquella incredulidad, al menos como voluntaria y culpable, nunca va a ser futura, porque de hecho a ellos no se les debe predicar el Evangelio (se pone en hipótesis que Dios así lo decretó); por tanto, según lo dicho, tal obra no puede ser razón demeritoria de tal efecto.
Respecto, en cambio, a aquellos que han de creer, aunque la fe de hecho vaya a ser futura si Dios quiso que se les predicara el Evangelio, sin embargo, como prevista antes de esta voluntad, no pudo ser razón meritoria de tal predicación, porque para que exista no se suponía que fuera futura de modo absoluto; por tanto, solo es razón final. Pues Dios da la predicación para que se crea; pero esto mismo supone la voluntad y el decreto de Dios acerca de tal fin, el cual no pudo fundarse en el mismo fin como en razón meritoria.

15. Además de todo esto, esta sentencia repugna a las Escrituras: pues leemos que muchas veces se predica el Evangelio a quienes no han de creer, como predijo Cristo (Mt 10 y Lc 9), y leemos que sucedió (Hch 13 y 18), y en la misma predicación de Cristo hecha a los judíos, como él mismo se queja (Mt 11). Por el contrario, vemos que no se predica a quienes habrían creído si se les propusiera, según aquello de Ez 3: *Si a ellos fueras enviado, te oirían*, y Mt 11: *Si en Tiro y Sidón*, etc. Lugar que expone ampliamente Agustín en los pasajes citados.
Dirá quizá alguno que aquellas obras de los tirios y sidonios nunca fueron futuras, mientras que nosotros

congruo (quod necessarium non est, licet non repugnet, ut infra dicetur), sive vocetur ministerialis causa, ut revera est, et constat ex materia de Sacramentis; sive vocetur conditio sine qua non, quod satis ad praesens sufficit, quia negari non potest quin eo modo quo concurrit, sit causa moralis et valde conferens.

De hac ergo causa salutis explicandum superest, an sit etiam causa praedestinationis vel electionis talis parvuli, qui cum effectu salvatur, vel potius sit electionis ejus ac praedestinationis effectus. Et quoad hanc partem quaestio haec in parvulis eamdem difficultatem, eamdemque rationem dubitandi et decidendi habet, quam habet in adultis, et non pertinet ad praesentem dubitationem de meritis conditionatis nunquam futuris, sed ad quaestionem de merito praedestinationis per aliquas actiones humanas.

13. Ultimus error Semipelagianorum impugnatur.— Superest, ut de altero membro pertinente ad adultos, seu de quarto puncto, quod in hac sententia Semipelagianorum notari potest, pauca dicamus. Asserebant enim etiam, in adultis dari posse aliquo modo causam praedestinationis ex meritis eorum sub conditione praevisis, saltem quoad externam fidei seu supernaturalis doctrinae praedicationem, cui causae tribuebant, quod uni provinciae vel genti praedicetur Evangelium et non alteri.

In quo, praeter errorem supra in secundo puncto notatum, quod loquebantur de bono affectu a solis naturalibus viribus liberi arbitrii profecto (contra quem infra disputandum est); in eo etiam excedebant, quod eidem operi tribuebant duplex praemium. Unum antecedens praescientiam absolutam talis operis, quod est praedestinatio ad habendam praedicationem Evangelii; aliud subsequens absolutam praescientiam, quod est ipsa fides, vel corroboratio in illa, ita ut habeatur sicut oportet. Nam quia Deus praesciebat hos homines bono affectu suscepturos Evangelium, si

hablamos aquí de obras que en algún momento serían futuras. Pero esto no obsta: tanto porque, aunque tratemos casi materialmente (por así decirlo) de obras futuras, no lo hacemos formalmente como de obras absolutamente futuras, pues en aquel signo aún no se prevén como tales, sino solo como futuras bajo condición, y en ellas, consideradas precisamente así, debe examinarse la razón de mérito según los semipelagianos. Tanto también porque, si Dios hubiera querido que se predicara el Evangelio a los tirios y sidonios, por eso mismo aquellas obras que solo se suponían bajo condición serían futuras y se preverían como absolutamente futuras: luego es la misma la razón respecto a ellas.

16. Pero Ruperto allí (lib. 9 *De Gloria et honore Filii hominis*) dice que los tirios y sidonios no habrían hecho verdadera penitencia, sino una penitencia humana para evitar el suplicio temporal, y que por eso Dios no les dio tales auxilios. Los cuales, dice, Cristo les habría dado ciertamente si ellos hubieran de hacer verdadera penitencia; de otro modo no se diría con verdad que quiere salvarlos.

Pero en primer lugar, la exposición es ajena a las palabras del texto y a la interpretación común: más aún, Cristo dijo *en cilicio y ceniza* para exagerar la penitencia. Por eso Agustín, en el libro *De Bono perseverantiae*, c. 6, dice de los tirios y sidonios que habrían sido salvados por Dios si obras nunca futuras y previstas bajo condición fueran dignas de retribución. Y más abajo dice que no se puede dudar de que habrían creído, pues el Señor atestigua que habrían hecho penitencia de gran humildad. Aquella palabra en Ezequiel *te oirían* suele significar en la Escritura la verdadera fe.

Además, es falso que necesariamente se debieran dar tales auxilios si ellos los hubieran de usar bien. Porque, como notó rectamente Abulense allí (q. 83), aquellos auxilios no eran solo suficientes, sino más abundantes, que Dios no da a todos, por mucho que los hubieran de usar bien. Y esto tampoco pertenece a la voluntad general por la que Dios quiere que todos los hombres se salven: pues de aquella solo nacen auxilios suficientes;

illis praedicaretur, decrevit ut illis praedicaretur, et ita ille effectus sic praevisus fuit ratio meritoria illius effectus exterioris gratiae. Postquam autem Deus decrevit illis praedicari Evangelium, vidit in eis per scientiam visionis et absolutam bonum affectum ad sacram doctrinam, vel aliquam etiam naturalem fidem, et propterea decrevit dare gratiam ad credendum sicut oportet.

Hoc autem sine dubio est ultra aequitatem justitiae, quam isti maxime tueri profitebantur. Et praeterea ponebant praemium antecedere ad meritum, non solum in actuali existentia, sed etiam in absoluta praescientia Dei, quod esse contra veram rationem meriti, infra ostendemus.

14. Denique quod ex talibus operibus non possit sumi ratio meritoria discernendi electos a non electis, facile ex dictis in praecedenti puncto convincitur. Nam respectu eorum qui crediturí non sunt, illa incredulitas, saltem ut voluntaria et culpabilis, nunquam futura est: quia illis de facto non est praedicandum Evangelium (ponitur enim in hypothesi ita Deum decrevisse); ergo juxta dicta, tale opus non potest esse ratio demeritoria talis effectus. Respectu autem eorum qui crediturí sunt, quamvis fides de facto sit futura, si Deus voluit illis praedicari Evangelium; tamen ut praevisa ante hanc voluntatem, non potuit esse ratio meritoria talis praedicationis, quia ut sit non supponebatur futura absolute, ergo tantum est ratio finalis. Dat enim Deus praedicationem ut credatur; tamen hoc ipsum supponit voluntatem et decretum Dei circa talem finem, quod non potuit in ipsomet fine fundari tanquam in ratione meritoria.

15. Praeter haec omnia, sententia haec repugnat Scripturis: nam legimus saepe praedicari Evangelium his qui non sunt crediturí, ut praedixit Christus (Matth. 10 et Luc. 9), et accidisse legimus (Act. 13 et 18), et in ipsa Christi praedicatione facta Judaeis, ut ipse conqueritur (Matth. 11). E contrario autem videmus non

los otros suponen una voluntad y dilección especial, que no puede fundarse en tales obras, como hemos mostrado.

17. Pero refiere Agustín (en el citado libro *De Bono perseverantiae*, c. 9) que cierto disputador católico respondió acerca de los tirios y sidonios que por eso Dios no decretó que se les predicara el Evangelio, aunque previó que, si se les predicara, habrían creído, porque al mismo tiempo previó que no habrían de perseverar en la fe, sino que después habrían de caer más torpemente. Sentencia parecida encuentro en Orígenes (lib. 3 *Periarchon*, c. 1). Pero Agustín la refuta de inconstancia y contradicción.

Pues si a ellos, que habrían de creer, no se les predicó el Evangelio para que no delinquieran cayendo después más gravemente, entonces aquel género de providencia fue más bien un favor que un castigo; luego Dios no castiga pecados previstos bajo condición, sino que más bien los excusa: luego tampoco da premio por obras buenas así previstas.

Además, si Dios, previendo que los tirios habían de caer después de la fe, quiso evitar su mayor ruina, ¿no obraría mejor con ellos atrayéndolos a la fe por la predicación del Evangelio y arrebatándolos inmediatamente, para que la malicia no mudara su entendimiento? ¿O por qué no merecerían más esto por la fe que habrían de tener de hecho ante el Evangelio predicado, que pudieron desmerecer la predicación del Evangelio por la inconstancia en la fe solo prevista bajo condición? Máxime porque, según su doctrina, la misma fe prevista bajo condición puede ser razón para obtener la predicación del Evangelio, y después, exhibida o prevista absolutamente, puede ser mérito de otros dones subsiguientes.

18. De donde también aparece en aquel modo de hablar cierta contradicción: pues el mismo pecado de apostasía de la fe o de recaída después de la penitencia, previsto bajo condición, se dice que es causa demeritoria de la predicación del Evangelio, que la misma fe futura merecía, y al mismo tiempo se dice que es causa por la que Dios no da a tales hombres mayor ocasión de ruina.

praedicari his qui crediturí erant, si eis proponeretur, juxta illud Ezech. 3: *Si ad eos mittereris, audirent te*, et Matth. 11: *Si in Tyro et Sidone*, etc. Quem locum late expendit Augustinus locis citatis.

Dicet forte aliquis illa opera Tyriorum et Sidoniorum nunquam fuisse futura, nos autem hic loqui de operibus aliquando futuris. Sed hoc nihil obstat: tum quia licet tractemus quasi materialiter (ut sic dicam) de operibus futuris, non tamen formaliter ut absolute futuris, quia pro illo signo nondum ut talia praevidentur, sed tantum ut sub conditione futura, et in eis, ut sic precise spectatis, debet ratio meriti juxta Semipelagianos considerari. Tum etiam, quia si Deus voluisset ut Tyriis et Sidoniis praedicaretur Evangelium, eo ipso illa opera quae supponebantur tantum sub conditione futura essent et praeviderentur ut absolute futura: est ergo de illis eadem ratio.

16. At Rupertus ibi (lib. 9 *De Gloria et honore Filii hominis*) dicit Tyrios et Sidonios non fuisse veram poenitentiam acturos, sed humanam ad vitandum temporale supplicium, et ideo non dedisse Deum illis talia auxilia. Quae omnino, inquit, daturus fuisset Christus, si illi essent veram poenitentiam acturi; alias non vere diceretur velle eos salvare.

Sed imprimis expositio est aliena a verbis textus et a communi expositione: imo Christus dixit *in cilicio et cinere*, ut poenitentiam exaggeraret. Unde Augustinus, libro *De Bono perseverantiae*, cap. 6, de Tyriis et Sidoniis ait fuisse salvandos a Deo, si opera nunquam futura et sub conditione praevisa essent retributione digna. Et infra ait dubitari non posse eos fuisse crediturós, cum Dominus attestetur fuisse acturos magnae humilitatis poenitentiam. Illud etiam verbum apud Ezechielem *audirent te* veram fidem significare solet in Scriptura.

Deinde falsum est necessario fuisse danda talia auxilia, si bene illis essent usuri. Quia, ut recte notavit Abulensis ibi (quaest. 83), illa auxilia non erant tantum sufficientia, sed abundantiora, quae non dat Deus omnibus, quantumcumque sint bene

Además, como la fe no es menos meritoria de lo que es demeritoria la inconstancia en la fe: ¿cómo la inconstancia, que se prevé como futura posteriormente, puede impedir que la fe, prevista como futura antes, consiga su premio? Se añade finalmente que por la misma razón se puede decir que Dios previó al mismo tiempo que, después de aquella caída y alejamiento de la fe una vez concebida, ellos harían de nuevo penitencia y perseverarían en ella, y así podremos proceder al infinito, si se da licencia para fingir sin fundamento causas de este tipo.

Es, pues, este género de causa completamente absurdo, temerariamente imaginado y abiertamente contrario a la doctrina católica.

CAPÍTULO VI

NINGUNA ACCIÓN DEL HOMBRE QUE PROCEDE DE LAS SOLAS FUERZAS DEL LIBRE ALBEDRÍO, EN VIRTUD Y MÉRITO PROPIO, PUEDE SER CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN EN CUANTO A SUS EFECTOS. SE DEMUESTRA CONTRA PELAGIANOS Y SEMIPELAGIANOS.

1. Sentido de la cuestión.— En este capítulo se trata ya de los actos humanos que el hombre predestinado ejerce en esta vida mortal, los cuales es necesario que sean buenos y honestos, porque por actos malos el hombre no merece la gracia o la predestinación, sino más bien la indignación o la reprobación, de la cual hablaremos después. Tales actos pueden ser o entenderse de dos clases: unos proceden de las fuerzas naturales del libre albedrío humano, a los que llamamos naturales, no porque lo natural se distinga de lo libre, sino de lo sobrenatural; sin embargo, a estos (como dije antes) los llamaremos morales por brevedad y claridad. Otros proceden de las fuerzas de la gracia, cooperando el libre albedrío, que son a la vez libres y sobrenaturales. De estos últimos hablaremos después; ahora tratamos de los primeros.

No distinguimos entre actos de este orden antecedentes o subsiguientes a los mismos efectos de la

illis usuri. Neque hoc pertinet ad voluntatem generalem, qua Deus vult omnes homines salvos fieri: nam ex illa solum nascuntur auxilia sufficientia; alia vero supponunt specialem voluntatem et dilectionem, quae non potest in talibus operibus fundari, ut ostendimus.

17. At enim refert Augustinus (dicto libro *De Bono perseverantiae*, cap. 9) disputatorem quemdam catholicum de Tyriis et Sidoniis respondisse, ideo Deum non decrevisse ut illis praedicaretur Evangelium, licet praeviderit, si praedicaretur, eos fuisse crediturus, quia simul praevidit non fuisse in fide permansuros, sed turpius postea lapsuros. Quam fere sententiam invenio in Origene (lib. 3 *Periarchon*, cap. 1). Eam vero inconstantiae et contradictionis actu redarguit Augustinus.
Nam si illis credituris non est praedicatum Evangelium, ne gravius postea cadendo delinquerent; ergo illud providentiae genus favor potius quidam fuit quam poena; ergo non punit Deus peccata sub conditione praevisa, sed potius illa excusat: ergo nec reddit praemium pro bonis operibus sic praevisis.
Deinde si Deus praevidens lapsuros Tyrios post fidem, voluit eorum majorem ruinam evitare, nonne melius cum eis ageret ad fidem eos trahendo per Evangelii praedicationem, et statim eos rapiendo, ne malitia mutaret intellectum eorum? Aut cur non potius hoc meruissent per fidem, quam adhiberent de facto Evangelio praedicato, quam potuerint demereri praedicationem Evangelii per inconstantiam in fide sub conditione tantum praevisam? Maxime quia juxta eorum doctrinam eadem fides sub conditione praevisa potest esse ratio obtinendi praedicationem Evangelii, et postea exhibita vel absolute praevisa potest esse meritum aliorum subsequentium donorum.

18. Unde etiam apparet in illo dicendi modo quaedam contradictio: nam idem peccatum apostasiae a fide vel recidivi post poenitentiam

predestinación, porque el punto de la presente dificultad no consiste en estos respectos de anterior o posterior, sino en la condición de tales actos, a saber, que sean naturales. Porque si de esta condición nace que tales actos no puedan ser causa de los efectos de la predestinación, aunque antecedan a tales efectos, no podrán ser causa de ellos, y mucho menos si son posteriores a los mismos efectos. Se trata, pues, de los actos antecedentes, porque, una vez establecida la verdad sobre estos, con mayor razón quedará clara respecto a los subsiguientes; especialmente porque en el capítulo séptimo mostraremos que ningún acto subsiguiente puede ser causa del efecto antecedente de la predestinación en el mismo hombre predestinado.

2. Error de Pelagio.— Respecto a la cuestión así expuesta, se presenta en primer lugar el error de Pelagio, que refiere ampliamente Agustín (*Haeres*. 88, *Epist.* 89, *De Praedest. Sanct.* y *De Dono perseverantiae*), Jerónimo en la *Epístola a Tesifonte* sobre este asunto y en el *Diálogo contra los pelagianos*, Vicente de Lérins (*Contra las novedades profanas*, c. 34) y Próspero en la *Epístola a Rufino*. Omitidos los demás errores suyos, en el presente afirmó que la gracia de Dios no es necesaria ni para obrar bien, ni para que el hombre se disponga a obtener la remisión del pecado, ni para perseverar hasta la muerte sin pecado, ni para merecer la gloria por la justicia. Y aunque decía que la gracia de Dios es útil y por eso se concede alguna vez, afirmaba sin embargo que se da a cada uno según los buenos méritos del libre albedrío. De donde, o suprimía totalmente la predestinación, o la ponía solo en la voluntad de dar la gloria a partir de los méritos previstos del libre albedrío. Y aunque admitía con algunos que se da la gracia, al menos para obrar más fácilmente, también concedía que se da su causa respecto a todos y cada uno de sus efectos por parte del libre albedrío humano.
Si se le preguntara acaso sobre los niños, en primer lugar negaba en ellos el pecado original; y por eso, según su sentencia, no necesitaban predestinación ni gracia para conseguir la vida eterna. Distinguía, sin embargo, la vida eterna del reino de los cielos, como se

praevisum sub conditione dicitur esse causa demeritoria praedicationis Evangelii, quam ipsa fides futura merebatur, et simul dicitur esse causa ob quam Deus non dat talibus hominibus majorem occasionem ruinae.

Praeterea cum non sit minus meritoria fides quam sit demeritoria inconstantia in fide: quomodo inconstantia, quae posterius futura praevidetur, potest impedire ne fides prius futura suum praemium consequatur? Accedit tandem quod eadem ratione dici potest praescivisse simul Deum, post illum lapsum et recessum a fide semel concepta, acturos illos iterum poenitentiam et in ea permansuros, et sic poterimus in infinitum procedere, si licentia datur hujusmodi causas sine fundamento confingendi.

Est ergo hujusmodi genus causae prorsus absurdum, temere excogitatum et Catholicae doctrinae aperte contrarium.

CAPUT VI.

NULLAM HOMINIS ACTIONEM EX SOLIS VIRIBUS LIBERI ARBITRII PROCEDENTEM, VIRTUTE ET MERITO SUI, ESSE POSSE CAUSAM PRAEDESTINATIONIS, QUOAD EFFECTUS EJUS. CONTRA PELAGIANOS ET SEMIPELAGIANOS OSTENDITUR.

1. Quaestionis sensus.— Jam in hoc capite sermo est de actibus humanis, quos homo praedestinatus in hac vita mortali exercet, quos oportet bonos et honestos esse, quia per malos actus non meretur homo gratiam vel praedestinationem, sed indignationem potius vel reprobationem, de qua postea dicturi sumus. Duplices autem esse possunt, vel intelligi hujusmodi actus: quidam sunt ex viribus naturalibus liberi arbitrii humani profecti, quos naturales vocamus, non ut naturale distinguitur a libero, sed a supernaturali; eos tamen (ut supra dixi) morales appellabimus

puede ver en Agustín (*De Peccatorum meritis*, lib. 4, cc. 18 y 20, y *Epist.* 106), y se toma de los Concilios de Mileve y de Orange al principio; y por eso concedía que los párvulos necesitan el bautismo para conseguir el reino de los cielos. La causa por la que algunos niños consiguen el reino de los cielos por el bautismo y otros no, nunca la explicó suficientemente, porque en los párvulos no podía encontrar obras del libre albedrío a las que atribuirlo. Quizá, sin embargo, lo refería al buen mérito de los padres o a la diligencia humana de cualquier ministro que bautiza al párvulo, por una cierta providencia general de Dios, sin otra predestinación o providencia especial.

3. Se refuta el error de Pelagio.— Este error de Pelagio es referido de modo muy distinto por algunos modernos que ponen la gracia eficaz en la predeterminación física, pero este asunto debe ser tratado más ampliamente por nosotros en otra obra especial o libro sobre esa materia. Ahora nos baste suponer aquel error tal como lo refiere Agustín y tal como fue condenado en el Concilio de Mileve con las cartas de Inocencio a él y de él a Inocencio (que son la vigésima quinta y vigésima sexta entre las cartas de Inocencio), y después más ampliamente en Trento, sesión 6. Contra él escribió Agustín la mayor parte del tomo séptimo, y uno por uno son reprobados todos sus errores en la materia del pecado original y de la gracia. Para el presente bastan los testimonios aducidos en el capítulo anterior, en los cuales Pablo enseña que la predestinación y elección de Dios no son por nuestras obras, las cuales se expondrán más ampliamente en lo que sigue.

4. Sentencia de Casiano, Fausto y los galos.— Después de vencido Pelagio, se levantaron en Galia contra Agustín muchos varones católicos, entre los cuales destacaron especialmente Casiano y Fausto. Estos, contra Pelagio, reconocían que la gracia de Dios es necesaria para realizar obras de santidad, para merecer y obtener la gloria, y para conseguir la disposición conveniente a la remisión del pecado. Sin embargo, reservaron algún inicio de la salvación al libre

albedrío, para que la salvación propia quedara puesta en poder del hombre. Por eso decían que es necesario que el hombre comience por algún buen movimiento, que Dios luego promueva y perfeccione. De este modo, en este buen movimiento constituían la primera causa de la salvación por nuestra parte, y decían que él es el mérito de toda gracia sobrenatural. Al solo libre albedrío lo llamaban "gracia gratuitamente concedida", al modo de Pelagio, como consta por la epístola de Próspero.

En qué consista este buen movimiento lo explicaban de diversas maneras. Algunos decían que es la fe o la voluntad de creer, que distinguían de las obras, y usaban contra Agustín el testimonio de él mismo en ciertas proposiciones sobre la epístola a los Romanos, proposición sesenta y siguientes. A ellos responde claramente el mismo Agustín retractando aquella sentencia en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 13. Otros decían que este inicio es algún deseo de salvación; otros, la oración a Dios hecha por propia libertad, o algo semejante, como puede verse en Próspero e Hilario en las epístolas frecuentemente citadas a Agustín. Este error lo insinúa Fausto de Riez, lib. 1 *De Gratia et libero Arbitrio*, c. 19, y más expresamente en el lib. 2, c. 9. Asimismo Casiano, *Collat.* 13, a partir del c. 8. El fundamento de esta sentencia ya ha sido suficientemente insinuado y se tratará más ampliamente en lo que sigue.

5. Véase Próspero a los excerpta de los genoveses, cap. 6, y contra Casiano.— A este error añadían los semipelagianos otro, que Agustín considera que también pertenece a la presente causa. Afirmaban, en efecto, que no solo puede el hombre por su solo arbitrio querer creer, sino también perseverar siempre en la fe una vez concebida. Así lo refieren Próspero e Hilario en las citadas epístolas, y expresamente Agustín, en el libro *De Bono perseverantiae*, hablando de los semipelagianos, dice: «Que tener esta fe y comenzarla, y perseverar en ella hasta el fin, como si no lo recibiéramos del Señor, sostienen que es nuestro». Y más abajo: «Diciendo esto, no quieren que se predique a los hombres que son dones de Dios el llegar a la fe y

brevitatis et claritatis gratia. Alii sunt profecti ex viribus gratiae, cooperante libero arbitrio, qui et liberi et supernaturales sunt: de his posterioribus dicemus postea, nunc de prioribus agimus.

Non distinguimus autem inter actus hujus ordinis antecedentes vel subsequentes ipsos effectus praedestinationis, quia punctus praesentis difficultatis non consistit in his respectibus prioris vel posterioris: sed in conditione talium actuum, quod naturales nimirum sint. Nam si ex hac conditione nascitur ut tales actus esse non possint causa effectuum praedestinationis, etiamsi antecedant ad hujusmodi effectus, non poterunt esse eorum causa, multoque minus si sint posteriores ipsis effectibus. Igitur de antecedentibus actibus sermo est, nam de his stabilita veritate, a fortiori constabit de subsequentibus; praesertim quia, capite septimo, ostendemus nullum actum subsequentem esse posse causam antecedentis effectus praedestinationis in eodem homine praedestinato.

2. Pelagii error.— Circa quaestionem sic expositam occurrit primo error Pelagii, quem late refert Augustinus (*Haeres.* 88, et *Epistol.* 89, et *De Praedest. Sanct.*, et *De Dono persever.*), Hieronymus in *Epist. ad Thesiphontem* de hac re et in *Dial. contra Pelagianos*, Vincentius Lyrinensis (*Contra profanas novitates*, cap. 34) et Prosper in *Epist. ad Rufinum*. Omissis autem aliis ejus erroribus, in praesenti asseruit gratiam Dei non esse necessariam vel ad bene operandum, vel ut homo se disponat ad remissionem peccati obtinendam, vel ad perseverandum usque ad mortem sine peccato, vel ad merendum de justitia gloriam. Et quamvis diceret gratiam Dei esse utilem et ideo aliquando conferri, dicebat tamen unicuique dari juxta bona merita liberi arbitrii. Unde vel omnino auferebat praedestinationem, vel ponebat illam in sola voluntate dandi gloriam ex praevisis meritis liberi arbitrii: et cum aliquibus admitteret dari

gratiam, saltem ad facilius operanda, etiam concedebat dari causam ejus quoad omnes et singulos effectus illius ex parte liberi arbitrii humani. Quod si forte de infantibus interrogaretur, imprimis negabat in illis peccatum originale: et ideo ex ejus sententia non indigebant praedestinatione vel gratia ad vitam aeternam consequendam. Distinguebat autem ille vitam aeternam a regno caelorum, ut videre licet in Augustino (*De Peccat. meritis*, lib. 4, cap. 18 et 20, et *Epist.* 106), et sumitur ex Conciliis Milevitano et Arausicano in principio; et ideo concedebat parvulos indigere baptismo ad consequendum regnum caelorum. Causam autem ob quam quidam infantes consequantur regnum caelorum per baptismum et non alii, nunquam satis explicuit, quia in parvulis invenire non potuit opera liberi arbitrii quibus hoc tribueret. Fortasse tamen id referebat vel in bonum meritum parentum, vel in humanam diligentiam cujuscumque ministri baptizantis parvulum, ex quadam generali Dei providentia, absque alia praedestinatione vel providentia speciali.

3. Refutatur Pelagii error.— Hic error Pelagii longe aliter refertur a quibusdam modernis qui gratiam efficacem ponunt in physica praedeterminatione, sed ea res latius a nobis tractanda est in alio speciali opere seu libro de illa re. Nunc satis nobis sit illum errorem supponere prout ab Augustino refertur et prout damnatus est in Concilio Milevitano cum epistolis Innocentii ad ipsum et ipsius ad Innocentium, quae sunt vigesima quinta et vigesima sexta inter epistolas Innocentii, et postea latius in Tridentino, sessione 6. Et contra illum scripsit Augustinus majorem partem septimi tomi, et sigillatim quoad singulos errores improbatur in materia de peccato originali et de gratia.
Ad praesens vero sufficiunt testimonia in praecedenti capite adducta, in quibus Paulus docet praedestinationem et electionem Dei non esse ex operibus nostris: quae in sequentibus latius exponenda sunt.

perseverar en la fe». Y lo mismo se toma del lib. *De Praedest. Sanct.*, caps. 1, 2, 17 y ss., y *Epist.* 105 y 106.

6. Puede haber duda, sin embargo, de qué fe habla Agustín: si de la fe formada por la caridad, o de la fe en sí misma, incluso muerta. Porque en el primer sentido es claro que la perseverancia es don de Dios y muy propio de los predestinados. Pero en el segundo sentido no parece tan cierto, ni pertenece a la presente causa, puesto que esta perseverancia en la sola fe es muy frecuente también en los reprobos. Asimismo, el mismo Agustín parece variar: pues en el citado capítulo 17 del *De Bono perseverantiae* dice que por este don se da a los hombres *que permanezcan creyentes y fieles*. En cambio, el capítulo 23 del mismo libro significa que aquella perseverancia en la fe no está en los hombres que permanecen en el deleite de pecados condenables.
Ciertamente, en lo que respecta a los semipelagianos, estimo que erraron no solo acerca de la perseverancia en la fe viva, sino también en la credulidad de la fe considerada en sí misma o muerta. Porque, así como atribuían a la sola voluntad el inicio de la fe o la misma sustancia de la fe, así parece que atribuyeron a la misma sola voluntad la perseverancia en esa credulidad. Pero, así como es cierto que la fe y el inicio de la fe son por gracia, así también, con mayor razón, la perseverancia en la fe, incluso considerada en sí misma sin caridad (es decir, para no cometer algún pecado de herejía o infidelidad por el que se excluya la fe).
Ahora bien, si el don de gracia requerido para esta sola perseverancia es solamente el mismo don de la fe continuado con auxilios sobrenaturales como debidos y ordinarios a ella, o si además de estos incluye otro don especial, parece ser una cuestión que entre católicos puede discutirse sin peligro de error semipelagiano. Esa cuestión la remitimos a la materia de la gracia, porque para el presente asunto de la predestinación y para contradecir a los semipelagianos basta con que mostremos que se trata de un don de gracia sobrenatural.

7. Queda además otro punto dudoso en este error: en qué sentido entendían estos autores que el don de la

perseverancia actual no se da a los predestinados por sola voluntad de Dios, sino por mérito de ellos. Así lo refiere Próspero de ellos: «No quieren que se predique la perseverancia que no se pueda o bien merecer suplicando o bien despreciar contumazmente». Hablaban principalmente de la perseverancia en la gracia y sin pecado condenable, pues sobre la sola perseverancia en la fe no había dificultad, supuesto su error.

Pudieron entender de dos modos que el don de la perseverancia no se da sin mérito propio: primero, sin mérito del solo libre albedrío; segundo, sin mérito ya fundado en actos de gracia. En este segundo sentido no parece que se pueda notar en ellos un dogma de error, porque por la gracia podemos merecer *de congruo* la perseverancia, lo cual basta para la presente causa, y este mérito no repugna a la predestinación gratuita, como veremos después. Por tanto, si los galos solo afirmaban esto, no tenían en ello un nuevo error pertinente a la presente materia.

El otro sentido es ciertamente erróneo, pero no parece que se pueda atribuir con fundamento a los semipelagianos, porque ellos, después del inicio de la fe que atribuían a la naturaleza, decían que es necesaria la gracia para las buenas obras de piedad necesarias para la salvación, como pone Agustín arriba y refieren otros Padres. ¿Cómo entonces pudieron atribuir al solo libre albedrío la perseverancia en la justicia?

8. Véase el Concilio de Orange.— Respondo, según lo que recojo de Próspero, Hilario y Agustín, que ellos no atribuyeron toda la perseverancia a las fuerzas del libre albedrío, sino el mérito del inicio de toda la perseverancia. Pues no solo afirmaban que los hombres merecen la fe o su corroboración y permanencia en ella por la voluntad de creer, sino también que merecen la perseverancia por la voluntad natural, o afecto, deseo o petición de perseverar. Porque así como decían: *a los que quieren y llaman se les da la fe*, etc., así decían que se da la perseverancia.

Y en este sentido dice Hilario que ellos afirmaron: «El don de la perseverancia se da a los que quieren, a partir del precedente propio arbitrio, el cual afirman que es

4. Sententia Cassiani, Fausti et Gallorum.— Post victum Pelagium insurrexerunt in Gallia contra Augustinum multi viri catholici, inter quos praecipue fuerunt Cassianus et Faustus, qui contra Pelagium fatebantur gratiam Dei esse necessariam ad opera sanctitatis praestanda et gloriam promerendam et obtinendam dispositionem convenientem ad remissionem peccati: aliquod tamen initium salutis reservarunt libero arbitrio, ut propria salus sit in potestate hominis constituta. Et ideo dicebant necessarium esse ut homo incipiat per aliquem bonum motum, quem Deus postea promoveat et perficiat: et ita in hoc bono motu constituebant primam causam salutis ex parte nostra: eamque dicebant esse meritum omnis gratiae supernaturalis, solumque ipsum liberum arbitrium vocabant gratiam gratis concessam, more Pelagii, ut ex epistola Prosperi constat.

Quis autem sit hic bonus motus, varie explicabant. Quidam dicebant esse fidem seu voluntatem credendi, quam ab operibus distinguebant, et utebantur contra Augustinum ejusdem testimonio in quibusdam propositionibus circa epistolam ad Romanos, propositione sexagesima et sequentibus. Quibus ipse plane respondet retractando illam sententiam in libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 13. Alii dicebant hoc initium esse aliquale desiderium salutis; alii orationem ad Deum ex propria libertate factam, vel aliquid simile, ut videri potest in Prospero et Hilario in epistolis saepe citatis ad Augustinum. Et hunc errorem insinuat Faustus Rhegiensis, lib. 1 *De Gratia et libero Arbitrio*, cap. 19, expressius lib. 2, c. 9. Itemque Cassianus, *Collat.* 13, a cap. 8. Fundamentum hujus sententiae satis jam insinuatum est et in sequentibus latius tractabitur.

5. Vide Prosperum ad excerpta Genuensium, capite 6, et contra Cassianum.— Huic errori adjungebant alium Semipelagiani, quem ad praesentem causam etiam pertinere Augustinus sentit. Aiebant enim non solum posse hominem suo

arbitrio solo velle credere, sed etiam in fide semel concepta semper perseverare. Ita referunt Prosper et Hilarius in dictis epistolis, et expresse Augustinus, libro *De Bono perseverantiae*, de Semipelagianis loquens ait: «Quam fidem et incipere habere et in ea usque in finem permanere, tanquam id non a Domino accipiamus, nostrum esse contendunt». Et infra: «Hoc dicentes nolunt hominibus praedicari Dei dona esse, ut veniatur ad fidem et permaneatur in fide». Et idem sumitur ex lib. *De Praedest. Sanct.*, cap. 1, 2, 17 et seqq., et *Epist.* 105 et 106.

6. Dubium vero esse potest de qua fide loquatur Augustinus, scilicet an de fide formata caritate, an de fide secundum se, etiam mortua. Nam in priori sensu clarum est perseverantiam esse donum Dei et valde proprium praedestinatorum. At in sensu posteriori non videtur ita certum; nec pertinere ad praesentem causam, cum haec perseverantia in sola fide valde frequens sit in reprobis. Item ipse Augustinus varius esse videtur: nam in dicto capite septimo decimo *De Bono perseverantiae*, per hoc donum ait dari hominibus *ut credentes et fideles permaneant*. Caput autem vigesimum tertium ejusdem libri illam perseverantiam in fide significat non esse in hominibus qui in peccatorum damnabilium delectatione remanent.
Sane, quod ad Semipelagianos attinet, non solum circa perseverantiam in fide viva, sed etiam in fidei credulitate secundum se spectata vel mortua errasse existimo. Quia, sicut initium fidei vel ipsam substantiam fidei soli voluntati tribuebant, ita videntur perseverantiam in eadem credulitate eidem voluntati soli ascripsisse. At, sicut est certum fidem et initium fidei esse ex gratia, ita etiam a fortiori perseverantiam in fide, etiam per se spectata sine caritate, id est, ad non committendum aliquod peccatum haeresis vel infidelitatis quo fides excludatur. An vero donum gratiae ad hanc solam perseverantiam requisitum sit solum ipsummet donum fidei continuatum

libre para esto: para querer o no querer recibir la medicina». Y en este sentido este error pertenece mucho a la presente causa: pues siendo el principal medio de la predestinación esta perseverancia en la justicia, al atribuir al solo libre albedrío la causa de aquel don, ponían consecuentemente la causa de toda la predestinación por parte de sus efectos. Porque no solo daban causa de la predestinación en cuanto al primer efecto y don de la gracia, fundado en actos morales, sino que daban la misma causa también respecto a los dones subsiguientes de la gracia necesarios para la perseverancia.
Y así se ha de entender este error de los semipelagianos acerca del inicio de la salvación, no solo en cuanto al inicio de la fe, sino también en cuanto al inicio de la esperanza, de la caridad, de la penitencia, de la continencia y de las demás virtudes, por cuyos actos se persevera en la gracia. Esto es de notar atentamente para entender los diversos lugares de Agustín y de otros teólogos.

9. No faltan teólogos que atribuyan a los semipelagianos un tercer error en esta parte y, con este título, hagan semipelagiana a cierta otra sentencia de católicos. Dicen, pues, que los semipelagianos erraron también en esto: que atribuían a la libertad de la voluntad la eficacia de la gracia respecto a los mismos actos sobrenaturales, lo que otros llaman *inicio de la eficacia de la gracia*. Porque por esto también atribuían al libre albedrío la causa de la predestinación y de la distinción entre elegidos y no elegidos.
Sin embargo, ni Agustín, ni Próspero, ni Hilario atribuyen a los semipelagianos, en cuanto a esta parte, un error peculiar. Porque que el libre albedrío coopere a estos actos, que en su género sea causa de ellos, que influya en ellos y en la determinación a ellos, y en el próximo inicio de ellos (en cuanto a su ser, sea cual sea ese inicio), en cuanto a todo esto, digo, esta sentencia es católica y muy conforme a la fe. Sería error decir que todo esto o algo de ello lo hace el solo libre albedrío sin gracia. Esto, sin embargo, no lo dijeron los semipelagianos, como transmite expresamente Agustín

cum auxiliis supernaturalibus illi quasi debitis et ordinariis, vel ultra haec includat aliud speciale donum, quaestio esse videtur quae inter catholicos, sine periculo semipelagiani erroris, controverti potest: illam vero ad materiam de gratia remittimus, quia ad praesens negotium praedestinationis et ad contradicendum Semipelagianis satis est quod ostendamus esse donum gratiae supernaturalis.

7. Aliud praeterea dubium in hoc errore superest, quo sensu isti intelligerent actualem perseverantiam donum non dari praedestinatis ex sola Dei voluntate, sed ex merito illorum. Ita enim de illis refert Prosper: «Nolunt perseverantiam praedicari, quae non vel suppliciter emereri vel contumaciter contemni possit». Loquebantur autem maxime de perseverantia in gratia et sine peccato damnabili: nam de sola perseverantia in fide nulla erat difficultas, supposito suo errore.
Duobus autem modis intelligere potuerunt donum perseverantiae non dari sine proprio merito. Primo, sine merito solius liberi arbitrii; secundo, sine merito jam fundato in actibus gratiae. In hoc posteriori sensu non videtur posse illud dogma erroris notari, quia possumus per gratiam mereri de congruo perseverantiam, quod satis ad praesentem causam est, neque hoc meritum repugnat gratuitae praedestinationi, ut infra videbimus. Unde si hoc tantum asserebant Galli, non habebant in hoc novum errorem ad praesentem materiam pertinentem.
Alter vero sensus est quidem erroneus, non videtur tamen posse cum fundamento attribui Semipelagianis, quia illi post initium fidei, quod naturae tribuebant, dicebant esse necessariam gratiam ad bona opera pietatis necessaria ad salutem, ut Augustinus supra ponit et alii Patres referunt. Quomodo ergo potuerunt perseverantiam in justitia soli libero arbitrio attribuere?

8. Vide Arausicanum.— Respondeo, quantum ex Prospero, Hilario et Augustino colligo, illos non totam perseverantiam

en el libro *De Bono perseverantiae*, c. 21, y muchas veces en otros lugares.
Tampoco leemos que por este capítulo hayan puesto causa de la predestinación en cuanto a toda ella o en cuanto a aquellos medios que mueven eficazmente al libre albedrío. Pero si algunos doctores se equivocaron en esta parte, fueron algunos escolásticos, como veremos después en el capítulo séptimo. Por tanto, no es necesario imponer a los semipelagianos nada más de lo que Agustín y otros Padres les atribuyen; sobre este punto disputaremos ex profeso en otro lugar.

10. Finalmente, podría unirse con esta sentencia de los semipelagianos otra de algunos escolásticos, que asignan la causa de la predestinación, en cuanto a todos sus efectos, a partir de buenas obras morales anteriores a toda la justificación y hechas solo con las fuerzas naturales del libre albedrío. Sin embargo, para no parecer que envolvemos la sentencia de los católicos con errores condenados por la Iglesia, y porque en realidad creemos que aquella sentencia no es del todo la misma que la de los semipelagianos y contiene su propia dificultad, y por tanto exige por sí misma una prolija discusión, por eso la remitimos al capítulo siguiente.

11. Por tanto, en este lugar solo hay que tratar con los semipelagianos. Pues de los pelagianos no es necesario decir más, ya sea porque su error es evidentísimo, ya sea porque erraron más bien acerca de todo el orden de la gracia que solo acerca de la predestinación (por lo cual debe ser refutado ex profeso en la materia de la gracia), ya sea porque de lo que digamos contra los restos de Pelagio se destruirá con mayor razón toda la máquina de Pelagio.
Para que podamos tratar sólidamente y sin ambigüedades de palabras la causa con los massilienses o restos de los pelagianos, dos cosas debemos explicar en su sentencia. La primera es qué entendían ellos (y qué debemos entender nosotros) por *inicio de la fe, del buen obrar, de la gracia* o *de la salvación*, para impugnar la misma cosa que ellos afirmaban. La segunda es de qué causa moral hablaron, y

especialmente si de causa meritoria *de condigno* o abstractamente, sea *de condigno*, sea *de congruo*, sea impetratoria, etc. Pues saber esto también importa mucho para la manifestación de la verdad, para la fuerza de los argumentos y para distinguir las opiniones erróneas de las no erróneas. Y a esto pertenece también saber si esta causa es tan necesaria e infalible que sin ella nadie consigue los efectos de la predestinación, y nadie la usa que no sea infaliblemente predestinado: pues distinguir esto contribuirá mucho a entender el punto de la verdad.

12. Qué es y cuán múltiple es el inicio de la salvación.— Para explicar el primer punto, distingo en esta materia un doble inicio. Uno intrínseco y otro extrínseco. Llamo intrínseco al que es como fundamento interno o primera parte de aquella cosa de la que se dice principio; extrínseco, por tanto, será aquello que antecede a este primer fundamento y es causa por la que comienza a ponerse. De donde aquel también puede llamarse principio formal, y este causale. Así, por ejemplo, el Concilio de Orange, cap. 5, habla del inicio de la fe y lo explica como el mismo afecto de credulidad, que puede entenderse del afecto próximo y eficaz, es decir, de la voluntad de creer eficaz y potente para mover el entendimiento a creer como conviene. A este inicio lo llamo yo *inicio intrínseco* de la fe, porque moralmente hace un solo acto con la misma fe y, considerando aquel acto como compuesto de voluntad e intelecto, la volición es como la primera parte y fundamento de ese compuesto.

Pero si por afecto de credulidad solo se entiende un simple afecto ineficaz por el que comienza a agradar la fe y a ser deseada (queriendo, por así decirlo, sin querer todavía), de este consta que no es inicio formal o intrínseco de la fe, porque por su fuerza nada se ha puesto que pertenezca a la constitución formal de la fe. Pero si aquel afecto, sea cual sea, es de algún modo causa por razón de la cual comienza a haber en el hombre la misma fe o algún inicio interno de ella, con razón se llama principio de la fe, aunque más extrínseco o más bien causal que formal. Porque toda causa es principio, y si no es tal causa que intrínsecamente

attribuisse viribus liberi arbitrii, sed meritum initii totius perseverantiae. Non enim solum asserebant mereri homines fidem vel corroborationem et permanentiam in fide per voluntatem credendi, sed etiam mereri perseverantiam per naturalem voluntatem seu affectum, desiderium aut petitionem perseverandi. Sicut enim aiebant: *volentibus, pulsantibus dari fidem*, etc., ita dicebant dari perseverantiam.

Et in hoc sensu ait Hilarius eos dixisse: «Perseverantiae donum volentibus dari ex praecedenti proprio arbitrio, quod ad hoc liberum asserunt, ut velit vel nolit accipere medicinam». Atque hoc sensu pertinet valde hic error ad praesentem causam: cum enim potissimum medium praedestinationis sit haec perseverantia in justitia, tribuendo soli libero arbitrio causam illius doni, consequenter ponebant causam totius praedestinationis ex parte effectuum ejus. Quia non solum dabant causam praedestinationis quoad primum effectum et donum gratiae, fundatam in actibus moralibus, sed etiam eandem causam dabant quoad subsequentia dona gratiae ad perseverantiam necessaria.

Et ita est intelligendus hic error Semipelagianorum de initio salutis, non solum quoad initium fidei, sed etiam quoad initium spei, caritatis, poenitentiae, continentiae et aliarum virtutum, per quarum actus in gratia perseveratur. Quod est attente notandum ad intelligenda varia loca Augustini et aliorum theologorum.

9. Non desunt autem theologi qui tertium in hac parte errorem Semipelagianis attribuant et hoc titulo quamdam aliam catholicorum sententiam semipelagianam faciant. Aiunt ergo Semipelagianos etiam in hoc errasse, quod libertati voluntatis tribuerent efficaciam gratiae circa ipsos actus supernaturales, quod alii vocant *initium efficaciae gratiae*. Nam per hoc etiam causam praedestinationis et discretionis inter electos et non electos libero arbitrio tribuebant.

Verumtamen nec Augustinus, nec Prosper, nec Hilarius quoad hanc partem attribuunt errorem peculiarem Semipelagianis. Nam quod liberum arbitrium cooperetur his actibus et in suo genere sit causa illorum et in eos influat et in determinationem ad illos et in proximum initium illorum (quo ad suum esse, quidquid illud initium sit), quoad haec (inquam) omnia sententia haec catholica est et valde consentanea secundum fidem. Esset autem error dicere haec omnia vel aliquid eorum facere solum liberum arbitrium sine gratia. Hoc autem non dixerunt Semipelagiani, ut diserte tradit Augustinus libro *De Bono perseverantiae*, cap. 21, et saepe alias.

Neque etiam legimus ex illo capite posuisse causam praedestinationis quoad totam illam vel quoad ea media quae efficaciter movet liberum arbitrium. Sed si qui doctores in hac parte lapsi sunt, fuerunt nonnulli scholastici, ut infra capite septimo videbimus. Igitur Semipelagianis nihil amplius imponere necesse est praeter id quod Augustinus et alii Patres eis attribuunt: de quo puncto in alio loco ex professo disputabimus.

10. Tandem posset cum hac sententia Semipelagianorum conjungi alia quorumdam scholasticorum, qui causam praedestinationis quoad omnes effectus ejus assignant ex bonis operibus moralibus praecedentibus totam justificationem et factis ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii. Verumtamen, ne videamur sententiam catholicorum cum erroribus ab Ecclesia damnatis involvere, et quia revera credimus sententiam illam non esse omnino eandem cum sententia Semipelagianorum et continere propriam difficultatem, ac proinde per se postulare prolixam disputationem, ideo in sequens caput illam remittimus.

11. Igitur hoc loco cum Semipelagianis solum agendum est. Nam de Pelagianis non oportet plura dicere, vel quia eorum error manifestissimus est, vel quia potius

constituya el efecto, puede llamarse de algún modo extrínseca.

Asimismo, el Concilio de Trento, sesión 6, cap. 8, llama a la fe inicio de la justicia. Lo cual, si se entiende de la justicia formal íntegra, es necesario entenderlo también del inicio intrínseco. Por eso al mismo tiempo la llama fundamento y raíz de toda (es decir, de toda) justificación. Y en el capítulo séptimo había dicho que la justicia, que es causa formal de nuestra justificación, comprende fe, esperanza y caridad. En esta justicia, pues, la fe se llama inicio porque en ella se fundan las demás, aunque ella misma también por sí y formalmente pertenece a la integridad y como composición de esta justicia.

Pero si por justicia entendiéramos solo la gracia santificante, así la fe no sería su inicio intrínseco, porque ni la compone intrínsecamente, ni siquiera la funda de tal modo que la misma gracia no pueda permanecer sin fe, como permanece consumada en la gloria y estuvo en el alma de Cristo con ciencia infusa sin fe. Lo cual también aparece evidentemente en sus actos: pues la fe es fundamento de la esperanza, no de modo que componga internamente la misma esperanza, sino de modo que sea causa y base de ella; y del mismo modo es fundamento de la caridad. Porque así como la materia es fundamento de la forma y no es parte de ella, sino que de ambas surge una sola esencia, así la fe es fundamento de la esperanza y de la caridad, etc., existiendo fuera de su razón, pero de todas se completa una sola justicia en la cual el inicio interno es la fe.

13. De qué inicio de la fe hablaron los semipelagianos.— Respecto a los semipelagianos, no me consta con suficiente claridad de qué inicio hablan. Pues en primer lugar, cuando tratan del inicio de la fe y lo atribuyen al libre albedrío, parece que hablan de la misma fe, que es el inicio interno de la justicia según el modo ya declarado, de tal manera que decir *inicio de la fe* equivale a decir *inicio que es la fe*. Y en este sentido parece que Agustín reprueba este error en todo el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, mostrando que la fe es obra de Dios y don de la gracia. Ni es necesario decir aquí más para impugnar este error en este sentido, tanto

circa totum ordinem gratiae quam circa solam praedestinationem errarunt (ideoque in materia de gratia ex professo refutandus est), vel quia ex his quae contra reliquias Pelagii dicemus a fortiori tota Pelagii machina destruetur.

Ut autem solide et sine verborum ambiguitatibus possimus causam cum Massiliensibus seu reliquiis Pelagianorum agere, duo a nobis explicanda sunt in eorum sententia. Primum est quid per *initium fidei, boni operis, gratiae* aut *salutis* ipsi intelligerent nobisque intelligendum sit, ut eamdem rem impugnemus quam ipsi asserebant. Secundum est de qua causa morali locuti sint et praesertim an de meritoria *de condigno* vel abstracte, sive *de condigno*, sive *de congruo*, sive impetratoria, etc. Nam hoc etiam scire multum ad veritatis manifestationem et ad vim argumentorum et ad distinguendas opiniones erroneas a non erroneis referet. Atque huc item spectat scire an haec causa sit ita necessaria et infallibilis ut sine illa nemo consequatur praedestinationis effectus et nemo illam adhibeat qui non sit infallibiliter praedestinatus: nam hoc distinguere multum conferet ad punctum veritatis intelligendum.

12. Initium salutis quid et quotuplex sit.— Ad explicandum primum punctum, duplex initium in hac materia distinguo. Unum intrinsecum, aliud extrinsecum. Intrinsecum appello quod est quasi internum fundamentum vel prima pars illius rei cujus principium dicitur; extrinsecum ergo erit illud quod antecedit hoc primum fundamentum et est causa ob quam poni incipiat. Unde illud dici etiam potest principium formale, hoc vero causale.

Ut, verbi gratia, Concilium Arausicanum cap. 5 loquitur de initio fidei et exponit esse ipsum credulitatis affectum, quod potest intelligi de affectu proximo et efficaci, id est de voluntate credendi efficaci et potente ad movendum intellectum ad credendum sicut oportet: et hoc initium voco ego *initium intrinsecum* fidei, quia

porque en esta parte coincide con el pelagianismo, como porque lo que Agustín acumula es más que suficiente, y si se deseara más, debe tratarse en la materia de la gracia y de la fe.

14. Pero reprobado este error solo en este sentido, no queda suficientemente vencido en lo que toca al asunto de la predestinación, porque aún resta la cuestión de si la predestinación, en cuanto a aquel inicio de la fe (por mucho que sea efecto de la gracia), tiene alguna causa antecedente por nuestra parte.

Añado también que no consta suficientemente que los semipelagianos incurrieran en el error de que la fe cristiana no sea de la gracia. Pues distinguían con precisión la fe del inicio de la fe, y acerca de la fe parece que no negaron que sea obra de la gracia, sino solo acerca del inicio de la fe. Por esta razón el Concilio de Orange, cap. 5, definió expresamente: «No solo el aumento de la fe, sino también el inicio de la fe, esto es, el mismo afecto de credulidad, es de la gracia». Porque acerca del aumento de la fe esto lo reconocían los massilienses, como refiere Agustín (lib. 4 *De Praedest. Sanctorum*, caps. 4 y 2, según Próspero e Hilario). Y cuando el Concilio explica el *inicio de la fe, es decir, el afecto de creer*, indica que el aumento de la fe no es la intensificación de la fe, sino la realización del mismo acto de creer con mayor perfección de la que puede tener por la sola moción del afecto natural de creer.

Y así parece que sintieron los galos: que la voluntad de creer es natural, pero que no basta por sí misma para generar la fe perfecta en el intelecto, sino en cuanto que impetra la gracia necesaria para ello, y por eso llamaban a aquella voluntad *inicio de la fe*. En este sentido también se condena este error en el citado Concilio de Orange, según su verdadero y católico sentido. Pues no faltaron católicos que en esta parte favorecían a los semipelagianos y torcían aquel canon hacia falsos sentidos; pero contra estos hay que tratar ex profeso en la materia de la gracia y de la fe, aunque el asunto es bastante claro por los testimonios y argumentos que Agustín aduce en favor de la fe.

Porque cuando Pablo dice que la fe es don de Dios, no habla de la fe precisamente como acto del intelecto, sino

moraliter facit unum actum cum ipsa fide et considerando illum actum ut compositum ex voluntate et intellectu, volitio est quasi prima pars et fundamentum illius compositi.
At si per affectum credulitatis solum intelligatur simplex quidam affectus inefficax quo incipit placere fides et desiderari (volendo, ut sic dicam, nondum volendo), de hoc constat non esse initium formale vel intrinsecum fidei, quia ex vi illius nihil quod ad formalem constitutionem fidei pertineat positum est. At si ille qualiscumque affectus est aliquo modo causa ratione cujus incipit esse in homine ipsa fides vel aliquod initium ejus internum, merito dicitur principium fidei, magis tamen extrinsecum seu causale potius quam formale. Quia omnis causa principium est, et si non est talis causa quae intrinsece constituat effectum, potest dici aliquo modo extrinseca.
Similiter Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 8 vocat fidem initium justitiae. Quod quidem, si intelligatur de integra formali justitia, necesse est etiam intelligi de initio intrinseco. Unde simul vocat fundamentum et radicem omnis (id est totius) justificationis. Et capite septimo dixerat justitiam, qua est nostrae justificationis formalis causa, complecti fidem et spem et caritatem. In hac ergo justitia fides dicitur initium, quia in ea fundantur reliqua, licet ipsa etiam per se ac formaliter ad integritatem et quasi compositionem hujus justitiae pertineat.
At si per justitiam intelligeremus solam gratiam sanctificantem, sic fides non esset initium ejus intrinsecum, quia nec illam intrinsece componit, imo nec ita illam fundat quin eadem gratia possit absque fide manere, ut manet consummata in gloria et in Christi anima fuit cum scientia infusa sine fide. Quod etiam in actibus ipsius evidenter apparet: est enim fides fundamentum spei, non ita ut interne componat ipsam spem, sed ut sit causa et basis ejus; eodemque modo est fundamentum caritatis. Sicut enim materia est fundamentum formae et non est pars ejus, sed ex

de toda la fe como cierto acto humano por el cual voluntariamente cautivamos el intelecto en obsequio de Dios. Y por eso en otro lugar se dice que creyeron todos aquellos cuyo corazón abrió Dios: pues no es otra cosa abrir el corazón que inclinar la voluntad y hacer que quiera. Finalmente, los testimonios generales que enseguida indicaremos para probar que todas las obras de piedad son de la gracia, prueban también acerca de aquella voluntad de creer que es muy necesaria para la piedad.

15. Por estas razones, apenas se puede creer que los semipelagianos, al hablar del *inicio de la fe* que atribuían a la naturaleza, entendieran aquella voluntad que impera próximamente el acto de la fe infusa y mueve el intelecto a creer como conviene. Porque, como diré enseguida, en todas las obras de piedad reconocían que la gracia es necesaria, incluso respecto al inicio próximo y casi intrínseco de ellas. Difícilmente podían ignorar que aquella voluntad es una obra de piedad, ni podían dar razón de por qué la voluntad de arrepentirse o de esperar comienza por la gracia y no la voluntad de creer.
Parece, pues, que antes de todo el acto de creer como conviene (que incluye tanto al intelecto como a la voluntad) pusieron otro afecto natural de credulidad, y quizá al mismo tiempo otra fe imperfecta y de orden inferior, que sea inicio no intrínseco, sino extrínseco de la fe perfecta y, consecuentemente, de toda la salvación, en cuanto tiene fuerza para impetrar de Dios la gracia para una fe más alta. Y de este aumento parece hablar Agustín en el citado libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, cuando refiere que los semipelagianos dijeron: «De nosotros ciertamente tenemos la misma fe, pero su aumento es de Dios». Este aumento, en efecto, no parece ser por intensificación o mayor perfección del mismo acto, sino por elevación a un acto de fe superior.
Y si esta fue quizá la sentencia de los semipelagianos, no queda suficientemente impugnada en lo que toca al asunto de la predestinación probando que el acto de creer como conviene y la voluntad proporcionada a él no pueden hacerse sin gracia: porque aún queda la

utraque consurgit una essentia, ita fides est fundamentum spei et caritatis, etc., extra illarum rationem existens, ex omnibus tamen una justitia completur in qua internum initium est fides.

13. De quo initio fidei locuti fuerint Semipelagiani.— De Semipelagianis mihi non satis exploratum est de quo initio loquantur. Nam imprimis, cum agunt de initio fidei illudque libero arbitrio tribuunt, videntur de ipsamet fide loqui, quae est internum initium justitiae modo jam declarato, ita ut dicere *initium fidei* perinde sit ac dicere *initium quod est fides*. Et in hoc sensu videtur improbari hic error ab Augustino toto libro *De Praedestinatione Sanctorum*, ostendendo fidem esse opus Dei et donum gratiae. Neque ad impugnandum hunc errorem in hoc sensu plura hic dicere oportet, tum quia in hac parte coincidit cum Pelagianismo, tum quia quae Augustinus congerit satis superque sunt, et si plura desiderentur, in materia de gratia et de fide tradenda sunt.

14. Reprobato autem hoc errore in hoc solo sensu, non satis expugnatur quoad negotium praedestinationis, quia adhuc superest quaestio an praedestinatio, quantum ad illud initium fidei (quantumvis sit gratiae effectus), habeat antecedentem causam ex parte nostra.
Addo etiam non satis constare quod Semipelagianis fuerit in illo errore quod fides christiana non sit ex gratia. Accurate enim distinguebant fidem a fidei initio, et de fide videntur non negasse quod sit opus gratiae, sed solum de initio fidei. Hac enim ratione Concilium Arausicanum, cap. 5, distincte definivit: «Non solum fidei augmentum, sed etiam initium fidei, hoc est ipsum credulitatis affectum, esse ex gratia». Nam de fidei incremento id fatebantur Massilienses, ut Augustinus (lib. 4 *De Praedest. Sanctorum*, cap. 4 et 2, ex Prospero et Hilario) refert. Dum autem Concilium exponit *initium fidei, id est affectum credendi*, indicat incrementum fidei non esse

dificultad de si aquella gracia que se da para creer así y para querer creer así tiene por nuestra parte otra causa anterior, es decir, aquella fe cualquiera y afecto de credulidad que los semipelagianos querían que no pudiéramos producir por nosotros mismos.

16. Opinión de algunos acerca del error semipelagiano.— Por esta causa quizá suelen algunos impugnar a los semipelagianos desde este capítulo: porque afirmaron que el libre albedrío puede tener con sus propias fuerzas un acto de fe, aunque imperfecto y natural, acerca de las cosas de la fe que se le proponen exteriormente, junto con un afecto también natural e imperfecto proporcionado a tal fe; o incluso que puede tener alguna veleidad o deseo imperfecto de creer, tal como y cuanto es necesario. Y desde este capítulo algunos impugnan y dicen que sienten con los semipelagianos a aquellos que enseñan que el libre albedrío sin gracia puede tener estos afectos y actos imperfectos, no solo de fe, sino también de esperanza, caridad, penitencia, etc.
Y suelen objetar contra esta sentencia, como si fuera de los semipelagianos, lugares de la Escritura en los que todos los bienes se atribuyen a la gracia, que son conocidos. Por eso tocaré brevemente solo tres. El primero es aquel de Jn 15: *Sin mí nada podéis hacer*; pues aquella fe y afecto es algo bueno, luego no puede hacerse sin Cristo, es decir, sin la gracia de Cristo y su influjo, como explican los Padres y los Concilios, y elegantemente el Tridentino, sess. 6, cap. 6.
El segundo es 1 Cor 4: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?* Mucho tendría el hombre de qué gloriarse en sí mismo si por sí y sin la gracia de Dios pudiera de algún modo creer o amar. Léase Agustín, *De Praedest. Sanct.*, caps. 4 y 5.
El tercero es 2 Cor 3: *No somos suficientes para pensar algo por nosotros mismos, como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios*. Porque, como Agustín explica muchas veces, el inicio de todo bien es el santo pensamiento, que necesariamente debe preceder a todo buen y libre movimiento de la voluntad: luego si aquel pensamiento no puede ser de nosotros,

intensionem fidei, sed effectionem ipsius actus credendi cum majori perfectione quam possit habere ex sola motione naturalis affectus credendi.
Atque ita videntur sensisse Galli: voluntatem credendi esse naturalem, non tamen per se sufficere ad fidem perfectam in intellectu generandam, nisi quatenus impetrat gratiam ad hoc necessariam, et ita vocabant illam voluntatem *initium fidei*. In quo sensu etiam hic error damnatur in dicto Concilio Arausicano, juxta verum et catholicum sensum ejus. Non enim defuerunt catholici in hac parte faventes Semipelagianis et canonem illum ad falsos sensus detorquentes; sed contra hos in materia de gratia et de fide ex professo agendum est, quamquam res sit satis clara ex testimoniis etiam et argumentis quae Augustinus pro fide adducit.
Quando enim Paulus dicit fidem esse donum Dei, non loquitur de fide praecise ut est actus intellectus, sed de tota fide ut est quidam actus humanus quo captivamus voluntarie intellectum in obsequium Dei. Et ideo alibi dicitur credidisse omnes quorum Deus aperuit corda: nihil enim aliud est cor aperire quam voluntatem inclinare et facere ut velit. Denique generalia testimonia quae statim indicabimus ad probandum omnia opera pietatis esse ex gratia, probant de illa voluntate credendi quae ad pietatem valde necessaria est.

15. De quo initio fidei locuti fuerint Semipelagiani.— Propter quae vix credi potest Semipelagianos per *initium fidei*, quod tribuebant naturae, intellexisse voluntatem illam quae proxime imperat actum fidei infusae et movet intellectum ad credendum sicut oportet. Quia, ut statim dicam, in omnibus operibus pietatis agnoscebant gratiam esse necessariam, etiam quoad proximum et quasi intrinsecum initium eorum. Vix autem ignorare poterant quin illa voluntas sit opus pietatis, nec poterant rationem reddere cur voluntas poenitendi vel sperandi inchoetur a gratia et non voluntas credendi.

sino de Dios, aquella fe no puede ser de nosotros. Y por eso decía en otro lugar el mismo Pablo: *El que comenzó en vosotros la buena obra, Él mismo la perfeccione* (Flp 1).

17. La fe imperfecta puede existir sin gracia.— Pero estos autores no distinguieron dos cosas que en esta materia es necesario distinguir, para no errar gravemente en ella y para que, bajo la sombra de los semipelagianos, no sean impugnados varones católicos y doctísimos. Una cosa es, pues, que el libre albedrío pueda tener con sus propias fuerzas un afecto o acto imperfecto de fe; otra cosa es que por medio de un acto de este tipo pueda ser para sí causa de la gracia y del auxilio necesario para creer perfectamente como conviene. Ambas cosas afirmaron los semipelagianos; sin embargo, en la primera no erraron, sino en cuanto le añadieron la segunda. Más aún, por causa de esta segunda pensaron que la primera era necesaria.
Pero si la primera se separa de la segunda (como la separan los católicos), no solo no pertenece al error de los semipelagianos, sino que es sentencia común de los teólogos y conocida por la misma experiencia. Pues el hereje cree muchos misterios de la fe no por gracia, sino por su propia voluntad, porque cree imperfectamente y solo de modo humano. Y nosotros muchas veces hacemos actos semejantes, cuando creemos o amamos estando ciertos de que creemos o amamos como conviene, lo cual es claramente falso. Y si en nosotros se encuentran estos actos imperfectos, ciertamente no son tales cuales conviene que sean para la piedad y justicia ante Dios; luego no pertenece al error de los semipelagianos decir que para estos actos imperfectos no es necesaria la gracia, porque los Concilios solo definen que es necesaria para realizar tales afectos *como conviene*.
Tampoco se puede dar razón de por qué el libre albedrío no pueda realizar tales actos imperfectos, ya que estos por sí mismos no exceden el orden de la naturaleza: cosa que diremos más ampliamente después acerca de las buenas obras morales, pues de todas es la misma la razón en cuanto a los actos singulares (así hablamos ahora). Cuánta pueda ser la perfección de tales actos o

cuál sea su imperfección, es necesario observarlo diligentemente, para no atribuir al libre albedrío más de lo que conviene. Sin embargo, esto debe tratarse en la materia de la gracia; por ahora basta con que no alcancen aquel grado de perfección que los Concilios requieren cuando añaden la partícula *como conviene*. Lo cual explicó Agustín con estas palabras en el libro *De Correptione et Gratia*, cap. 2: «Cuando hacen eso como debe hacerse, es decir, con amor y deleite de la justicia, se alegran de haber recibido la suavidad que dio el Señor para que su tierra dé su fruto».

18. Por lo cual, aquellos testimonios de las Escrituras, si se aducen para concluir de ellos que tales actos imperfectos no pueden hacerse sin gracia, nada prueban. Porque en aquellos lugares se habla de obras de piedad que conducen a la vida eterna; pues las que no son de este tipo se tienen por nada, como declaró expresamente Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, y en otros lugares que citaremos después. De otro modo, con los mismos testimonios se probaría que el libre albedrío sin auxilio de la gracia no puede hacer ni una sola obra buena moral: lo cual cuán falso sea lo mostraré después.

Pero aquellos testimonios aducidos para refutar la sentencia semipelagiana que constituye en estos actos el principio de la fe (al menos extrínseco y causal, por así decirlo) son muy válidos, y de ellos se sirve Agustín en los lugares citados, según concluiremos y declararemos enseguida.

19. Qué sintieron los semipelagianos acerca del inicio de las buenas obras.— Lo que hemos dicho del inicio de la fe puede aplicarse proporcionalmente al inicio de cualquier obra de piedad, y consecuentemente, y mucho más, al inicio de toda la salvación o incluso de la perseverancia. Pues también se puede dudar si los semipelagianos atribuyeron al libre albedrío el inicio de cada una de las obras de piedad o solo de la fe. Pues esto último lo indica Hilario en su epístola diciendo: «Por lo demás, convienen en que para ningún acto, ni siquiera para comenzarlo, y mucho menos para perfeccionarlo, nadie puede bastarse a sí mismo». Palabras casi iguales

Videntur ergo ante totum actum credendi sicut oportet (ut includit tam intellectum quam voluntatem) posuisse alium credulitatis affectum naturalem, et fortasse simul aliam fidem imperfectam et ordinis inferioris, quae sit initium non intrinsecum, sed extrinsecum perfectae fidei et consequenter totius salutis, quatenus vim habet impetrandi a Deo gratiam ad altiorem fidem. Et de hoc incremento videtur loqui Augustinus dicto libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, dum refert Semipelagianos dixisse: «Ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum ejus ex Deo». Hoc enim incrementum non videtur esse per intensionem vel aliam majorem perfectionem ejusdem actus, sed per elevationem ad altiorem actum fidei. Quod si haec fortasse fuit sententia Semipelagianorum, non satis impugnatur quoad negotium praedestinationis probando actum credendi sicut oportet et voluntatem illi proportionatam fieri non posse sine gratia: quia adhuc relinquitur difficultas an illa gratia quae datur ad sic credendum et ad volendum sic credere habeat ex parte nostra aliam priorem causam, scilicet illam qualemcumque fidem et credulitatis affectum, quem non ex nobis efficere posse Semipelagiani volebant.

16. Quorundam opinio circa errorem Semipelagianorum.— Propter quam fortasse causam solent aliqui Semipelagianos impugnare ex hoc capite, quod asseruerint posse liberum arbitrium suis viribus habere actum fidei etiam imperfectum et naturalem circa res fidei sibi exterius propositas, cum affectu etiam naturali et imperfecto tali fidei proportionato; vel etiam posse habere velleitatem aliquam seu desiderium imperfectum credendi, sicut et quantum necesse est. Atque ex hoc capite quidam impugnant et cum Semipelagianis sentire dicunt eos qui docent liberum arbitrium sine gratia posse habere hos affectus et actus imperfectos, non solum fidei, sed etiam spei, caritatis, poenitentiae, etc.

Solentque contra hanc sententiam, ac si esset Semipelagianorum, objicere Scripturae loca in quibus omnia bona opera gratiae tribuuntur, quae vulgaria sunt. Et ideo tria tantum breviter attingam. Primum est illud Joan. 15: *Sine me nihil potestis facere*; nam illa fides et affectus aliquid boni est, ergo fieri non potest sine Christo, id est sine gratia Christi et influxu ejus, ut exponunt Patres et Concilia, et eleganter Tridentinum, sess. 6, cap. 6.

Secundum est 1 ad Cor. 4: *Quid habes quod non accepisti? Quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Multum enim haberet homo unde in se gloriari posset, si ex se et sine gratia Dei posset utcunque credere vel amare. Legatur Augustinus *De Praedest. Sanct.*, cap. 4 et 5.

Tertium est 2 ad Cor. 3: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Nam, ut Augustinus saepe expendit, omnis boni initium est sancta cogitatio, quae necessario praecedere debet ante omnem bonum et liberum motum voluntatis: ergo si illa cogitatio non potest esse ex nobis, sed ex Deo, non potest fides illa ex nobis esse. Et ideo dicebat alibi idem Paulus: *Qui coepit in vobis bonum opus, ipse perficiat* (Ad Philippenses 1).

17. Imperfectam fidem posse esse sine gratia.— Sed hi auctores non distinxerunt duo quae in hac materia distinguere necesse est, ne graviter in ea erretur et sub umbra Semipelagianorum viri catholici et doctissimi impugnentur. Aliud ergo est posse liberum arbitrium habere suis viribus imperfectum affectum vel actum fidei; aliud est posse per actum hujusmodi esse sibi causam gratiae et auxilii necessari ad perfecte credendum sicut oportet. Utrumque autem horum asseruerunt Semipelagiani; verumtamen in primo non errarunt, nisi quatenus illi adjunxerunt secundum. Imo propter hoc posterius illud prius putarunt esse necessarium.

At vero, si primum a secundo separetur (sicut a catholicis

resume Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 4, repitiendo aquellas cosas en las que ya convenían con él, para persuadir las demás: «Llegaron también (dice) a confesar que la voluntad de los hombres es prevenida por la gracia de Dios, y convienen en que para ninguna obra buena, ni para comenzarla ni para perfeccionarla, nadie puede bastarse a sí mismo». Y en el capítulo segundo repite lo mismo: de ahí argumenta al hombre que si el libre albedrío por sí no basta para el inicio de las demás obras de piedad, tampoco basta para el inicio de la fe, puesto que la obra de la fe no es la más baja de todas, sino más difícil, más ardua y más perfecta que muchas de las restantes.

Por otra parte, aparece claramente que los semipelagianos atribuían al libre albedrío el inicio de todas las obras de piedad, y a Dios o a la gracia solo el progreso y la perfección de aquel inicio. Porque, como noté antes, atribuían al libre albedrío incluso la misma perseverancia en la justicia: no porque negaran que es necesario el auxilio y el verdadero espíritu de la gracia para perseverar, sino porque pensaban que aquello mismo tiene algún inicio en nosotros. Ahora bien, la perseverancia no se nos da sino en cuanto se nos confiere la colección de aquellas obras con las que se persevera; ni se presta la misma colección sino en cuanto se nos donan las obras singulares de toda la colección, porque la colección no es algo aparte de las obras, ni se hace sino en cuanto ellas se hacen. Por tanto, del mismo modo que la perseverancia es de nosotros, las mismas buenas obras de piedad son de nosotros. Y como los semipelagianos ponían que la perseverancia es de nosotros al menos en cuanto al inicio, también lo son las obras singulares de piedad.

De ahí que Casiano, lib. 2 *De Institutione renuntiantium*, cap. 13, ponga entre las buenas obras con las que nosotros impetramos de nosotros mismos la gracia de Dios los ayunos, vigilias, lecturas, etc., y en el cap. 14 dice que con estas solas no puede consumarse la perfección sin el auxilio de la gracia de Dios, pero que para obtenerla son necesarias aquellas obras. Porque «no se da sino a los que desean, trabajan, piden, quieren y corren», y concluye: «Está presto, pues, con tal de que se le ofrezca ocasión por nuestra buena

separatur), non solum ad errorem Semipelagianorum non pertinet, verum communis est theologorum sententia et ipsa experientia nota. Nam haereticus credit multa mysteria fidei non per gratiam, sed per propriam voluntatem, quia imperfecte et solum humano modo credit. Et nos saepe similes actus facimus alias, quoties credimus vel amamus certi esse quod sicut oportet credimus vel amamus, quod plane falsum est. Quod si in nobis inveniuntur hi actus imperfecti, certe non sunt tales quales esse oportet ad pietatem et justitiam coram Deo: ergo non pertinet ad Semipelagianorum errorem dicere ad hos actus imperfectos non esse necessariam gratiam, quia Concilia solum definiunt esse necessariam ad tales affectus efficiendos *sicut oportet*.

Nec etiam dari potest ratio ob quam liberum arbitrium non possit tales actus imperfectos efficere, cum illi ex se ordinem naturae non excedant: quod de bonis operibus moralibus latius infra dicemus, nam omnium eadem est ratio quantum ad singulos actus spectat (ita enim nunc loquimur). Quanta vero possit esse perfectio talium actuum vel quae sit illorum imperfectio, diligenter observare oportet, ne plus aliquid tribuatur libero arbitrio quam par sit. Verumtamen hoc in materia de gratia tractandum est; ad praesens enim satis est quod non attingant illum gradum perfectionis quem Concilia requirunt cum addunt illam particulam *sicut oportet*. Quam his verbis explicuit Augustinus libro *De Correptione et Gratia*, cap. 2: «Quando id agunt sicut agendum est, id est cum dilectione et delectatione justitiae, suavitatem quam dedit Dominus ut terra ejus det fructum suum accepisse se gaudeant».

18. Quocirca testimonia illa Scripturarum, si ad hoc afferantur ut ex eis colligatur tales actus imperfectos sine gratia fieri non posse, nihil probant. Quia in illis locis sermo est de operibus pietatis quae ad vitam aeternam conducunt: nam quae hujusmodi non sunt pro nihilo reputantur, ut expresse

voluntad, para conferir todas estas cosas». Donde parece bastante claro que para todas las obras de las virtudes, para las cuales es necesaria la gracia, se requiere de nuestra parte algún inicio previo.

20. De dos modos, pues, se pueden conciliar estas cosas. Primero, afirmando que los massilienses no atribuyeron al libre albedrío el inicio próximo de la gracia, sino solo en cuanto a la fe o voluntad de creer; sin embargo, pusieron ese mismo inicio como principio remoto de los demás auxilios para cualesquiera otros actos, porque la fe los impetra todos. Y por consiguiente, no les fue necesario poner un nuevo inicio proveniente solo del libre albedrío para los demás actos buenos, sino a partir de la fe, no de cualquier fe, sino ya perfectamente concebida con el auxilio de la gracia. Y esto mismo les bastaba también para poner la causa de toda la predestinación, en cuanto a todos sus efectos y auxilios de la gracia en el hombre, porque al menos remotamente aquel inicio de la fe sería causa de todos los efectos subsiguientes.

21. De un segundo modo se pueden conciliar, y (a mi parecer) más conforme a su pensamiento, mediante la distinción ya dada de doble inicio: intrínseco o extrínseco. Pues parece que debe entenderse del inicio intrínseco lo que Agustín e Hilario refieren cuando dicen que ellos afirmaron que el libre albedrío sin gracia no vale para comenzar las obras de piedad; porque reconocían (como dice el mismo Agustín) que nuestra voluntad es prevenida por la gracia de Dios para estas obras, siendo la gracia preveniente en aquel orden como el primer principio de las obras de piedad.

Antes de esto, sin embargo, ponían otro principio extrínseco o causal, que esté fuera de la gracia y antes de la gracia, y sea causa de toda la gracia subsiguiente. Y esto parece que lo pusieron también para el auxilio preveniente a la esperanza, a la caridad y a la penitencia, y así para cada una de las obras. Tanto porque es la misma la razón y proporción en estas que en la fe y en la voluntad de creer, como argumenté antes. Tanto también porque sus palabras suenan así, como es claro por los textos citados de Casiano y por otros referidos

declaravit Augustinus libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, et aliis locis quae infra referemus. Alioquin iisdem testimoniis probaretur non posse liberum arbitrium sine auxilio gratiae facere unum opus bonum morale: quod quam sit falsum infra ostendam.

Adducta vero illa testimonia ad confutandum Semipelagianam sententiam constituentem in his actibus principium fidei (saltem extrinsecum et causale, ut sic dicam) validissima sunt, et illis utitur Augustinus citatis locis, prout statim concludemus et declarabimus.

19. Quid Semipelagiani senserint de initio bonorum operum.— Quae autem diximus de initio fidei applicari cum proportione possunt ad initium cujuslibet operis pietatis, et consequenter multoque magis ad initium totius salutis vel etiam perseverantiae. Nam dubitari etiam potest an Semipelagiani tribuerint libero arbitrio initium singulorum operum pietatis vel solius fidei. Nam hoc posterius indicat Hilarius in sua epistola dicens: «Ceterum ad nullum vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi posse sufficere consentiunt». Quae fere verba resumit Augustinus libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 4, repetens ea in quibus jam secum conveniebant, ut alia persuaderet: «Pervenerunt etiam (inquit) ut praeveniri Dei gratia voluntatem hominum fateantur, atque ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiunt». Et capite secundo idem repetit: indeque ad hominem argumentatur quod si liberum arbitrium per se non sufficit ad initium aliorum operum pietatis, nec ad initium fidei sufficiat, cum opus fidei non sit omnium infimum, sed difficilius magisque arduum ac perfectius quam multa ex reliquis.

Aliunde vero apparet Semipelagianos tribuisse libero arbitrio initium omnium operum pietatis, et Deo seu gratiae solum progressum et perfectionem illius initii. Nam, ut supra notavi, ipsam etiam perseverantiam in justitia libero arbitrio tribuebant: non quia negarent esse necessarium

por Hilario. Pues habiendo dicho que los massilienses convinieron en que se requiere la gracia no solo para perfeccionar, sino también para comenzar estas obras, añade: «Ni piensan que deba contarse entre las obras de curación el que, aterrado por la voluntad del suplicio, cada enfermo quiera ser sanado». Y más abajo: «Ni piensan que se niegue la gracia si se dice que precede tal voluntad que busca tal médico, aunque ella por sí misma ya no valga para nada».

Ponían, pues, el inicio de toda la salvación en esto: en el *querer ser sanado*, bajo lo cual se incluye no solo querer creer, sino también querer arrepentirse; y bajo este *querer* incluían cualquier afecto o deseo imperfecto, y petición, o cualquier otro conato o diligencia moral para obtener cualquier auxilio de la gracia. De donde finalmente resultó que pusieran tal causa de la predestinación no solo respecto a la colección de efectos en razón del primero, sino también respecto a cada uno de ellos, en cuanto en cada uno podía anteceder aquel *querer* o conato, no solo proveniente de la fe sobrenatural, sino también del natural y del conato humano, que juzgaban suficiente para esta causalidad.

22. Se refuta la sentencia de los semipelagianos.— De la declaración de este inicio, pues, se refuta eficazmente esta sentencia con los testimonios generales aducidos antes, y se puede concluir el razonamiento de este modo: El libre albedrío por sí y sin la gracia de Dios nada puede hacer que por sí mismo contribuya a la vida eterna y a la verdadera justicia o sea útil para ella. Pero el inicio de la salvación, ya sea intrínseco y formal, ya sea extrínseco y causal, contribuye mucho por sí mismo y es algo de gran importancia en aquel orden; luego no puede hacerse sin gracia. Luego, por el contrario, todo lo que puede hacerse sin gracia no puede tener la fuerza y causalidad de tal inicio.

La proposición mayor la prueban suficientemente aquellos testimonios: *Sin mí nada podéis hacer. No somos suficientes para pensar algo por nosotros mismos, como de nosotros mismos*, etc., y semejantes. Aunque estos testimonios se expliquen de las obras de piedad, nadie puede negar que la obra que puede aportar

adjutorium et verum spiritum gratiae ad perseverandum, sed quia illud ipsum putabant habere aliquod initium ex nobis. Perseverantia autem non datur nobis nisi quatenus collectio illorum operum quibus perseveratur nobis confertur; nec collectio ipsa praestatur nisi quatenus singula opera totius collectionis nobis donantur, quia collectio non est aliquid praeter opera, nec fit nisi quatenus ipsa fiunt. Igitur eo modo quo perseverantia est a nobis, ipsa bona opera pietatis sunt a nobis. At perseverantia ponebatur a Semipelagianis esse a nobis saltem quoad initium: ergo et singula pietatis opera.

Unde Cassianus, lib. 2 *De Institutione renuntiantium*, cap. 13, inter bona opera quibus nos ex nobis gratiam Dei impetramus ponit jejunia, vigilias, lectiones, etc., et cap. 14 ait his solis non posse perfectionem consummari sine gratiae Dei adjutorio, ad illud tamen obtinendum necessaria esse illa opera. Quia «non datur nisi desiderantibus, laborantibus, petentibus, volentibus et currentibus», et concludit: «Praesto est namque, occasione tantum sibi a nobis bonae voluntatis oblata, ad haec omnia conferenda». Ubi satis aperte videtur ad omnia virtutum opera, ad quae gratia necessaria est, requiri ex parte nostra aliquod praeviuum initium.

20. Duobus ergo modis haec conciliari possunt. Primo, asserendo Massilienses non tribuisse libero arbitrio proximum initium gratiae, nisi quoad fidem seu voluntatem credendi, tamen illud ipsum posuisse ut remotum principium ceterorum auxiliorum ad quoslibet alios actus, quia omnia illa impetrat fides. Ac subinde non fuit eis necessarium ponere novum initium ex solo libero arbitrio ad reliquos bonos actus, sed ex fide, non quacumque, sed jam perfecte concepta ex adjutorio gratiae. Et hoc ipsum satis etiam illis erat, ut totius praedestinationis causam, quoad omnes effectus et auxilia gratiae in homine, ponerent, quia saltem

tanto bien al alma cuanto es la predestinación (en cuanto a todos sus efectos) pertenece en gran medida a la piedad y contribuye por sí misma a la vida eterna y es útil. Y de ahí se prueba fácilmente la menor, porque el principio intrínseco es sobrenatural y del mismo orden, como se probó antes, y parece que los mismos pelagianos lo reconocieron. Pero el otro inicio, que se llama extrínseco, si es tal que consigo trae todos los efectos de la predestinación, es ciertamente de gran importancia y contribuye mucho a la salvación. Por lo cual, de aquel que hace tal obra no podemos decir que no hace nada que contribuya a la salvación. Pero de toda aquella obra que en este género es algo, dice Cristo: *Sin mí nada podéis hacer*; y Pablo: *No somos suficientes para pensar algo por nosotros mismos*. Luego también tal inicio no puede hacerse sin la gracia de Dios.

23. Y esto es precisamente lo que enseña y declara el Concilio de Trento, sesión 6, capítulo 5, contra este error: que el comienzo mismo de la justificación en los adultos debe tomarse de la gracia preveniente de Dios por Cristo Jesús, es decir, de su vocación. Con estas palabras enseña que fuera de este comienzo no se debe pensar en otro inicio de la justificación, porque o bien ese inicio podría hacerse sin gracia (lo cual no está conforme a la sentencia de Cristo y de Pablo), o bien, si para él es necesaria la gracia, no puede estar antes de la vocación, porque antes de la gracia preveniente (ciertamente la primera, pues se trata del comienzo de ella) no hay gracia alguna.

En el mismo sentido define el Concilio de Orange, canon 3: «Si alguno dice que la gracia de Dios se concede por la invocación humana, y no que la misma gracia hace que seamos nosotros quienes la invoquemos, contradice a Isaías y al Apóstol que dicen: *Fui hallado por los que no me buscaban*». De este canon entendemos que, aunque la invocación, petición o deseo se llame principio extrínseco del auxilio o de la obra por la que invocamos a Dios, etc., sin embargo, tal principio, para ser verdadero inicio de alguna gracia, no puede tenerlo sino cuando él mismo procede también de una gracia anterior.

remote illud initium fidei esset causa omnium subsequentium effectuum.

21. Secundo modo conciliari illa possunt, et (ut opinor) magis ad mentem eorum, per distinctionem datam duplicis initii intrinseci vel extrinseci. Nam de intrinseco initio intelligendum videtur, quod Augustinus et Hilarius referunt, eos dixisse liberum arbitrium sine gratia non valere ad inchoanda pietatis opera; nam fatebantur (ut idem Augustinus ait) praeveniri gratia Dei voluntatem nostram ad haec opera, quae gratia praeveniens est in illo ordine quasi primum principium operum pietatis.

Ante hoc vero ponebant aliud principium extrinsecum seu causale, quod extra gratiam et ante gratiam sit, et causa sit totius gratiae subsequentis: et hoc videntur posuisse etiam pro auxilio praeveniente ad spem et caritatem et poenitentiam, et sic per singula opera. Tum quia est eadem ratio et proportio in his et in fide et voluntate credendi, ut supra argumentabar. Tum etiam, quia verba eorum hoc sonant, ut patet ex supra citatis ex Cassiano et ex aliis relatis ab Hilario. Cum enim dixisset Massilienses consensisse requiri gratiam non solum ad perficiendum, sed etiam ad inchoandum haec opera, subdit: «Neque enim alicui operi curationis annumerandum putant, exterrita supplicii voluntate, unumquemque aegrotum velle sanari». Et infra: «Nec negari gratiam putant, si praecedere dicatur talis voluntas, quae talem medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat».

Ponebant ergo initium totius salutis in hoc, quod est *velle sanari*, sub quo includitur non solum velle credere, sed etiam velle poenitere; et sub hoc *velle* includebant quemcumque affectum vel desiderium imperfectum, et petitionem, vel quemcumque alium conatum aut diligentiam moralem ad quodlibet auxilium gratiae obtinendum. Unde tandem effectum est ut talem causam praedestinationis ponerent, non solum quoad collectionem effectuum ratione primi, sed etiam quoad singulos, quatenus in singulis

Y en el mismo sentido define el canon 4 que Dios no espera nuestra voluntad para que queramos ser purgados del pecado, porque si este *querer* es tal que provoque a Dios a dar la purgación de los delitos o la disposición próxima a ella, es necesario que él mismo proceda también de la gracia, porque sin gracia nada podemos en aquel orden. Y casi del mismo modo proceden los demás cánones de aquel Concilio, reunido especialmente contra este error. Este es, pues, el primer y sólido fundamento contra esta sentencia.

24. Que el mérito destruye la razón de gracia.— Paso ahora a la otra parte mencionada antes sobre el género de causa o mérito que los semipelagianos atribuían a este inicio, que decían provenir del solo libre albedrío. Pues de esta parte toma Agustín otro fundamento principal, del que usa constantemente contra este error, porque destruye la razón de gracia al afirmar que se da por nuestros méritos: pues, según el testimonio de Pablo (Rom 11): *Si por las obras, ya no es gracia*.

La eficacia de este fundamento depende del punto mencionado. Porque en primer lugar, ningún género de causalidad moral que se pueda pensar en nuestras obras excluye la razón de gracia, excepto el mérito, como se verá fácilmente recorriendo los demás. Pues solo tres modos de causalidad moral pueden intervenir aquí: de disposición, de impetración o de mérito; aunque dentro de la amplitud de estos modos pueda haber variedad, toda ella se reduce a estos tres encabezamientos, y hasta ahora no se ha imaginado otro.

De ellos, la disposición, si no se añade otra cosa, no quita la razón de gracia, pues al pecador se le infunde la gracia según su disposición, como dice el Concilio de Trento (sess. 6, cap. 7); y sin embargo se infunde gratuitamente, según la sana y católica doctrina, y así, no obstante la disposición, la gracia retiene la verdadera razón de gracia. Y si esto es verdad incluso de la disposición última que puede preceder en el pecador, mucho más lo será de la disposición remota o menos proporcionada, o de la que tenga en ese género menor causalidad, como dar ocasión o algo semejante.

Asimismo, la impetración no quita la razón de gracia, como es sabido de suyo, porque la petición no introduce

antecedere poterat illud *velle* seu conari, non solum ex fide supernaturali, sed etiam ex naturali et ex humano conatu, quem ad hanc causalitatem sufficere arbitrabantur.

22. Refutatur sententia Semipelagianorum.— Ex declaratione igitur hujus initii efficaciter refutatur haec sententia, generalibus testimoniis supra adductis, potestque in hunc modum concludi ratiocinatio: Liberum arbitrium per se et sine gratia Dei nihil potest efficere quod ad vitam aeternam veramque justitiam per se conferat vel utile sit. At initium salutis sive intrinsecum et formale sive extrinsecum et causale multum per se confert et aliquid est magni momenti in illo ordine: ergo fieri non potest sine gratia. Ergo e converso quidquid fieri potest sine gratia, non potest habere vim et causalitatem talis initii.

Majorem propositionem probant satis illa testimonia: *Sine me nihil potestis facere. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, etc., et similia. Quanquam enim haec testimonia exponantur de operibus pietatis, nemo tamen negare potest quin opus quod tantum bonum animae afferre potest quantum est praedestinatio (quoad omnes effectus ejus) ad pietatem valde pertineat et ad vitam aeternam per se conferat atque utile sit. Et inde facile probatur minor, quia principium intrinsecum supernaturale est et ejusdem ordinis, ut supra probatum est, et videntur ipsimet Pelagiani agnovisse. Initium autem aliud, quod extrinsecum vocatur, si tale est ut secum afferat omnes praedestinationis effectus, magni profecto momenti est, multumque confert ad salutem. Quare de illo, qui tale opus facit, dicere non possumus nihil facere quod ad salutem conferat. At de omni illo opere quod in hoc genere est aliquid, dicit Christus: *Sine me nihil potestis facere*; et Paulus: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*. Ergo etiam tale initium fieri non potest sine gratia Dei.

23. Atque hoc est quod Tridentina Synodus, sess. 6, cap. 5, contra hunc

razón de deuda, y su eficacia considerada en sí misma no se apoya en la justicia del que pide, sino en la liberalidad de aquel a quien se pide. Por eso, cuando el pecador pide gracia a Dios, pide verdadera gracia, y al pedir algún don no destruye en él la razón de gracia, si se da por la petición.

25. El mérito de condigno repugna a la gracia.— Toda la fuerza de aquel fundamento se reduce, pues, a la causalidad por modo de mérito. Este mérito se distingue en dos clases por los teólogos: uno *de condigno* y otro *de congruo*. Del primero todos confiesan que introduce razón de justicia y que, por tanto, en cuanto de sí mismo, excluye la razón de gracia. Digo *en cuanto de sí mismo*, porque lo que se da por tal mérito, formalmente y como tal, no tiene razón de gracia; pero si aquel mérito está fundado en una gracia anterior, sin la cual no podría hacerse, el mismo mérito puede llamarse gracia, y según esta consideración también su premio retiene razón de gracia. De este modo también la vida eterna fue llamada gracia por el Apóstol (Rom 6) y por el Concilio de Trento (sess. 6, c. 16), porque aunque es por mérito, sin embargo el mérito mismo es por gracia.

Pero si el mérito fuera *de condigno* y no supusiera una gracia anterior, sino que se obtuviera de las puras fuerzas del libre albedrío, claramente todo lo que se diera por tal mérito no tendría ninguna razón de gracia, sino solo de recompensa. El mérito *de congruo*, en cambio, no parece excluir la razón de gracia, porque no introduce razón de justicia, sino de congruencia o decencia, y en esto está el punto de la dificultad.

26. De qué mérito hablaban los semipelagianos.— Por esta razón, a algunos les parece que necesariamente hay que decir que los semipelagianos pusieron en aquel su inicio de la fe o de la salvación un mérito *de condigno*. Porque no creen que de otro modo pueda tener eficacia el argumento que Agustín y otros Padres citados después usan contra ellos: que destruían la razón de gracia. Por eso Agustín muchas veces iguala en esto a los semipelagianos y los hace peores que los pelagianos. Pues infiere contra ellos que de su sentencia

errorem docet ac declarat: ipsius scilicet justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione. Quibus verbis docet extra hoc exordium non esse cogitandum aliud initium justificationis, quia vel illud posset fieri sine gratia (et hoc non juxta Christi et Pauli sententiam), vel si ad illud est necessaria gratia, non potest esse ante vocationem, quia ante praevenientem gratiam (utique primam, agitur enim de exordio ejus) nulla est gratia.

Eodemque sensu definit Concilium Arausicanum, cap. 3: «Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae et Apostolo dicentibus: *Inventus sum a non quaerentibus me*». Ex quo canone intelligimus quod, licet invocatio, petitio vel desiderium vocetur principium extrinsecum auxilii aut operis pro quo Deum invocamus, etc., nihilominus tale principium, ut sit verum initium alicujus gratiae, non posse id habere nisi ipsum etiam sit a priori gratia.

Et eodem sensu definit can. 4: Deum non exspectare voluntatem nostram ut a peccato purgari velimus, quia si hoc *velle* tale est ut provocet Deum ad dandam purgationem delictorum vel proximam dispositionem ad illam, necesse est ut ipsum etiam a gratia procedat, quia sine gratia nihil possumus in illo ordine. Et fere eodem modo procedunt alii canones illius Concilii, contra hunc errorem specialiter congregati. Hoc ergo est primum et solidum fundamentum contra hanc sententiam.

24. Quod meritum gratiae illam destruat.— Venio ad aliam partem supra positam de genere causae vel meriti, quod Semipelagiani tribuebant huic initio, quod a libero arbitrio solo esse dicebant. Nam ex hac parte sumit Augustinus aliud principale fundamentum, quo passim utitur contra hunc errorem, quia destruit rationem gratiae dum asserit ex nostris meritis dari: nam, teste Paulo (ad Rom. 11): *Si ex operibus, jam non est gratia*.

se sigue que la gracia de Dios se da según nuestros méritos: cosa que Pelagio se vio obligado a retractar, y para no ser condenado él mismo, lo retractó o condenó astutamente. Y del mismo modo impugna acérrimamente Fausto Juan Maxencio en la respuesta a Hormisdas (tom. 4 de la Biblioteca).

Ahora bien, Pelagio ponía mérito *de condigno* en las obras del libre albedrío respecto a la gracia, como es sabido. Y sin duda en este sentido parece condenada aquella proposición en el Concilio Palestino: pues ese mismo sentido lleva consigo el nombre de *mérito* dicho simplemente. Finalmente, también en este sentido parece que necesariamente debe entenderse lo que Pablo infiere en Romanos 11: *Si por gracia, ya no es por obras*. Para que la consecuencia sea válida, es necesario entenderlo del mérito *de condigno*. Y así lo expuso allí el cardenal Toletano, donde entendió del mismo modo la sentencia y la condenación de los semipelagianos. Ni piensa que pertenezca a aquel error el que en las buenas obras del libre albedrío se ponga algún mérito *de congruo* de la gracia divina, incluso respecto a su primer auxilio. En esta sentencia está también Vega (lib. 8 in Trid., cap. 5), y parece que fue la de muchos escolásticos, como veremos en los capítulos siguientes: los cuales escribieron después del Concilio de Orange y después de toda la disputa de Agustín, Próspero y otros contra los semipelagianos. Pues no es verosímil que ignoraran la definición de tan grandes Padres o que opinaran contra ella; luego entendieron que ella solo tiende a excluir el mérito *de condigno* de las obras morales del libre albedrío, que los semipelagianos les atribuían.

27. Pero ciertamente es difícil atribuir este sentido a los semipelagianos solo para que la argumentación de Agustín contra ellos sea eficaz. Primero, porque en ninguna parte el mismo Agustín ni Próspero explicaron este sentido en ellos, sino que o hablaron absolutamente, o si añaden algo, es más bien para extender la locución a todo mérito. Tal es aquello de Agustín en *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 20: «Ved si se hace algo de este modo, sino que la gracia se dé según nuestros méritos, de cualquier modo, y así la

Efficacia autem hujus fundamenti pendet ex dicto puncto. Quia imprimis nullum genus causalitatis moralis, quod in nostris operibus cogitari possit, excludit rationem gratiae, nisi meritum, ut patebit facile per cetera discurrendo. Nam triplex tantum modus causalitatis moralis hic intercedere potest: dispositionis, impetrationis vel meriti; quamquam enim intra latitudinem horum modorum possit inveniri varietas, omnis tamen illa ad illa tria capita revocatur, neque hactenus aliud excogitatum est.

Ex illis autem, dispositio, si nihil aliud addatur, non tollit rationem gratiae, nam peccatori infunditur gratia juxta illius dispositionem, ut Concilium Tridentinum dicit (sess. 6, cap. 7); et tamen gratis infunditur, secundum sanam et catholicam doctrinam, atque ita non obstante dispositione retinet gratia veram rationem gratiae. Quod si hoc verum est etiam de dispositione ultima, qua in peccatore praecedere potest, multo erit verius de dispositione remota vel minus proportionata, aut quae in eo genere minorem causalitatem habeat, nempe dando occasionem vel quid simile.

Similiter impetratio non tollit rationem gratiae, ut per se notum est, quia petitio non inducit rationem debiti, ejusque efficacia per se spectata non nititur in justitia petentis, sed in liberalitate ejus a quo petitur. Unde quando peccator gratiam a Deo petit, veram gratiam petit, nec petendo aliquod donum destruit in eo rationem gratiae, si ob petitionem detur.

25. Meritum de condigno repugnat gratiae.— Tota ergo vis illius fundamenti revolvitur ad causalitatem per modum meriti. Hoc autem meritum duplex distinguitur a theologis: unum *de condigno*, aliud *de congruo*. De priori omnes fatentur inducere rationem justitiae, et ideo quantum est ex se excludere rationem gratiae. Dico *quantum est ex se*, quia id quod propter tale meritum datur formaliter et ut sic non habet rationem gratiae; si autem illud meritum fundatum sit in priori gratia, sine qua fieri non posset, ipsum meritum potest dici gratia, et

gracia no sea gracia». Donde peso aquella partícula *de cualquier modo*, pues amplía el mérito a cualquier modo de mérito.

Segundo, porque Casiano parece excluir expresamente el mérito *de condigno* (*Collat.* 13, c. 9, y lib. 12 *De Institut. renuntiantium*, c. 11 y c. 14). Entre otras cosas dice: «Decimos, según la sentencia del Salvador, que ciertamente se da a los que piden, se abre a los que llaman, y se encuentra a los que buscan, pero que nuestra petición, llamada e investigación no es condigna, sino que la misericordia de Dios nos da lo que pedimos», etc. Donde excluye expresamente la condignidad por parte de nuestro inicio, e incluso parece atribuirle solo cierta ocasión, diciendo: «Está presto, con tal de que solo se le ofrezca ocasión por nuestra buena voluntad, para conferir todas estas cosas».

De ahí que Hilario en la citada epístola refiere que los galos solían responder así en su defensa: «Ni se niega la gracia si se dice que precede tal voluntad que busca tal médico, aunque ella por sí misma ya no valga para nada».

Tercero, porque no hay razón suficiente para presumir que los massilienses pusieran en este inicio mérito *de condigno*. Pues el error principal de Pelagio consistió en esto; ellos, en cambio, disentían de Pelagio en todos los demás puntos. Solo, para liberar a Dios de la acepción de personas y constituir la salvación en poder de cualquier hombre adulto, buscaron esta diferencia cualquiera por parte de los hombres, para la cual no es necesario el mérito *de condigno*, sino que cualquier otra basta.

28. Incluso el mérito imperfecto es contrario a la gracia, si no proviene de la gracia.— Por lo cual, ya sea suponiendo como más verdadera esta última parte, o al menos abstrayendo de aquella controversia, hay que decir que el fundamento de Agustín contra ellos es eficaz: que ciertamente destruían la razón de gracia al poner un mérito de la primera gracia proveniente solo de las fuerzas del libre albedrío, cualquiera que fuera el que pusieran, incluso *de congruo*.

secundum hanc considerationem etiam praemium ejus retinet rationem gratiae. Quomodo etiam vita aeterna appellata est ab Apostolo gratia (ad Rom. 6) et a Concilio Tridentino (sess. 6, c. 16), quia licet sit ex merito, tamen meritum ipsum est ex gratia.

At si meritum esset *de condigno* et non supponeret priorem gratiam, sed ex puris viribus liberi arbitrii haberetur, plane quidquid tali merito redderetur nullam haberet rationem gratiae, sed tantum mercedis. Meritum autem *de congruo* non videtur excludere rationem gratiae, quia non inducit rationem justitiae, sed congruentiae vel decentiae, et in hoc est punctum difficultatis.

26. De quo merito Semipelagiani loquerentur.— Propter hanc ergo causam, aliquibus videtur necessario dicendum Semipelagianos posuisse in illo suo initio fidei vel salutis meritum *de condigno*. Quia non putant aliter posse habere efficaciam rationem qua Augustinus et alii Patres infra citandi contra eos utuntur, quod destruerent rationem gratiae. Unde Augustinus saepe in hoc pares facit Semipelagianos et deteriores Pelagianis. Infert enim contra illos quod ex eorum sententia sequatur gratiam Dei secundum merita nostra dari: quod Pelagius retractare coactus est, et ne ipse damnaretur subdole retractavit vel damnavit. Et eodem modo acerrime impugnat Faustum Joannes Maxentius in responsione ad Hormisdam (tom. 4 Bibliothecae).

At Pelagius ponebat meritum *de condigno* in operibus liberi arbitrii respectu gratiae, ut constat. Et sine dubio in hoc sensu videtur damnata illa propositio in Concilio Palestino: illum enim sensum ipsum nomen *meriti* simpliciter dicti per se fert. Denique hoc etiam sensu necessario videtur intelligendum quod Paulus ad Romanos 11 infert: *Si autem gratia, jam non ex operibus*. Ut enim consequentia bona sit, oportet intelligi de merito *de condigno*. Atque ita exposuit ibi Cardinalis Toletus, ubi eodem modo intellexit Semipelagianorum sententiam ejusque damnationem. Nec putat pertinere ad illum errorem quod in

Esto se prueba en primer lugar por la autoridad del mismo Agustín y de otros Padres que le siguieron. Pues que este sea el sentido de Agustín consta porque niega el mérito de la primera gracia auxiliadora del mismo modo que admite que el pecador pueda merecer por la fe los auxilios para hacer penitencia o conseguir la caridad. Y de este mismo mérito dice que por él se destruye la razón de gracia en el don que se da en razón de él, si la fe proviene de la naturaleza y no de la gracia. Pero es certísimo que aquel mérito es solo *de congruo*, incluso en el acto de fe infusa o en cualquier otro que hace el hombre existente en estado de pecado mortal con auxilio sobrenatural de Dios; luego siente lo mismo de las obras de la naturaleza, si en ellas se pone cualquier mérito de gracia, aunque sea solo *de congruo*. Esto consta especialmente en el citado libro *De Praedestinatione Sanctorum* y *De Bono perseverantiae*, y en las epístolas 105 y 106, y 1 *Retract.*, cap. 9; y antes de que surgieran los semipelagianos había impugnado de igual modo aquella sentencia en el lib. 1 *Ad Simplicianum*, q. 2, lib. 2 *De Peccat. mer. et remiss.*, cap. 17, lib. 4 *Contra Julianum*, cap. 3, y lib. 2 *Contra duas epistolas Pelagii*, cap. 17.

29. En segundo lugar, en esta sentencia y fundamento imitaron a Agustín casi todos los Padres posteriores: Próspero contra el Collatore (es decir, Casiano), especialmente contra su Colación 13, caps. 11 y 12, y contra las objeciones de los galos, sobre todo la 4; Fulgencio en el lib. 4 *Ad Monimum* y más expresamente en el libro *De Incarnatione et gratia*, cap. 18; Pedro Diácono en el libro *De Incarnatione et gratia*, cap. 8; Isidoro en el libro *De Summo Bono*, cap. 3; Anselmo en el libro *De Concordia praescientiae et praedestinationis* y sobre Pablo (en los lugares que se citarán después); excelentemente Gregorio en el lib. 33 *Moral.*, cap. 20 (alias 25), acerca de aquellas palabras de Job 41: *¿Quién me dio primero para que yo le restituya?*, donde impugna sin nombrarlos la sentencia de los massilienses.

Sin embargo, parece que usa más el primer argumento puesto antes y los testimonios de la Sagrada Escritura que lo confirman; no obstante, también indica este

bonis operibus liberi arbitrii aliquod meritum *de congruo* divinae gratiae, etiam quoad primum ejus auxilium, ponatur. In qua sententia est etiam Vega (lib. 8 in Trid., cap. 5), et videtur fuisse plurium scholasticorum, ut capitibus sequentibus videbimus: qui post Concilium Arausicanum et post totam disputationem Augustini, Prosperi et aliorum contra Semipelagianos scripserunt. Non est enim verisimile aut ignorasse definitionem tantorum Patrum aut contra illam opinatos fuisse; ergo intellexerunt eam solam tendere ad excludendum meritum *de condigno* ab operibus moralibus liberi arbitrii, quod Semipelagiani eis tribuebant.

27. At profecto difficile est hunc sensum attribuere Semipelagianis, solum ut argumentatio Augustini contra illos efficax sit. Primo, quia nullibi Augustinus ipse vel Prosper hunc sensum in eis explicarunt, sed vel absolute locuti sunt, vel si quidpiam addunt, potius est ad extendendum locutionem ad omne meritum. Tale est illud Augustini *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 20: «Videte si quid agitur isto modo, nisi ut gratia secundum merita nostra detur, quolibet modo, ac sic gratia non sit gratia». Ubi pondero particulam illam *quolibet modo*, nam ampliat meritum ad quemcumque modum meriti.

Secundo, quia Cassianus videtur expresse excludere meritum *de condigno* (*Collat.* 13, c. 9, et lib. 12 *De Institut. renuntiantium*, c. 11 et c. 14). Inter alia sic inquit: «Dicimus enim secundum Salvatoris sententiam dari quidem petentibus, et aperiri pulsantibus, et a quaerentibus inveniri, sed petitionem et pulsationem et inquisitionem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id quod petimus dederit», etc. Ubi satis expresse excludit condignitatem ex parte nostri initii, imo statim solum quamdam occasionem videtur illi tribuere, dicens: «Praesto est, occasione tantummodo a nobis bonae voluntatis oblata, ad haec omnia conferenda».

Unde Hilarius in dicta epistola refert solitos fuisse Gallos sic pro se

último, diciendo: «Si nosotros hemos dado algo de buena operación para merecer su gracia, ¿dónde está aquello que dice el Apóstol: *Por gracia habéis sido salvados*, etc.?». Y a lo mismo puede aplicarse lo que había dicho en el lib. 17 *Moral.*, cap. 10 (alias 11), explicando aquellas palabras de Job: *¿De quién somos colaboradores?*, y uniéndolas con las palabras de Pablo (1 Cor 3): *Somos colaboradores de Dios*. Porque esto último, guardando el debido orden, es verdadero; pero lo primero se dice por causa de aquellos que se atribuyen más de lo justo: por lo cual dice Gregorio: «Los que de su propio sentido piensan cosas altas, no quieren ser humildemente colaboradores de Dios, porque mientras estiman ser útiles a Dios, se alejan del fruto de la utilidad». Puede verse también lib. 24, cap. 6 al final (alias cap. 12), Hom. 9 in Ezechielem y lib. 1 *Dialog.*, cap. 4.

Finalmente, Bernardo indicó egregiamente la fuerza de esta razón en el serm. 67 sobre el Cantar de los Cantares, diciendo: «No hay lugar para que entre la gracia donde ya el mérito ha ocupado el sitio. Pues si hay algo propio, tanto como es, es necesario que ceda ante la gracia; falta a la gracia todo lo que se atribuye a los méritos». Como si dijera: el mérito por sí excluye la gracia, consideradas las razones propias de cada uno según sí mismas; sin embargo, como el mérito puede ser múltiple, cuanto es él, tanto disminuye de la razón de gracia. Asimismo, en el serm. 74, después de la recomendación de la gracia, añade: «Que si alguno dice: *Por la gracia de Dios soy lo que soy*, pero se esfuerza en captar una pequeña gloria por la gracia que recibió, ¿no es un ladrón y un salteador?». Donde parece aludir a aquello de 1 Cor 4: *¿Qué tienes que no hayas recibido?*. Por aquel diminutivo *gloriolam* indica que, aunque alguien no se atribuya mérito de justicia, sino cualquiera, también en eso es ladrón y salteador, al no reconocer la gracia como gracia.

30. En tercer lugar, el Concilio de Orange, canon 6, no solo define contra la sentencia de los semipelagianos, sino que favorece también al fundamento tomado de la repugnancia entre mérito y gracia, ya se llame mérito *de condigno* o *de congruo*, si se atribuye a las fuerzas de la

respondere: «Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae talem medicum quaerat, non autem quidquam ipsa jam valeat».

Tertio, quia nulla est sufficiens ratio praesumendi Massilienses posuisse in hoc initio meritum *de condigno*. Nam principalis error Pelagii in hoc positus fuit; ipsi autem a Pelagio dissentiebant in reliquis omnibus. Solum, ut Deum ab acceptione personarum liberarent et salutem constituerent in potestate cuiuscumque hominis adulti, hanc qualemcumque differentiam ex parte hominum quaesierunt, ad quam profecto non est necessarium meritum *de condigno*, sed quodcumque aliud sufficit.

28. Meritum etiam imperfectum est contra gratiam, si non sit ex gratia.— Quocirca vel hanc posteriorem partem, ut veriorem supponendo, vel certe ab illa controversia abstrahendo, dicendum est efficax esse fundamentum Augustini contra illos, quod nimirum rationem gratiae destruerent, posito merito primae gratiae ex solis viribus liberi arbitrii, qualecumque illud posuerint, sive *de congruo*.

Quod imprimis probatur auctoritate ejusdem Augustini et aliorum Patrum qui eum secuti sunt. Nam quod hic sit sensus Augustini constat, quia ita negat meritum primae gratiae auxiliantis, sicut admittit mereri peccatorem per fidem auxilia ad poenitentiam agendam vel caritatem obtinendam. Et de hoc eodem merito dicit per illud destrui rationem gratiae in dono quod ratione illius datur, si fides sit ex natura et non ex gratia. At certissimum est illud meritum solum esse *de congruo*, etiam in actu fidei infusae vel quocumque alio quem facit homo existens in statu peccati mortalis ex auxilio supernaturali Dei; ergo idem sentit de operibus naturae, si in eis quodlibet meritum gratiae, etiam *de congruo* tantum, ponatur. Id autem constat praecipue ex dicto libro *De Praedestinatione Sanctorum* et *De Bono perseverantiae*, et ex epistolis 105 et 106, et 1 *Retract.*, cap. 9; et ante exortos Semipelagianos eodem

naturaleza. Porque el Concilio nada distinguió, y no es verosímil que dejara este subterfugio a los semipelagianos. Así dice, pues, en el citado canon sexto: «Si alguno dice que a los que creen, quieren, desean, se esfuerzan, trabajan, velan, estudian, piden, buscan y llaman se les concede la misericordia sin la gracia de Dios, y no confiesa que divinamente se hace en nosotros, por infusión e inspiración del Espíritu Santo, que creamos, queramos y podamos hacer todo esto como conviene, o subordina el auxilio de la gracia a la humildad o a la obediencia humana, y no consiente que el mismo humildísimo obediente sea don de la misma gracia, resiste al Apóstolo que dice: *¿Qué tienes que no hayas recibido?* (1 Cor 4) y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor 15)».

De estos dos testimonios, el primero pertenece más al primer punto, pero también confirma el fundamento puesto contra los massilienses, en cuanto Pablo añade: *Si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?* Pues el sentido es: ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido gratuitamente?, como también indica el Concilio. De otro modo los semipelagianos no contradecían a Pablo (pues confesaban que recibían de Dios todos los dones de la gracia, y así nada sustraían a la donación de Dios o a la recepción de Dios); sin embargo, porque decían que recibían por no sé qué mérito suyo que tenían no por gracia sino por naturaleza, consecuentemente se gloriaban de aquellos dones como de no recibidos gratuitamente, y consecuentemente destruían la verdadera gracia. El otro testimonio es más evidente, pues también los semipelagianos sostienen que el hombre por la gracia es lo que es, es decir, justo y santo; y sin embargo dice el Concilio que contradicen a Pablo al atribuirse a sí mismos el mérito de esa gracia: luego entiende que contradicen por eso, porque ponen mérito, lo cual envuelve contradicción con la gracia.

31. Y esto mismo lo confirma el mismo Concilio en los capítulos siguientes, especialmente en el cap. 17, cuando dice: «La caridad produce la fortaleza cristiana, la cual ha sido derramada en nuestros corazones no por el arbitrio de la voluntad, sino por el Espíritu Santo que

modo illam sententiam impugnaverat lib. 1 *Ad Simplicianum*, q. 2, et lib. 2 *De Peccat. mer. et remiss.*, cap. 17, lib. 4 *Contra Julianum*, cap. 3, et lib. 2 *Contra duas epistolas Pelagii*, cap. 17.

29. Secundo, in hac sententia et fundamento imitati sunt Augustinum fere omnes posteriores Patres: Prosper contra Collatorem (id est Cassianum), praecipue contra ejus collationem 13, cap. 11 et 12, et ad obiectiones Gallorum, praesertim ad 4; Fulgentius lib. 4 *Ad Monimum* et expressius libro *De Incarnatione et gratia*, cap. 18; et Petrus Diaconus libro *De Incarnatione et gratia*, cap. 8; Isidorus libro *De Summo Bono*, cap. 3; Anselmus libro *De Concordia praescientiae et praedestinationis* et super Paulum (locis infra referendis); optime Gregorius lib. 33 *Moral.*, cap. 20 (alias 25), circa illa verba Job cap. 41: *Quis ante dedit mihi ut reddam ei?* ubi Massiliensium sententiam tacito nomine impugnat.

Magis tamen uti videtur primo argumento supra posito et testimoniis Scripturae sacrae quae illud confirmant; verumtamen etiam hoc posterius indicat, dicens: «Si quid nos bonae operationis dedimus, ut ejus gratiam mereamur, ubi est quod Apostolus dicit: *Gratia salvati estis*, etc.». Atque ad idem applicari potest quod lib. 17 *Moral.*, cap. 10 (alias 11) dixerat, explicando illa verba Job: *Cujus adjutores?* et conjungendo illa cum verbis Pauli 1 Cor. 3: *Coadiutores Dei sumus*. Nam hoc posterius, servato debito ordine, verum est; illud vero prius dicitur propter eos qui plus justo sibi arrogant: unde ait Gregorius: «Qui de sensu suo alta sapiunt, esse humiliter adjutores Dei nolunt, quia dum se utiles Deo esse aestimant, a fructu se utilitatis alienant». Videri etiam potest lib. 24, cap. 6 ad finem (alias cap. 12), et Hom. 9 in Ezechielem, et lib. 1 *Dialog.*, cap. 4. Denique Bernardus egregie vim hujus rationis indicavit, serm. 67 in Cantica, dicens: «Non est quod gratia intret, ubi jam meritum occupavit. Nam si quid de proprio inest, quantum est, gratiam illi

nos ha sido dado, sin que precedan méritos a la gracia». Y en el cap. 18: «Se debe la recompensa a las buenas obras si se hacen, pero la gracia, que no se debe, precede para que se hagan».

Asimismo, el Concilio de Trento, sess. 6, cap. 5, enseña que el comienzo de la justificación debe tomarse de la gracia preveniente, es decir, de la vocación por la cual son llamados sin que existan méritos previos de ellos. Donde fácilmente insinúa que, para que la vocación tenga razón de gracia, es necesario que se dé sin que existan méritos previos: y cuando dice *sin que existan*, excluye todos los méritos, tanto *de condigno* como *de congruo*. A esto suele también aducirse el capítulo octavo de la misma sesión, en el cual el Concilio explica a Pablo cuando dice que el hombre es justificado gratuitamente, «porque nada de lo que precede a la justificación, ya sea fe, ya sean obras, merece la misma gracia de la justificación». Aquí parece necesario entender que se excluye todo mérito, incluso *de congruo*, por aquella partícula *gratuitamente*, tanto porque este es el sentido verdadero de Pablo (como veremos enseguida), como porque niega de modo distinto y absoluto todo mérito. Pero este lugar tiene una dificultad especial, que trataremos al final del capítulo, para no desviarnos del propósito.

32. En cuarto lugar, de estos Padres y Concilios se toma el principal fundamento de esta verdad y su prueba, que debe tomarse de la Escritura. Pues de esta palabra *gracia* podemos hablar o absolutamente y según toda su amplitud, o según como la Escritura habla y predica la gracia de Dios en la salvación de los hombres.

En el primer modo, no podemos negar que en alguna significación propia y rigurosa se llame gracia al don que se da sin deuda de justicia, incluso si se da al que ruega y pide, o incluso al que merece bien según alguna congruencia. Lo cual es claro por el uso frecuente de esa palabra y por el sentido común de los hombres: todos entienden que se les hace gracia cada vez que se les da algo que no se debe por justicia, y mucho más si un superior se lo da a un inferior, porque el superior parece más libre de esa deuda.

cedere necesse est; deest gratiae quidquid meritis deputatur». Ac si diceret: meritum ex se gratiam excludit, consideratis propriis rationibus utriusque secundum se; tamen quia multiplex potest esse meritum, quantum illud est, tantum minuit de ratione gratiae. Rursus, serm. 74, post gratiae commendationem subdit: «Quod si quis dicat: *Gratia Dei sum id quod sum*, studeat autem captare gloriolam pro gratia quam accepit, nonne fur est et latro?». Ubi alludere videtur ad id 1 Cor. 4: *Quid gloriaris quasi non acceperis?* Per illud autem diminutivum *gloriolam* indicat, etiamsi quis non sibi tribuat justitiae meritum, sed qualecumque, etiam in eo furem esse et latronem, dum gratiam tanquam gratiam non recognoscit.

30. Tertio, Concilium Arausicanum, cap. 6, non solum contra sententiam Semipelagianorum definit, sed favet etiam fundamento sumpto ex repugnantia meriti et gratiae, sive meritum *de condigno* sive *de congruo* vocetur, si naturae viribus tribuatur. Quia nihil distinxit Concilium, et non est verisimile reliquisse hoc subterfugium Semipelagianis. Sic ergo ait in dicto capite sexto: «Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri, non autem divinitus ut credamus, velimus, et haec omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et Spiritus Sancti inspirationem in nobis fieri confitetur, aut humilitati aut oboedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium, nec ut oboediens humillimus ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: *Quid habes quod non accepisti?* (1 Cor. 4) et: *Gratia Dei sum id quod sum* (1 Cor. 15)».
Ex quibus duobus testimoniis primum magis pertinet ad primum punctum, tamen etiam confirmat fundamentum positum contra Massilienses, quatenus Paulus addit: *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Nam sensus

Y la razón es porque *gracia* se dice de *dar gratis*, como entiende Pablo en Romanos 4 y 11; y se dice que se da gratis todo aquello que no se da por deuda simpliciter; y la deuda simpliciter es principalmente la deuda de justicia; luego todo lo que se da sin tal deuda, no sin razón puede decirse que se da gratis, y consecuentemente que es también gracia. Y de este modo todo don que se nos confiere de Dios gratis, es decir, sin tal mérito de justicia, puede llamarse gracia, como significó Santo Tomás (I-II, q. 110, a. 4) y comúnmente los escolásticos en 2, dist. 4. Y así también la creación u otros dones naturales pueden llamarse gracia, significación de la cual abusó Pelagio en el Concilio Palestino para engañar a los Padres de aquel Concilio, como es testigo Agustín (*Epist.* 105 y libro *De Gratia Christi*, y muchas veces en otros lugares).

33. Sin embargo, en la Escritura este nombre *gracia* tiene una significación más propia y restringida. Por eso Agustín, junto con otros cuatro obispos en la Epístola a Inocencio (que se encuentra antes de la Epístola 27 de Inocencio y es la 95 entre las Epístolas de Agustín), dicen que, aunque el don de la creación no sin razón reprobable pueda llamarse gracia, es extraño, sin embargo, si leemos que así se la llama en muchos escritos legítimos, proféticos, evangélicos y apostólicos. Pero aquella que la Escritura llama simplemente gracia, por la cual los predestinados somos llamados y glorificados. Y lo mismo siente Jerónimo en el diálogo primero contra los pelagianos y en la Epístola 159 a Cipriano. Y se puede dar razón de esta congruencia, porque, considerada la propiedad de la gracia en cuanto significa no solo amor y benevolencia extrínseca (de esta significación no tratamos ahora), sino don dado gratis por Dios, así conviene propiísimamente en primer lugar a estos dones sobrenaturales y no a los naturales, y por eso suele distinguirse por Agustín y los escolásticos la gracia de la naturaleza.
De donde la creación no se llama propiamente gracia, porque aunque las cosas fueron creadas enteramente gratis por Dios, y así el mismo ser pueda decirse don conferido gratis por Dios, sin embargo, porque la

est: quid gloriaris quasi non gratis acceperis, ut etiam Concilium indicat. Alioquin Semipelagiani non contradicebant Paulo (fatebantur enim se accipere omnia dona gratiae a Deo, et ita nihil subtrahebant donationi Dei seu acceptioni a Deo); tamen quia dicebant se accipere ex nescio quo merito suo, quod non per gratiam, sed per naturam habebant, consequenter gloriabantur de illis donis tanquam de non acceptis gratis, et consequenter tollebant veram gratiam. Aliud vero testimonium est evidentius, nam etiam Semipelagiani contendunt hominem per gratiam esse id quod est, id est justum et sanctum; et nihilominus dicit Concilium contradicere Paulo, dum sibi tribuunt meritum ejus gratiae: ergo sentit ex eo contradicere, quod meritum ponunt, contradictionem involvens cum gratia.

31. Et hoc ipsum confirmat idem Concilium in capitulis sequentibus, praesertim cap. 17, dum ait: «Fortitudinem Christianam caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, nullis meritis gratiam praevenientibus». Et cap. 18: «Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant».
Sic etiam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, docet exordium justificationis a gratia praeveniente sumi, id est a vocatione qua nullis eorum existentibus meritis vocantur. Ubi facile insinuat, ut vocatio habeat rationem gratiae, necessarium esse ut nullis existentibus meritis detur: dum autem ait *nullis*, omnia merita sive *de condigno* sive *de congruo* excludit. Ad quod etiam adduci solet capite octavo eiusdem sessionis, in quo Concilium exponit Paulum dicentem hominem gratis justificari, «quia nihil eorum quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur». Ubi necessarium videtur ut intelligat excludi omne meritum, etiam *de congruo*, per illam particulam *gratis*, tum quia hic est sensus verus Pauli, ut mox videbimus, tum etiam

creación no supone una persona a la que se haga la donación, por eso se considera no tanto gracia como algo anterior a la gracia. Del mismo modo significa Santo Tomás (I, q. 21, a. 4, ad 4) que no se encuentra en la obra de la creación propiamente misericordia, sino solo de algún modo y según cierta proporción, porque al no suponer cosa alguna, tampoco supone propiamente miseria. Así pues, la gracia propia supone alguna capacidad, y por tanto la misma cosa a la que pueda hacerse. Por eso, cuando se dice que la gracia se da gratis, aquel *gratis* no significa pura negación, sino casi privación (por así decirlo), porque supone en aquel a quien se hace gracia alguna capacidad de derecho o de deuda, de modo que *gratis* diga negación de deuda respecto al sujeto capaz, capacidad que supone la existencia y, consecuentemente, la creación.
Además, la gracia propia supone naturaleza racional, y por eso no se dice propiamente que se hace gracia a los brutos, sino a las criaturas racionales. La creación, pues, que no supone criatura racional, sino que la hace, no se llama propiamente gracia. Y de aquí también viene que, supuesta la creación, todo lo que a la naturaleza misma se debe por cierta consecuencia connatural, no se diga propiamente gracia, como la conservación, el concurso a las obras de la naturaleza y cosas semejantes: porque quien da la forma, da lo que es consecuente a la forma, por lo cual aquello no se considera nueva liberalidad distinta de la creación. Por eso, así como la creación, como tal, no se comprende bajo la gracia, tampoco todas aquellas cosas que a ella se siguen.

34. De donde ulteriormente entendemos que la gracia de Dios llamada teológica o dogmáticamente así no solo excluye el débito de justicia, sino también aquel débito de connaturalidad por el cual se dice que se deben a la naturaleza las cosas que le son connaturales o que ella naturalmente exige como por su derecho. Pues incluso aquello que es así debido no se dona enteramente como gracia, considerado en sí y formalmente. Más aún, hablando moralmente, los bienes naturales no parecen tanto donarse por sí mismos como condonarse junto con otro: de donde, si aquel otro no es gracia, tampoco los demás se consideran gracia.

quia distincte et absolute negat omne meritum. Sed hic locus habet specialem difficultatem, quam in fine capitis tractabimus, ne a proposito divertamur.

32. Quarto, ex his Patribus et Conciliis sumitur praecipuum fundamentum hujus veritatis et probatio eius, quod ex Scriptura sumendum est. De hac enim voce *gratia* loqui possumus vel absolute et secundum totam latitudinem eius, vel prout de illa Scriptura loquitur et praedicat gratiam Dei in hominibus salvandis.

Priori modo negare non possumus quin in aliqua propria et rigorosa significatione dicatur gratia donum quod sine debito iustitiae datur, etiam si detur roganti et petenti, vel etiam bene merenti secundum aliquam congruentiam. Quod patet ex frequenti usu illius vocis et ex communi sensu hominum: omnes enim intelligunt sibi gratiam fieri quoties id donatur quod ex iustitia non debetur, multoque magis si a superiore donetur inferiori, quia superior magis videtur illo debito immunis.

Et ratio est quia gratia dicitur a gratis dando, ut sentit Paulus ad Romanos cap. 4 et 11; gratis vero dari dicitur quidquid non datur ex debito simpliciter; debitum autem simpliciter est maxime debitum iustitiae; ergo quidquid sine tali debito datur, gratis dari non immerito dici potest, et consequenter esse etiam gratiam. Atque hoc modo omne donum nobis collatum a Deo gratis, id est sine tali iustitiae merito, potest gratia appellari, ut significavit D. Thomas (I-II, q. 110, a. 4) et scholastici communiter in 2, dist. 4. Atque ita etiam creatio vel alia dona naturalia possunt gratia vocari, qua significatione abusus est Pelagius in Concilio Palestino, ut Patres illius Concilii deciperet, ut testis est Augustinus (*Epist.* 105 et libro *De Gratia Christi*, et saepe alias).

33. Nihilominus in Scriptura magis propriam et restrictam habet significationem hoc nomen *gratia*. Unde Augustinus cum aliis quatuor Episcopis in Epistola ad

De donde ulteriormente podemos entender: si algo es debido a la naturaleza por fuerza de obras que realiza con sus propias y solas fuerzas naturales, no es verdadera gracia según como la Escritura habla de la gracia, ya se llame aquel débito de justicia, ya de congruencia moral, ya de mera connaturalidad, porque todo esto no trasciende la razón de don debido a la naturaleza. Se declara en las acciones físicas: cuando el hombre genera al hombre, aunque no pueda perfeccionar la generación sino creando Dios el alma del hijo, sin embargo, porque aquella creación es debida connaturalmente disponiendo el hombre la materia del cuerpo humano del modo que puede por acción natural, por eso aquella no se considera especial liberalidad de Dios o gracia. Asimismo en las morales: haciendo el hombre por fuerzas de la naturaleza actos de virtud o ciencia, sigue el hábito no sin nueva y libre acción de Dios, y sin embargo el hábito no puede llamarse gracia, porque su efectuación, en cuanto es de Dios, es debida a la acción natural del hombre. La misma bienaventuranza natural sería debida al hombre que obra bien por la naturaleza, no por débito de justicia (como supongo, porque la justicia con Dios no es natural al hombre), sino por cierta providencia general, debida por el autor de la naturaleza, no solo como creador, sino también como gobernador moral; y esto basta para que aquella no sea gracia, porque no es tanto nueva liberalidad como algo que naturalmente se sigue de otra anterior, que no fue verdadera gracia, como declaramos.

Así pues, por este título repugna que la verdadera gracia, de la que habla la Escritura, sea algo debido por fuerza de obras hechas solo con las fuerzas de la naturaleza, ya se trate de débito de justicia, ya de otro menor, porque aquel, sea cual sea, basta para que haya cierta conexión y consecutio natural entre tal don y la primera condición de la naturaleza, interviniendo otros concursos naturalmente debidos. De este modo, pues, se deduce suficientemente que repugna a la gracia lo que se hace por obras del solo libre albedrío, porque o el don que se da tiene conexión natural con aquellas obras, o no: si no la tiene, luego de ningún modo se da por ellas; si la tiene, ya no es gracia, sino don de la naturaleza. Y

quizá en este sentido se dijo por Pablo en Romanos 3 y 4, y en Gálatas 2 y 3: que los hombres no se justifican por las obras, es decir, por obras elicitadas con fuerzas de la naturaleza, aunque aquella locución tenga otras exposiciones, como diremos enseguida.

35. Condiciones de la donación perfecta.— Se añade además que repugna de modo peculiar a la razón de gracia el que se haga en remuneración de una obra, aunque tal remuneración no sea debida por justicia, sino por cualquier título de obsequio o gratitud. Esto puede explicarse por lo que las leyes civiles enseñan acerca de la pura donación. Pues en la ley 1, ff. *De donationibus*, se requieren tres cosas para una donación propia. Una es que la cosa donada se haga inmediatamente del que la recibe; de otro modo más bien será una promesa. Otra es que la cosa donada no pueda revocarse ulteriormente al donante, porque si es revocable, no será donación simplemente, sino en cierto modo o condicional. La tercera es que el donante no se mueva a dar por ninguna otra causa sino para ejercer munificencia y liberalidad, es decir, que no dé por alguna remuneración, incluso antidoral o gratificativa, como allí exponen Bartolo y el Panormitano en el título *De donationibus*. Y se toma de la ley *Atilius* (alias *Attilius*), ff. *De donationibus*, y del capítulo *Per duas*, extra, del mismo título.
La gracia, en cambio, es la donación singular y perfecta de los beneficios de Dios pertenecientes a la salvación, como enseñó Agustín en *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10: «Entre gracia y predestinación solo hay esta diferencia: que la predestinación es preparación de la gracia, mientras que la gracia es ya la donación misma». Y así habla de ella la Sagrada Escritura como de una donación perfecta: *A vosotros os ha sido dado por Cristo, no solo creer en él* (Flp 1). *Y la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*, y cosas semejantes. Se encuentran, pues, en los dones de la gracia aquellas tres condiciones de modo perfectísimo y exactísimo.

36. La gracia tiene las condiciones del don perfecto.— La primera es clara, porque gracia significa

Innocentium (quae habetur ante Epistolam 27 Innocentii, et est 95 inter Epistolas Augustini) aiunt quod, licet donum creationis non improbanda ratione possit gratia vocari, mirum est tamen si ita appellatam in multis legitimis, propheticis, evangelicis apostolicisque litteris legimus. Sed illam quam Scriptura simpliciter gratiam vocat, qua praedestinati vocamur et glorificamur. Et idem sentit Hieronymus, dialogo primo contra Pelagianos, et Epistola 159 ad Cyprianum. Et congruentia reddi potest, quia expensa proprietate gratiae, quatenus dicit non solum amorem et benevolentiam extrinsecam (de hac enim significatione nunc non agimus), sed donum gratis datum nobis a Deo, sic propriissime convenit imprimis in haec supernaturalia dona et non in naturalia, et ideo solet ab Augustino et scholasticis gratia a natura distingui.
Unde creatio non proprie vocatur gratia; quia licet res omnino gratis creatae fuerint a Deo, et ita ipsum esse possit dici donum a Deo gratis collatum, tamen quia creatio non supponit personam cui fiat donatio, ideo non tam gratia quam aliquid ante gratiam censetur. Quo etiam modo significat D. Thomas (I, q. 21, a. 4, ad 4) non reperiri in opere creationis propriam misericordiam, sed solum quodam modo et secundum quamdam proportionem, quia cum non supponat rem aliquam, nec miseriam proprie supponit. Sic ergo propria gratia supponit capacitatem aliquam, atque adeo rem ipsam cui fieri possit. Ideoque cum gratia dicitur dari gratis, illud *gratis* non puram negationem significat, sed quasi privationem (ut sic dicam), quia supponit in eo cui fit gratia capacitatem aliquam iuris seu debiti, ita ut *gratis* dicat negationem debiti respectu subiecti capacis, quae capacitas supponit existentiam et consequenter creationem.
Praeterea propria gratia supponit rationalem naturam, et ideo gratia non dicitur proprie fieri brutis, sed rationalibus creaturis. Creatio ergo, quae rationalem creaturam non supponit, sed facit, non dicitur

proprie gratia. Atque hinc etiam est ut, supposita creatione, quidquid naturae ipsi connaturali quadam consequentia debitum est, proprie gratia non dicatur, ut conservatio, concursus ad opera naturae et similia: quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, unde illa non censetur nova liberalitas distincta a creatione. Ideoque sicut creatio, ut sic, non comprehenditur sub gratia, ita nec illa omnia quae ad illam consequuntur.

34. Ex quo ulterius intelligimus gratiam Dei theologice vel dogmatice sic vocatam non solum excludere debitum iustitiae, sed etiam debitum illud connaturalitatis, quo deberi dicuntur naturae ea quae illi connaturalia sunt vel quae naturaliter postulat quasi iure suo. Nam etiam id quod est sic debitum non omnino gratia donatur in se ac formaliter spectatum. Imo loquendo moraliter naturalia bona non tam per se donari quam condonari cum alio videntur: unde, si illud aliud non est gratia, neque cetera gratiae censentur.

Ex quo ulterius intelligere possumus: si quid est debitum naturae ex vi operum quae suis propriis et solis naturalibus viribus efficit, non esse veram gratiam prout de gratia Scriptura loquitur, sive illud debitum vocetur iustitiae sive congruentiae moralis sive solius connaturalis, quia totum hoc non transcendit rationem doni naturae debiti. Declaratur in actionibus physicis: quando enim homo generat hominem, licet non possit generationem perficere nisi Deo creante animam filii, tamen quia illa creatio debita est connaturaliter disponente homine materiam corporis humani eo modo quo per naturalem actionem potest, ideo illa non censetur specialis liberalitas Dei vel gratia. Similiter in moralibus: faciente homine per naturae vires actus virtutis vel scientiae, sequitur habitus non sine nova et libera actione Dei, et tamen habitus non potest gratia vocari, quia eius effectio, ut est a Deo, naturali hominis actioni debita est. Ipsa etiam beatitudo naturalis debita esset homini per naturam bene

un don que se nos exhibe de tal modo que en el mismo acto se hace del que lo recibe, y de tal modo es suyo que está en su poder y dominio rechazarlo o retenerlo; por lo cual decía Pablo (2 Cor 6): *Os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios*.

La segunda condición es también certísima, porque Dios, en cuanto de sí depende, dona irrevocablemente la gracia santificante y los dones que son necesarios para ella. Aunque a veces dona por un tiempo gracias gratis dadas y las quita según su arbitrio, y lo mismo hace con algunos dones supererogatorios y extraordinarios, sin embargo en los dones o auxilios de la gracia santificante a nadie, especialmente al justo, abandona, a no ser que antes sea abandonado por él, como enseñó el Concilio de Trento. Así pues, irrevocable es la donación de tal gracia, y por tanto donación perfecta. Y quizá esta condición insinuó Pablo en Romanos 11 cuando dice: *Sin arrepentimiento son los dones y la vocación de Dios*. Aunque parece que Pablo habla especialmente de los dones procedentes de la elección y predestinación, que Dios, una vez concebida, no puede cambiar (como indican las palabras inmediatamente anteriores: *Según la elección, amadísimos a causa de los Padres*), no obstante, de los dones de la gracia justificante en general es verdadera aquella sentencia: no porque el hombre no pueda perder la gracia una vez conseguida, sino porque (como dice Santo Tomás allí) incluso el don temporal y la vocación temporal no se anulan por un cambio de Dios, como de quien se arrepiente, sino por el cambio del hombre que rechaza la gracia de Dios, según aquello de Hebreos 12: *Mirad que nadie quede privado de la gracia de Dios*.

37. La tercera condición es la que más se refiere a nuestro propósito, y que se guarda en esta donación de la gracia puede colegirse en primer lugar de la perfecta razón de donación que necesariamente se encuentra en ella, ya que la Sagrada Escritura en todas partes significa que en ella muestra Dios sobre todo su suma liberalidad y su libérrima voluntad en la distribución de sus dones. En este sentido dice Pablo a los Efesios 1: *Nos predestinó Dios en la adopción de hijos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para*

operanti, non debito iustitiae (ut suppono, quia iustitia cum Deo non est naturalis homini), sed ex providentia quadam generali, debita ab auctore naturae, non solum ut creatore, sed etiam ut morali gubernatore; et hoc satis est ut illa non sit gratia, quia non tam est nova liberalitas quam naturaliter consequens ad aliam priorem, quae vera gratia non fuit, ut declaravimus. Sic igitur hoc titulo repugnat veram gratiam, de qua Scriptura loquitur, esse debitum ex vi operum solis viribus naturae factorum, sive sit sermo de debito iustitiae sive de alio minori, quia illud, qualecumque sit, sufficit ut sit connexio quaedam et naturalis consecutio inter tale donum et primam conditionem naturae, intervenientibus aliis concursibus naturaliter debitis. Hoc ergo modo sufficienter deducitur repugnare gratiae quod fit ex operibus solius liberi arbitrii, quia vel donum quod datur habet naturalem connexionem cum illis operibus, vel non: si non habet, ergo nullo modo propter illa datur; si habet, iam non est gratia, sed naturae donum. Et hoc fortasse sensu dictum est a Paulo ad Romanos tertio et quarto, et ad Galatas secundo et tertio: non justificari homines ex operibus, utique naturae viribus elicitis, quamvis illa locutio alias habeat expositiones, ut mox dicemus.

35. Conditiones donationis perfectae.— Accedit ulterius, quod peculiari modo repugnat rationi gratiae, ut in remunerationem operis fiat, etiamsi talis remuneratio non sit ex iustitia debita, sed ex quovis titulo obsequii seu gratitudinis. Quod explicari potest ex his quae de pura donatione tradunt leges civiles. Nam in l. 1, ff. *De donationibus*, tria requiruntur ad propriam donationem. Unum est, ut res donata statim fiat accipientis, alias potius erit promissio. Aliud est, ut res donata amplius non revocetur ad donantem, quia si est revocabilis, non erit donatio simpliciter, sed secundum quid, vel conditionata. Tertium est, ut donator propter nullam aliam causam moveatur ad donandum, nisi ut exerceat

alabanza de la gloria de su gracia. Significa, en efecto, con estas palabras que Dios quiso que esta fuera la máxima gloria y recomendación de su gloria: que según el beneplácito de su voluntad, para mostrar su munificencia, liberalidad y libertad al dar, se la conceda, y no por alguna causa de parte de los que la reciben. Y por eso en otros lugares advierte que los hombres no se usurpen en esta parte alguna gloriolita (como decía Bernardo), sino que lo atribuyan todo a Dios. Y esto es lo que inmediatamente, en el cap. 2 de la misma Epístola, añade: *Para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia, en bondad para con nosotros en Cristo Jesús*. Y mostrando cuán liberal es esta gracia, añade: *Pues por gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros: don de Dios es, y no de obras, para que nadie se gloríe*.

Aquí hay que ponderar en primer lugar aquella partícula: *y esto no de vosotros*, que excluye no toda causa de parte de los que reciben, y en esto constituye la perfección de esta gracia. Y en este sentido dice que es don de Dios, como por antonomasia, y finalmente *no de obras*, negación que es más universal que si dijera *no de méritos de condigno*. Fue, pues, necesaria toda aquella amplitud para que tuviera lugar lo que añade: *para que nadie se gloríe*. Porque de cualquier modo que la gracia fuera de obras de la sola naturaleza, no se excluiría todo aquello de lo que el hombre pudiera gloriarse.

38. La misma fuerza tienen aquellas palabras de 1 Corintios 4: *¿Quién te distingue? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?* Esto es necesario entenderlo de la recepción por una donación perfecta y sumamente liberal, que supera ante todo todo débito de la naturaleza. Nadie, en efecto, pudo jamás gloriarse de tener algo que no haya recibido de Dios, al menos como autor de la naturaleza, ni de poder realizar un bien moral sin Dios, al menos influyendo como autor de la naturaleza. Pero como Pablo habla de los bienes por los cuales se distingue el fiel del infiel o el justo del injusto, significa que tales bienes deben reconocerse como

munificentiam et liberalitatem, id est, ut non det propter aliquam remunerationem, etiam antidoralem seu gratificativam, ut ibi Bartolus exponit, et Panormitanus in Rubr. *De donationibus*. Et sumitur ex lege *Atilius* (alias *Attilius*), ff. *De donationibus*, et ex capite *Per duas*, extra, eodem titulo.

Gratia autem est donatio singularis et perfecta beneficiorum Dei ad salutem pertinentium, ut docuit Augustinus *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 10: «Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio: gratia vero iam ipsa donatio». Et ita Scriptura sacra de illa loquitur tanquam de perfecta donatione: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis* (Ad Philippenses 1). *Et caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*, et similia. Reperiuntur ergo in donis gratiae tres illae conditiones perfectissime et exactissime.

36. Gratiam habere conditiones perfecti doni.— Prima est clara, quia gratia dicit donum ita nobis exhibitum, ut in eo ipso fiat eius cui donatur, et adeo sit eius, ut sit in potestate et dominio ipsius illud abicere vel retinere, propter quod aiebat Paulus (2 Cor. 6): *Obsecramus vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*.

Secunda item conditio certissima est, quia Deus quantum est ex se, irrevocabiliter donat gratiam sanctificantem et dona quae ad illam necessaria sunt. Quamvis enim gratias gratis datas donet interdum ad tempus, et auferat pro suo arbitrio, idemque faciat in aliquibus donis supererogationis et extraordinariis, tamen in donis vel auxiliis gratiae sanctificantis neminem, praesertim iustum, deserit, nisi prius deseratur ab ipso, ut Concilium Tridentinum tradidit. Sic igitur irrevocabilis est donatio talis gratiae, ac proinde perfecta donatio. Et fortasse conditionem hanc insinuavit Paulus ad Romanos 11, dicens: *Sine paenitentia sunt dona et vocatio Dei*. Quamvis enim specialiter videatur loqui Paulus de

recibidos por don singular, más allá de todo débito de la naturaleza. Y por tanto, en su recepción los hombres no deben usurparse ninguna gloria; la usurparían no pequeña si con sus propias fuerzas pudieran merecer de algún modo aquellos bienes: y tanto quitarían de la gloria debida a la divina liberalidad y a la donación perfecta, como decía Bernardo, y trata ampliamente Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 4 y siguientes.

Finalmente, por esta causa Pablo en Romanos 9 remite toda la raíz y origen de la distribución de la gracia a la voluntad divina, diciendo: *A Moisés, en efecto, dice: Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión*; al menos en cuanto a la raíz y primer origen. En este sentido concluye: *Luego no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia*. En la sola voluntad y misericordia de Dios, pues, hace Pablo la última resolución de la gracia, porque la primera gracia es pura donación, y por tanto hecha solo por la liberalidad del que da, sin causa alguna de parte de aquel a quien se da.

39. El mérito de congruo de la primera gracia es contrario a la razón de gracia.— De estos principios y testimonios, pues, es bastante manifiesto que incluso el mérito *de congruo* excluye la gracia según como la Escritura habla de ella, pues dice que se da tan gratuitamente que excluye todo respecto a cualquier mérito del que la recibe y nace solo de la libre munificencia del que da. Lo cual al menos es necesario que sea verdad en razón de la primera gracia o vocación, que es la raíz de las demás gracias, como egregiamente notó Agustín en el lib. 1 *Quaest. ad Simplicianum*, q. 2, donde entre otras cosas tiene aquella sentencia: «No se debe pensar que se dijo *No del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia*, porque sin el auxilio de Dios no podemos conseguir lo que queremos, sino más bien porque, a no ser prevenidos por su vocación, no queremos bien». Y en el lib. 83 *Quaestionum*, q. 68, donde tiene aquellas palabras singulares: «Aunque alguien se atribuya el venir cuando es llamado, no puede atribuirse el haber sido llamado».

donis profectis ex electione et praedestinatione, quam Deus semel conceptam mutare non potest, ut dicunt verba proxime praecedentia: *Secundum electionem autem carissimi propter Patres*; nihilominus de donis gratiae iustificantis in universum vera est illa sententia: non quia homo non possit perdere gratiam semel consecutam, sed quia (ut D. Thomas ibi ait) etiam temporale donum et temporalis vocatio non irritatur per mutationem Dei, quasi paenitentis, sed per mutationem hominis qui gratiam Dei abicit, secundum illud ad Hebraeos 12: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei*.

37. Tertia conditio est, quae maxime ad propositum nostrum refert, eamque in hac donatione gratiae servari, imprimis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiri necesse est, cum Scriptura sacra ubique significet, in illa maxime ostendere Deum summam liberalitatem ac liberrimam voluntatem in donis suis distribuendis. Quo sensu ait Paulus ad Ephesios 1: *Praedestinavit nos Deus in adoptionem filiorum per Iesum Christum, secundum propositum voluntatis suae in laudem gloriae gratiae suae*. Significat enim his verbis voluisse Deum hanc esse maximam gloriam et commendationem gloriae suae, quod secundum propositum voluntatis suae, ad ostendendum munificentiam suam et liberalitatem ac libertatem in donando, eam tribuat, et non ex causa aliqua ex parte recipientium illam. Et ideo aliis locis cavet, ne homines in hac parte aliquam gloriolam (ut Bernardus dicebat) sibi usurpent, sed totum Deo tribuant. Et hoc est, quod statim, cap. 2 eiusdem Epistolae subjungit: *Ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae, in bonitate super nos in Christo Iesu*. Ostendens autem quam liberalis sit haec gratia, subdit: *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis glorietur*. Ubi primum expendenda est illa particula: *et hoc non ex vobis*, quae

Consona con esta verdadera inteligencia de la gracia y de aquella expresión *gratis* aquella sentencia de Pablo: *¿Quién le dio primero para que se le retribuya?* Porque si el hombre con sus fuerzas ofrece a Dios algún obsequio por el cual merezca de cualquier modo retribución de gracia, ya antes daría a Dios y se le retribuiría. Y dejando aparte la Escritura, esto es de por sí bastante conforme a la razón, porque todo mérito, incluso *de congruo*, requiere alguna proporción fundada o en la condición o dignidad de la persona que obra, o al menos en la misma obra: y si alguien quiere, añada también la promesa de Dios. Pero nada de esto se encuentra en los actos elicitados con fuerzas de la naturaleza y comparados con la gracia sobrenatural: luego se prueba la menor, porque la persona se supone infectada por el pecado original (pues tratamos del hombre aún no justificado); más aún, incluso el hombre en pura naturaleza es de por sí bastante improporcionado a tal mérito, ya que de sí no tiene orden al fin sobrenatural. La obra también es enteramente improporcionada, porque en sí es de orden inferior y por ningún otro acto se eleva o se refiere a un orden o fin superior. Finalmente, no existe promesa alguna, como constará más por lo que sigue: luego no hay razón ni condición ni del mínimo mérito.

40. El mérito impetratorio repugna a la primera gracia.— Y de todo lo dicho se concluye finalmente que tampoco debe admitirse el mérito impetratorio en ninguna obra elicitada con las fuerzas de la naturaleza respecto a los efectos de la predestinación. Se prueba por los dos fundamentos tratados hasta ahora, porque el mérito impetratorio es un bien útil y muy provechoso para la vida eterna: luego es imposible que se haga sin la gracia de Cristo por las solas fuerzas de la naturaleza, diciendo el mismo Cristo: *Sin mí nada podéis hacer*.
Y en particular puede probarse esto porque el mérito impetratorio o la impetración (pues ahora se toman como lo mismo) no existe sino mediante la oración: pero la oración no es impetratoria si no se funda al menos en la fe: luego para que sea impetratoria es necesario que suponga alguna gracia: por tanto, la primera gracia no puede impetrarse por una petición

excludit non omnem causam ex parte recipientium, et in hoc constituit perfectionem huius gratiae. Et in hoc sensu ait esse donum Dei, quasi per antonomasiam, ac denique *non ex operibus*, quae negatio universalior est, quam esset dicere *non ex meritis de condigno*. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria, ut locum haberet, quod subdit: *Ut ne quis glorietur*. Quacumque enim ratione gratia esset ex operibus solius naturae, non excluderetur omne id, unde posset homo gloriari.

38. Eamdem vim habent illa verba (1 Cor. 4): *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti? Quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Quod necesse est intelligi de acceptione per donationem perfectam summeque liberalem, superantem imprimis omne naturae debitum. Nemo enim umquam gloriari potuit quod aliquid habeat non acceptum a Deo, saltem ut auctore naturae, neque quod possit bonum morale efficere sine Deo, saltem influente ut auctore naturae. Cum autem loquatur Paulus de bonis quibus fidelis ab infideli vel iustus ab iniusto discernitur, significat debere talia recognosci ut singulari dono accepta ultra omne naturae debitum. Ac proinde in eorum susceptione nullam gloriam sibi debere homines usurpare; usurparent autem non parvam, si suis viribus possent illa aliquo modo emereri: tantumque tollerent de gloria debita divinae liberalitati ac perfectae donationi, ut Bernardus aiebat, et tractat late Augustinus lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 4 et seqq.
Denique ob hanc causam Paulus ad Rom. 9 totam radicem et originem distributionis gratiae revocat in divinam voluntatem, dicens: *Moysi enim dicit: Miserebor cui miserebor, et misericordiam praestabo cui miserebor*; utique quoad radicem et primam originem. Quo sensu concludit: *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. In solam ergo Dei voluntatem et misericordiam facit Paulus ultimam resolutionem gratiae, quia prima gratia est pura donatio, atque adeo

hecha con fuerzas de la naturaleza. Lo cual definió casi con las mismas palabras el Concilio de Orange, canon 3, diciendo: «Si alguno dijere que la gracia se da por la invocación humana y no que más bien la gracia hace que seamos dignos de invocarla, sea anatema». Y se toma también de aquello de Pablo en Romanos 10: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no creyeron?*, como explica Agustín en el lib. 4 *Contra Julianum*, cap. 8. Asimismo de aquello de Juan 15: *Si permaneciereis en mí y mis palabras permanecieren en vosotros, todo lo que pidiereis se os hará*. Donde acertadamente Crisóstomo (homil. 75). Hace también al caso aquello de Hebreos 11: *Sin fe es imposible agradar a Dios*; y aquello de Romanos 8: *Qué hemos de pedir como conviene no lo sabemos, pero el Espíritu intercede por nosotros*. De donde se concluye la razón: porque la oración, para ser impetratoria, debe ser ante todo acepta a Dios; y por parte del objeto o cosa pedida debe ser conveniente; por parte del modo, debe hacerse con confianza; debe fundarse también de algún modo en Cristo: pero todo esto no puede tenerlo sino cuando es de fe y de gracia: luego.

41. En segundo lugar se prueba por el otro fundamento, porque tal impetración excluiría la razón de gracia: porque ya Dios no daría la gracia por su magnificencia y liberalidad, sino en atención a la invocación humana. Dirás: entre los hombres, el beneficio concedido al que pide, porque pide, no excluye que sea enteramente gratuito. Respondo primero negando lo supuesto, porque aunque no quite que sea gratuito (en cuanto excluye el débito de justicia o de gratitud), sin embargo disminuye la razón de libérrima donación, porque no procede de la sola voluntad y como de interna disposición del donante, sino de alguna causa de parte del que pide. De ahí que vulgarmente se diga que entre los hombres se compra caro lo que se pide.
Segundo, respondo negando la paridad de razón. Pues entre los hombres, el que pide (hablando ordinariamente) no se considera que presta obsequio a aquel de quien pide, sino que solo manifiesta su deseo o necesidad. Respecto a Dios, en cambio, la oración es verdadero culto y obsequio, y bajo esa razón tiene la

ex sola liberalitate donantis facta sine causa ex parte eius cui donatur.

39. Meritum de congruo primae gratiae esse contra rationem gratiae.— Ex his ergo principiis et testimoniis satis manifestum est meritum etiam *de congruo* excludere gratiam prout de illa Scriptura loquitur, nam dicit ita gratis dari, ut omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis et oriatur solum ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione primae gratiae seu vocationis, quae est radix ceterarum gratiarum, ut egregie notavit Augustinus lib. 1 *Quaest. ad Simplicianum*, q. 2, ubi inter alia habet illam sententiam: «Non ideo dictum esse putandum est: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, quia nisi Dei auxilio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius, quia nisi eius vocatione praeventi non bene volumus». Et lib. 83 *Quaestionum*, q. 68, ubi habet illa verba singularia: «Licet quis sibi tribuat quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit».
Consonatque huic verae intelligentiae gratiae et illius dictionis *gratis* illa sententia Pauli: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?* Nam si homo suis viribus aliquod obsequium offert Deo, propter quod mereatur quocumque modo retributionem gratiae, iam prius daret Deo et retribueretur ei. Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi consentaneum, quia omne meritum etiam *de congruo* requirit proportionem aliquam fundatam vel in conditione seu dignitate personae operantis, vel saltem ipsius operis: quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturae viribus elicitis et ad supernaturalem gratiam comparatis: ergo probatur minor, quia persona supponitur originali peccato infecta (agimus enim de homine nondum iustificato); imo tiam homo in pura natura est per se satis improportionatus ad tale meritum, cum de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improportionatum, quia in se est

oración fuerza de impetrar; por eso lo que se impetra de Dios participa de la razón de cierta retribución. Y por tanto es necesario que se funde en la gracia, porque nadie puede dar primero a Dios para que se le retribuya. Finalmente, los mismos pelagianos llamaban a esto mérito impetratorio y, aunque lo atenuaban diciendo que era mínimo, sin embargo, cuanto es, tanto disminuye de la perfección y verdad de la gracia, como dijeron Bernardo con Agustín, y por eso no debe admitirse.

42. Podemos añadir una tercera prueba, porque o este mérito impetratorio tiene infaliblemente el efecto de impetrar de Dios, o solo lo tiene según el arbitrio de Dios y cuando a Él place. Esto último no podían decirlo los pelagianos, tanto porque fundaban este mérito impetratorio en aquella promesa: *Pedid y recibiréis*, como porque repugna a su fundamento. Incurrirían, en efecto, en las mismas dificultades: ¿por qué Dios escucha a este que ora así y no a aquel? Pues si por su arbitrio da o no da el efecto así pedido, entonces por su arbitrio puede dar a uno o no dar a otro, aunque pidan igualmente: luego se sigue la misma acepción de personas que ellos inferían contra Agustín. Y finalmente la razón y causa de la distinción no se reduce a la obra del hombre, sino a la sola voluntad de Dios, lo cual ellos negaban.
Si en cambio se dice lo primero, se atribuye mucho a las obras de la naturaleza: ¿por qué, en efecto, estaría Dios obligado a escuchar infaliblemente tal petición? Pues o esto es por la misma naturaleza de la cosa y por la fuerza de tal obra, y esto es vano, ya que no hay proporción alguna entre tal petición y la gracia. Ni puede fingirse una virtud que haga a Dios dar infaliblemente lo que así se pide. O esto nace de la promesa divina y es necesario mostrarla; pues las promesas de la Escritura hablan de la petición fundada en la fe y en Cristo, como se ha mostrado, y en el capítulo siguiente lo mostraremos de nuevo. Un argumento y dilema semejante puede hacerse, porque o tal mérito impetratorio es condición necesaria sin la cual Dios no llama sobrenaturalmente a ningún adulto, o no. Lo primero repugna a las claras Escrituras: *Fui hallado por los que no me buscaban*, con

inferioris ordinis et per nullum alium actum elevatur vel refertur ad superiorem ordinem aut finem. Promissio denique nulla extat, ut magis ex sequentibus constabit: ergo nulla est ratio aut conditio vel minimi meriti.

40. Meritum impetratorium repugnare primae gratiae.— Atque ex his tandem concluditur nec meritum impetratorium admittendum esse in opere aliquo viribus naturae elicito respectu effectuum praedestinationis. Probatur ex duobus fundamentis hactenus tractatis, quia meritum impetratorium aliquod bonum est utile et valde conferens ad vitam aeternam: ergo impossibile est fieri sine gratia Christi per solas vires naturae, dicente ipsomet Christo: *Sine me nihil potestis facere*.
Et in particulari probari hoc potest, quia meritum impetratorium seu impetratio (pro eodem enim nunc sumuntur) non est nisi mediante oratione: oratio autem non est impetratoria nisi saltem fundetur in fide: ergo ut impetratoria sit, gratiam aliquam supponat necesse est: non ergo potest impetrari prima gratia per petitionem viribus naturae factam. Quod eisdem fere verbis definivit Arausicanum Concilium, canone 3, dicens: «Si quis dixerit ad invocationem humanam gratiam dari et non potius gratiam efficere ut digni invocemus, anathema sit». Et sumitur etiam ex illo Pauli ad Romanos 10: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?* ut expendit Augustinus lib. 4 *Contra Julianum*, cap. 8. Item ex illo Ioannis 15: *Si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint, quodcumque petieritis, fiet vobis*. Ubi recte Chrysostomus (homil. 75). Facit etiam illud ad Hebraeos 11: *Sine fide impossibile est placere Deo*; et illud Romanos 8: *Quid oremus sicut oportet nescimus, sed Spiritus postulat pro nobis*. Ex quibus concluditur ratio, quia oratio, ut sit impetratoria, imprimis debet esse Deo accepta: et ideo ex parte obiecti seu rei postulatae esse debet conveniens; ex parte modi, debet esse cum fiducia; fundari etiam debet aliquo modo in Christo: at

otras semejantes. De donde ni los mismos massilienses decían esto, como diremos y probaremos en el capítulo siguiente, al tratar de la causa dispositiva, pues es la misma razón en ambos casos. Si en cambio se dice lo segundo, ya no puede darse razón de la predestinación o de la distinción entre elegidos y no elegidos a partir de tal causa, como diremos más ampliamente al tratar de la causa dispositiva, pues es, como dije, la misma razón en ambos.

43. Si la opinión semipelagiana es un error condenado.— De todo lo dicho queda suficientemente refutada (según creo) la sentencia de los massilienses. También ha sido derribado su fundamento, porque en estas cosas meramente gratuitas no tiene lugar la acepción de personas, aunque se haga una distribución desigual sin ninguna causa por parte de los que reciben. Todavía puede preguntar alguien en qué grado de condenación se encuentra esta sentencia de los semipelagianos, en cuanto a aquella parte del mérito impetratorio o *de congruo*, o mínimo, según ellos mismos hablaban. Pues del mérito *de condigno* es cierto que su afirmación es herética, como todos los escolásticos sin controversia la condenan; pues pertenece más a los errores de Pelagio que a sus reliquias. Y es evidentemente contraria a los testimonios de la Escritura aducidos antes y ha sido condenada en muchos Concilios. Primero en el de Palestina, como refiere Agustín (*Epist.* 106). Luego en el de Mileve, en tiempo de Inocencio I, cuyos decretos, en esta parte, casi transcribió el Concilio Africano recibido en todo el orbe, como dice Próspero en la respuesta a las objeciones de los galos, cap. 9. Y la misma verdad fue confirmada en el Concilio de Orange y después en el de Trento.

44. Pero en cuanto a la otra parte, la del mérito *de congruo*, parece difícil condenar aquella sentencia como herética. Primero, porque la siguieron claramente muchos escolásticos, a los que citaremos en el capítulo siguiente. Segundo, porque ni de la Sagrada Escritura se colige abiertamente, ni en los Concilios se transmite abiertamente bajo aquella especial inteligencia o

haec omnia habere non potest, nisi sit ex fide et gratia: ergo.

41. Secundo probatur ex altero fundamento, quia talis impetratio excluderet rationem gratiae: quia iam Deus non daret gratiam ex sua magnificentia et liberalitate, sed intuitu invocationis humanae. Dices: inter homines beneficium collatum petenti, quia petit, non excludit quin sit omnino gratuitum. Respondeo primo negando assumptum, quia licet non tollat quin sit gratuitum (ut excludit haec vox debitum iustitiae vel gratitudinis), nihilominus diminuit rationem liberrimae donationis, quia non sit ex sola voluntate et quasi interna dispositione donantis, sed ex causa aliqua ex parte petentis. Unde etiam vulgo dici solet, inter homines caro emi quod petitur.
Secundo respondeo negando paritatem rationis. Nam inter homines, qui petit (ordinarie loquendo) non censetur praestare obsequium ei a quo petit, sed solum desiderium vel necessitatem suam manifestare. Respectu vero Dei oratio est verus cultus et obsequium, et sub ea ratione habet oratio vim impetrandi, ideoque quod impetratur a Deo participat rationem cuiusdam retributionis. Ac proinde necesse est ut fundetur in gratia, quia nemo dare potest prius Deo ut retribuatur ei. Denique ipsi etiam Pelagiani vocabant hoc meritum impetratorium et licet extenuarent illud dicentes esse minimum, tamen quantum est, tantum minuit de perfectione et veritate gratiae, ut Bernardus cum Augustino dixit, et ideo admittendum non est.

42. Tertiam probationem adjungere possumus, quia vel hoc meritum impetratorium habet infallibiliter effectum impetrandi a Deo, vel solum habet pro arbitrio Dei et quando ei placet. Hoc posterius dicere non poterant Pelagiani, tum quia fundabant hoc meritum impetratorium in promissione illa: *Petite et accipietis*; tum etiam quia repugnat fundamento eorum. Inciderent enim in easdem angustias: cur Deus exaudiat hunc ita orantem et non illum. Si enim pro

declaración, ni se colige por evidente consecuencia. Tercero, porque con esto no se hace manifiesta injuria a la gracia de Dios, ya que la buena obra moral también es un beneficio de Dios, aunque no pertenezca a los beneficios de la gracia; y cuando procede de un hombre que no puede hacer más, tiene aquella general congruencia que tiene lugar en todo gobierno prudente: que quien bien usa los beneficios recibidos, según puede, en cuanto está de su parte, merece ser ayudado para poder más; congruencia que no impide que este beneficio posterior sea verdadera gracia.
Añado finalmente que es digno de gran consideración que el Concilio de Trento no tocara esto claramente. De donde no parece que haya juzgado que esto pertenece a los dogmas de fe, ya que allí transmite todo lo necesario para defender la doctrina de la gracia y del libre albedrío contra pelagianos y luteranos. Del Concilio de Orange tampoco consta que haya hablado en aquel sentido, y algunos dudan si sus definiciones hacen fe cierta, por ser provincial.

45. Autoridad del Concilio de Orange.— Para responder empezando por este último punto, considero que debe afirmarse plenamente que aquella afirmación de los semipelagianos, en el sentido que ellos intentaron, pertenece a los dogmas condenados. Pues sin duda esta fue la mente del Concilio de Orange, que fue convocado especialmente contra las reliquias de los pelagianos surgidas después de condenado Pelagio. Que incluso aquellas reliquias se desviaban de la verdadera fe se significa suficientemente en el primer capítulo del mismo Concilio con aquellas palabras: «Ha llegado a nosotros que hay algunos que acerca de la gracia y del libre albedrío quieren sentir menos cautamente y no según las reglas de la fe católica». Y por eso contra aquella sentencia propone cánones como reglas y definiciones de fe.
De la autoridad de aquel Concilio no es lícito dudar. Primero, porque ha sido recibido por el común consenso de la Iglesia, y ningún doctor católico se ha atrevido a contradecirlo; pero si algunos parecen disentir de su doctrina, o lo ignoraron (pues no hacen mención de él), o lo entendieron en otro sentido, como pronto veremos.

arbitrio suo dat vel non dat effectum sic postulatum, ergo pro suo arbitrio potest uni dare vel alteri non dare, etiamsi aeque petant: ergo sequitur eadem acceptio personarum quam ipsi contra Augustinum inferebant. Et tandem ratio et causa discretionis non revocatur in opus hominis, sed in voluntatem solam Dei, quod ipsi negabant.

Si vero dicatur primum, multum valde tribuitur operibus naturae: cur enim tenebitur Deus talem petitionem infallibiliter exaudire? Aut enim hoc est ex ipsa rei natura et vi talis operis, et hoc vanum est, cum nulla sit proportio inter talem petitionem et gratiam. Nec fingi potest virtus qua faciat Deum infallibiliter dare quod sic postulatur. Vel id oritur ex promissione divina et oportet illam ostendere; nam promissiones Scriptura loquuntur de petitione fundata in fide et in Christo, ut ostensum est, et capite sequenti iterum ostendemus. Simile argumentum et dilemma fieri potest, quia vel tale meritum impetratorium est conditio necessaria sine qua Deus neminem adultum supernaturaliter vocat, vel non. Primum repugnat apertis Scripturis: *Inventus sum a non quaerentibus me*, cum similibus. Unde nec ipsi Massilienses hoc dicebant, ut capite sequenti, de causa dispositiva, dicemus et probabimus, est enim de utraque eadem ratio. Si autem dicatur secundum, iam non potest ex tali causa reddi ratio praedestinationis vel discriminis inter electos et non electos, ut de causa dispositiva latius dicemus, est enim, ut dixi, eadem utriusque ratio.

43. An Semipelagiana opinio sit error damnatus.— Ex his ergo satis (ut opinor) repugnata relinquitur Massiliensium sententia. Fundamentum etiam eorum eversum est, quia in his mere gratuitis non habet locum personarum acceptio, etiamsi absque ulla causa ex parte recipientium inaequalis distributio fiat.

Adhuc vero inquirere potest aliquis in quo gradu damnationis sit haec Semipelagianorum sententia, quoad illam partem de merito impetratorio

Segundo, porque en el primer capítulo del mismo Concilio se dice así: «Por lo cual también a vosotros, según la autoridad y admonición de la Sede Apostólica, nos ha parecido justo y razonable proponer y suscribir con nuestras manos algunos capítulos transmitidos a nosotros por la Sede Apostólica, recogidos por los antiguos Padres de ciertos volúmenes de las Escrituras principalmente por esta causa, para enseñar a los que sienten de otro modo que como conviene». De estas palabras consta que no fue necesaria una nueva confirmación para aquel Concilio después de definir la verdad, porque ya antes (por así decirlo) la tenía por instrucción particular de la Sede Apostólica. Por eso al final del mismo Concilio dicen los Padres que suscriben a la definición de los antiguos Padres y a la suya.

De qué Pontífice fueron enviados aquellos capítulos y si son los mismos al pie de la letra que se contienen en aquel Concilio, no nos consta. Pero parece cierto que fueron enviados o por León, bajo el cual se celebró aquel Concilio, o por Celestino, en cuyo tiempo surgieron los semipelagianos, como se puede entender por la Epístola 4 de Celestino a los obispos de Galia. Aquella Epístola, en efecto, escrita ya muerto Agustín en su defensa, la escribió Celestino contra los massilienses: de donde también aprueba suficientemente su doctrina, al menos en cuanto es contraria a los massilienses. Además, en los caps. 8, 9 y 14 de la misma Epístola se condena suficientemente la misma sentencia semipelagiana y allí se contiene en sustancia toda la doctrina del Concilio de Orange. Es verdad, sin embargo, que hay alguna duda sobre la autoridad de aquellos capítulos, porque según se colige del contexto y del estilo parecen más bien añadidos a la Epístola de Celestino después del capítulo segundo, porque al final de aquella parece concluirse la Epístola, como se anota allí al margen. No obstante, Pedro Diácono en el lib. *De Incarnatione et Gratia*, cap. 11, refiere aquellos capítulos como de Celestino; y ya han alcanzado gran autoridad y al menos se cree que fueron de Próspero, y añadidos no sin consulta del Pontífice. Además de que de otros pontífices se refieren muchos de ellos. También el Papa Hormisdas en la Epístola a Possessor, al final (tom. 4 de la Biblioteca de los

seu *de congruo*, aut minimo, prout ipsi loquebantur. Nam de merito *de condigno* certum est assertionem illam esse haereticam, ut omnes scholastici sine controversia eam damnant; magis enim ad Pelagii errores quam ad eius reliquias pertinet. Estque evidenter contra testimonia Scripturae supra adducta et in multis Conciliis damnata est. Primum in Palestino, ut refert Augustinus (*Epist.* 106). Deinde in Milevitano, tempore Innocentii Primi, cuius decreta, quod hanc partem fere transcripsit Concilium Africanum toto orbe receptum, ut ait Prosper ad obiectionem Gallorum, cap. 9. Eademque veritas in Concilio Arausicano et postea in Tridentino confirmata est.

44. At vero quoad alteram partem de merito *de congruo*, videtur difficile illam sententiam ut haereticam damnare. Primo, quia illam plane secuti fuerunt multi scholastici, quos capite sequenti referemus. Secundo, quia nec ex Scriptura sacra aperte colligitur, nec in Conciliis sub illa speciali intelligentia vel declaratione aperte traditur, nec per evidentem consequentiam colligitur. Tertio, quia per hoc non fit manifesta iniuria gratiae Dei, quia bonum opus morale etiam est beneficium Dei, esto non pertineat ad beneficia gratiae, et quando sit ab homine qui plus facere non potest, habet illam generalem congruentiam quae in omni prudenti gubernatione locum habet: quod qui bene utitur beneficiis receptis, prout potest, quantum in ipso est, meretur iuvari ut plus possit; qua congruentia non tollit quin hoc posterius beneficium sit vera gratia.
Addo denique magna consideratione dignum esse quod Concilium Tridentinum hoc clare non attigit. Unde non videtur iudicasse hoc pertinere ad dogmata fidei, cum ibi omnia tradat necessaria ad doctrinam de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos et Lutheranos tuendam. De Concilio item Arausicano non constat in illo sensu fuisse locutum, et aliqui dubitant an eius definitiones faciant certam fidem, cum provinciale sit.

Santos), hace mención de los capítulos de la Sede Apostólica que se guardaban en los archivos y contenían la doctrina de la gracia contra los semipelagianos. Los cuales quizá eran aquellos de Celestino u otros enviados a los Padres del Concilio de Orange (aunque también aquella Epístola de Hormisdas es incierta). Quienquiera que haya sido el Pontífice que envió aquella instrucción al Concilio de Orange, no puede haber duda de que la doctrina de aquel Concilio, en cuanto a lo que pretendió, es cierta de fe: pretendió, en efecto, condenar la doctrina semipelagiana, especialmente en cuanto a poner el inicio de la fe, de la salvación o de la perseverancia por parte del hombre.
Se añade que aquella definición fue confirmada claramente por la autoridad del Concilio de Trento, sess. 6, cap. 5.

46. Sin embargo, no me atrevo a decir que sea de fe que la definición de este Concilio o del Tridentino deba entenderse de tal modo que, cuando dicen que el inicio de la justificación se nos confiere sin méritos, pretendan excluir no solo el mérito *de condigno*, sino también todo mérito *de congruo*. Pues después de aquel Concilio muchos doctores graves y sin duda grandes teólogos, que no lo ignoraron sino que lo estudiaron diligentemente, no condenan aquella sentencia como herética, ni siquiera como errónea o digna de censura. Y Vega (lib. 8 in Trid., cap. 4 y ss.) sostiene que la partícula *gratis*, cuando decimos que somos justificados gratuitamente o que la gracia se da gratuitamente, excluye los méritos *de condigno*, no los *de congruo*, y así entiende la doctrina del Concilio de Trento en el cap. 8, sess. 6. Lo mismo significa Toletano en la Epístola a los Romanos, cap. 11, anot. 31, pues dice que a la gracia solo se opone el mérito que es de justicia, y por eso no quita la razón de gracia a quienes ponen por parte del hombre alguna causa de ella, con tal de que no pongan mérito de justicia. Ahora bien, el mérito *de congruo*, aunque sea una cierta causa, no introduce razón de justicia. También los antiguos escolásticos no dudan en atribuir mérito *de congruo* a estas obras moralmente buenas. Es difícil, pues, condenar aquella sentencia en

45. Concilii Arausicani auctoritas.— Ut autem ab hoc ultimo respondere incipiam, omnino asserendum censeo assertionem illam Semipelagianorum in sensu ab eis intento pertinere ad dogmata damnata. Nam sine dubio haec fuit mens Concilii Arausicani, quod specialiter contra reliquias Pelagianorum, post damnatum Pelagium exortas, coactum est. Quod autem illae etiam reliquiae a vera fide deviavent, satis in primo capite eiusdem Concilii significatur illis verbis: «Pervenit ad nos esse aliquos qui de gratia et libero arbitrio minus caute et non secundum fidei catholicae regulas sentire velint». Et ideo contra illam sententiam canones tanquam fidei regulas ac definitiones tradit.

De auctoritate vero illius Concilii dubitare non licet. Primo, quia communi consensu Ecclesiae receptum est, neque ullus doctor catholicus ausus est illi contradicere, sed si qui ab illius doctrina dissentire videntur, vel illud ignorarunt (cum nullam eius mentionem faciant), vel in alio sensu illud intellexerunt, ut mox videbimus. Secundo, quia in primo capite eiusdem Concilii sic dicitur: «Unde et vobis secundum auctoritatem et admonitionem Apostolicae Sedis iustum et rationabile visum est, ut pauca capitula ab Apostolica nobis Sede transmissa, quae ab antiquis Patribus de certis Scripturarum voluminibus ob hanc praecipue causam collecta sunt, ad docendum eos qui aliter quam oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus». Ex quibus verbis constat non oportere novam confirmationem accessisse illi Concilio postquam veritatem definivit, quia antecedenter (ut sic dicam) illam habuit per instructionem particularem Apostolicae Sedis. Unde in fine eiusdem Concilii dicunt Patres se subscribere definitioni antiquorum Patrum et suae.

A quo autem Pontifice illa capitula missa fuerint et an sint illa eadem ad litteram quae in illo Concilio continentur, nobis non constat. Certum autem videtur fuisse missa vel a Leone, sub quo illud Concilium

aquel sentido como herética, ya que no está condenada en sus propios términos y las ilaciones no son evidentes.

47. Censura de la doctrina semipelagiana.— Aunque aquella sentencia del mérito *de congruo* de la primera vocación, fundado en obra de solas fuerzas naturales, no sea herejía abierta o error en la fe, considero que es una doctrina enteramente falsa y que debe evitarse, y que en el tiempo presente ofende los oídos de muchos, y no sin gran fundamento. Primero, porque los dos fundamentos aducidos contra aquella sentencia explicada en ese sentido y los testimonios de la Escritura en los que se fundan son muy vigorosos. Segundo, porque el Concilio de Orange condena absolutamente a los que ponen el origen de la gracia en nuestros méritos, y el Tridentino dice con distribución *sin méritos precedentes*. Y ciertamente hablarían muy confusamente, definiendo tan indistintamente, si pudiera admitirse algún género de mérito. Máxime cuando es muy probable que aquellos contra quienes definen no pusieran un mérito perfecto. Tercero, porque el mismo argumento se toma de los Padres, especialmente de Agustín, Próspero, Fulgencio y Bernardo, en los lugares citados arriba. Y de Santo Tomás (I-II, q. 112, a. 2 y 3; *Contra Gentiles*, cap. 159) y de otros escolásticos, que citaremos en los capítulos siguientes.

48. Cuarto, porque pregunto si la obra moral elicitada con fuerzas de la naturaleza tiene este mérito de la gracia (cualquiera que sea) por su propia naturaleza o por ordenación divina. Lo primero es contrario a la razón y disonante de Pablo. ¿Cómo, en efecto, puede un acto de orden inferior merecer por sí mismo un don de orden superior? ¿O cómo no tendría de ahí mucho de qué gloriarse, como si no lo hubiera recibido? Si se dice lo segundo, primero no se puede entender que un acto de suyo no meritorio se haga meritorio solo por ordenación divina, sin cambiar la cualidad o dignidad moral de la obra o del que obra. Aunque la ordenación o promesa de Dios pueda contribuir a inducir un débito de justicia o fidelidad, sin embargo, para dar el valor necesario al mérito no puede bastar, a no ser que el acto también se cambie moralmente. Y además, tal

celebratum est, vel a Caelestino, cuius tempore Semipelagiani exorti sunt, ut ex Epistola 4 Caelestini ad Episcopos Galliae intelligere licet. Illam enim Epistolam, mortuo iam Augustino, in defensionem eius scripsit Caelestinus contra Massilienses: unde etiam doctrinam eius, saltem quatenus Massiliensibus contrariam, satis approbat. Praeterea in capp. 8, 9 et 14 eiusdem Epistolae satis eadem sententia Semipelagiana damnatur et ibi virtute tota doctrina Arausicani Concilii continetur. Verum est tamen nonnullum esse dubium de auctoritate illorum capitum, quia quantum colligitur ex contextu et ex stylo videntur potius adjuncta Epistolae Caelestini post caput secundum, quia in fine illius videtur concludi Epistola, ut ibi in margine adnotatur. Nihilominus Petrus Diaconus lib. *De Incarnatione et Gratia*, cap. 11, illa capita tanquam Caelestini refert; et iam magnam obtinuerunt auctoritatem et ad minimum creduntur fuisse Prosperi, et non sine consultatione Pontificis ibi adjuncta. Praeterquam quod ex aliis pontificibus multa illorum referuntur. Hormisda etiam Papa in Epistola ad Possessorem, in fine (tom. 4 Bibliothecae Sanctorum), mentionem facit capitulorum Apostolicae Sedis quae in scriniis servabantur et doctrinam de gratia contra Semipelagianos continebant. Quae forte erant illa Caelestini vel alia missa ad Patres Concilii Arausicani (quamquam etiam illa Epistola Hormisdae incerta est). Quisquis vero fuerit Pontifex qui illam instructionem ad Concilium Arausicanum misit, non potest esse dubium quin doctrina illius Concilii, quantum ad id quod intendit, certa de fide sit: intendit autem damnare Semipelagianam doctrinam, praecipue quoad ponendum initium fidei, salutis aut perseverantiae ex parte hominis.
Accedit definitionem illam confirmatam plane esse auctoritate Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5.

46. Nihilominus non audeo dicere esse de fide definitionem huius Concilii vel Tridentini ita esse intelligendam, ut, cum dicunt

ordenación de Dios se afirma sin fundamento, como se verá más claramente en los capítulos siguientes. Sea, pues, constante y cierto que no se da causa meritoria de la predestinación por parte de sus efectos, al menos en cuanto a la primera gracia, de la que dependen las demás. Las razones que contra esta verdad se han insinuado arriba o que se pueden hacer, en parte se han resuelto en el discurso de este capítulo, en parte se explicarán en lo que sigue.

49. Se trata el lugar del Concilio de Trento, sess. 6, cap. 8.— Un solo punto no puede omitirse aquí, que nace del Concilio de Trento, sess. 6, cap. 8, donde expone la sentencia del Apóstol que dice que los hombres son justificados gratuitamente, de este modo: «Decimos que somos justificados gratuitamente porque nada de lo que precede a la justificación, ya sea fe, ya sean obras, merece la misma gracia de la justificación». Pregunto, pues, en qué sentido habla allí el Concilio de la justificación. Pues así como la generación se toma de dos modos por los filósofos, o precisamente por la introducción de la forma sustancial, o colectivamente, en cuanto comienza por las disposiciones e incluye toda la alteración precedente; así la justificación puede tomarse o por la sola infusión de la gracia justificante, porque en realidad por ella se hace el hombre justo y no antes (y esta acepción es la más usada entre los teólogos, especialmente los escolásticos, y en el mismo sentido parece tomarse en la descripción de la justificación que da el Concilio de Trento en el capítulo quinto); o también suele tomarse la justificación por toda la mutación sobrenatural que precede a la infusión de la gracia habitual: en este sentido parece hablar de la justificación el mismo Concilio cuando describe su progreso en el capítulo séptimo, etc.
Por tanto, en aquel capítulo octavo no parece que pueda hablar de la justificación en este segundo modo: porque el inicio de la justificación tomada de este modo es la fe o lo que precede a la vocación a la fe; pero el Concilio allí supone que la fe antecede a la justificación, porque dice *nada de lo que precede a la justificación, ya sea fe, ya sean obras, merece aquella*; luego no habla de la justificación en aquella amplitud. Pero si habla en el

initium iustificationis conferri nobis sine meritis, excludere intendant non solum meritum *de condigno*, sed etiam omne meritum *de congruo*. Nam post illud Concilium multi doctores graves et sine dubio magni theologi, qui illud non ignorarunt, sed diligenter evolverunt, non damnant illam sententiam ut haereticam, imo nec ut erroneam vel censura dignam. Et Vega (lib. 8 in Trid., cap. 4 et seqq.) contendit particulam *gratis*, cum dicimur gratis iustificari vel gratia dicitur gratis dari, excludere merita *de condigno*, non *de congruo*, et ita intelligit doctrinam Concilii Tridentini in cap. 8, sess. 6. Idemque significat Toletus in Epistola ad Romanos, cap. 11, annot. 31, ait enim gratiae solum opponi meritum quod ex iustitia est, ideoque non tollere rationem gratiae qui ex parte hominis ponunt aliquam causam eius, dummodo non ponant meritum de iustitia. At meritum *de congruo*, licet sit aliqualis causa, non vero inducit rationem iustitiae. Antiqui etiam scholastici non dubitant meritum *de congruo* attribuere his operibus moraliter bonis. Difficile ergo est illam sententiam in illo sensu ut haereticam damnare, cum in propriis terminis damnata non sit et illationes non sint evidentes.

47. Censura Semipelagianae doctrinae.— Esto vero illa sententia de merito *de congruo* primae vocationis, fundato in opere solis viribus naturalibus, non sit aperta haeresis vel error in fide, censeo esse omnino falsam et vitandam doctrinam, et quae in praesenti tempore multorum aures offendit, nec sine magno fundamento. Primo, quia duo fundamenta adducta contra illam sententiam in eo sensu explicatam et testimonia Scripturae, in omnibus fundantur, sunt vigentissima. Secundo, quia Concilium Arausicanum absolute damnat ponentes originem gratiae a nostris meritis: et Tridentinum cum distributione dicit *nullis praecedentibus meritis*. Et profecto valde confuse loquerentur, ita indistincte definientes, si aliquod genus meriti admitti posset. Maxime cum valde probabile sit eos contra

primer sentido de la justificación formal o sustancial (por así decirlo), cuando dice que la fe no la merece, es necesario que entienda de mérito *de condigno*, porque por la fe podemos merecer *de congruo* o impetratoriamente la justificación, según el testimonio de Agustín (*Epist.* 105 y 106, y *De Praedestinatione Sanctorum*, caps. 3 y 4). Luego, según la doctrina e interpretación del Concilio, cuando Pablo dice que el hombre es justificado gratuitamente, solo entiende, es decir, no por mérito *de condigno*. Luego no será contra Pablo decir que el hombre se justifica o se predestina por mérito *de congruo* fundado en obras morales, porque no repugnaría a la gracia como tal, ni a aquella partícula *gratuitamente*.

50. Respondo que es probable, a causa del argumento presentado, que el Concilio tome allí la justificación por toda la mutación del pecador, de modo que incluya también las disposiciones remotas a la justicia, y así excluya todo mérito, tanto *de condigno* como *de congruo*, y que solo hable del mérito fundado en obras del libre albedrío hechas sin gracia. De estas, en efecto, habla Pablo cuando dice que el hombre no se justifica por las obras y que se justifica gratuitamente. Por eso, cuando el Concilio cuenta entre las cosas que anteceden a la justificación la fe, no habla de la fe infusa y sobrenatural, porque esta es como parte de la misma justificación, como se ha objetado rectamente. De donde aquella partícula *sive fides* parece puesta por el Concilio a causa de los semipelagianos, que decían que la fe es de nosotros y que por ella impetramos lo demás, y así hablaban de la fe natural y adquirida. El Concilio, en cambio, contra ellos afirma que tal fe, sea posible o no (pues de esto nada afirma), no merece la justificación.

En segundo lugar se dice que parece más verosímil que el Concilio hable de la justificación propia y formal, porque la había definido en el cap. 4 y en los cánones 5, 6 y 7; distingue la disposición a la justificación de la justificación: lo cual no tiene lugar sino respecto de la justificación formal. Asimismo en los cánones 3 y 4 toma del mismo modo la gracia de la justificación, cuando define que el hombre no puede sin gracia creer,

quos definiunt non posuisse perfectum meritum. Tertio, quia idem argumentum sumitur ex Patribus, praesertim Augustino, Prospero, Fulgentio et Bernardo, supra citatis locis. Et ex D. Thoma (I-II, q. 112, a. 2 et 3; *Contra Gentiles*, cap. 159) et ex aliis scholasticis, quos capitibus sequentibus referemus.

48. Quarto, quia interrogo an opus morale viribus naturae elicitum habeat hoc meritum gratiae (qualecumque illud sit) natura sua vel ordinatione divina. Primum est contra rationem et Paulo dissentaneum. Quomodo enim potest actus ordinis inferioris ex se mereri donum superioris ordinis? Aut quomodo non haberet inde multum unde gloriari possit, quasi non acceperit? Si autem dicatur secundum, primo intelligi non potest quod actus de se non meritorius fiat meritorius ex sola ordinatione divina, non mutata qualitate vel dignitate morali operis vel operantis. Quamvis enim ordinatio vel promissio Dei possit conferre ad inducendum debitum iustitiae vel fidelitatis, tamen ad dandum valorem necessarium ad meritum non potest esse satis, nisi actus etiam moraliter immutetur. Et deinde talis ordinatio Dei sine fundamento asseritur, ut magis ex sequentibus capitulis patebit. Sit ergo constans et certum non dari causam meritoriam praedestinationis ex parte effectuum eius, saltem quoad primam gratiam, ex qua cetera pendent. Rationes autem quae contra hanc veritatem supra insinuatae sunt vel fieri possunt, partim in discursu huius capitis sunt solutae, partim expedientur in sequentibus.

49. Tractatur locus Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 8.— Unum vero dubium hinc praetermitti non potest, quod nascitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 8, ubi sententiam Apostoli dicentis homines gratis iustificari exponit in hunc modum: «Gratis autem iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam

etc., como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, y sin embargo que libremente se dispone a la misma gracia de la justificación. Lo mismo puede considerarse en los cánones 7 y 9, y finalmente en toda aquella doctrina y definiciones suyas. Es duro, pues, exceptuar solo aquel capítulo octavo, especialmente porque también es bastante violento restringir aquella fe a la humana o adquirida, cuando en el mismo capítulo y en los demás el Concilio siempre habla de la verdadera fe.

51. Se explica el sentido del Concilio.— Sin embargo, a la objeción hecha hay que responder que el sentido del Concilio es que por la palabra *gratis* se excluye todo mérito fundado en las solas fuerzas de la naturaleza y no en la gracia, y que no distinguió en esto nada entre mérito *de congruo* o *de condigno*, sino que lo entendió del mismo modo en que Pablo realmente habló y en que lo habían transmitido los anteriores Concilios de Mileve y de Orange.

Más aún, el mismo Concilio lo había enseñado en el capítulo tercero, diciendo que el comienzo de la justificación se inicia en nosotros *sin méritos precedentes*. Y así Andrés Vega, en todo el libro octavo *De Iustificatione* (donde se comenta aquel capítulo), siempre entiende aquello de la justificación formal; y aunque a veces parezca decir que el Concilio solo excluye el mérito simplemente (que es *de condigno*), finalmente en el final del capítulo quince confiesa que el Concilio excluye todos y cualesquiera méritos de la justificación fundados en las solas fuerzas naturales del libre albedrío.

Cuando, pues, el Concilio dice que por eso se da la justificación gratuitamente, porque nada de lo que precede a la justificación, ya sea fe, ya sean obras, la merece: o entiende de aquellas cosas que anteceden de tal modo que el hombre por sí y sin gracia pueda tenerlas. Aunque ni las obras de piedad ni la fe cual conviene pueda tenerlas así, sin embargo, porque los pelagianos y sus reliquias ponían que las obras o la fe, o ambas, incluso como conviene, anteceden a la justificación por las solas fuerzas del libre albedrío y por eso la merecen, por eso el Concilio negó todo mérito

promeretur». Interrogo enim quo sensu loquatur ibi Concilium de iustificatione. Nam sicut generatio duobus modis a philosophis sumitur, vel praecise pro introductione formae substantialis, vel collective prout incipit a dispositionibus totamque praecedentem alterationem includit; ita iustificatio sumi potest vel pro sola infusione gratiae iustificantis, quia revera per illam efficitur homo iustus et non antea; estque haec acceptio maxime usitata inter theologos, praesertim scholasticos; et in eodem sensu videtur accipi in descriptione iustificationis quam Concilium Tridentinum tradit capite quinto. Tamen etiam sumi solet iustificatio pro tota mutatione supernaturali quae praecedit ante infusionem gratiae habitualis: quomodo videtur loqui de iustificatione idem Concilium cum progressum eius describit capite septimo, etc.

Igitur in illo capite octavo non videtur posse loqui de iustificatione hoc posteriori modo: nam initium iustificationis hoc modo sumptae est fides vel quae praecedit vocatio ad fidem: at Concilium ibidem supponit fidem antecedere iustificationem, quia dicit *nihil eorum quae iustificationem antecedunt, sive fides sive opera, illam mereri*; ergo non loquitur de iustificatione in illa amplitudine. Si autem loquitur in priori sensu de iustificatione formali seu substantiali (ut sic dicam) quando dicit fidem illam non mereri, necesse est ut intelligat de merito *de condigno*, quia per fidem mereri possumus *de congruo* seu impetratorie iustificationem, teste Augustino (*Epist.* 105 et 106, et *De Praedestinatione Sanctorum*, capp. 3 et 4). Ergo ex doctrina et interpretatione Concilii, cum Paulus dicit hominem gratis iustificari, solum intelligit, id est non ex merito *de condigno*. Ergo non erit contra Paulum dicere hominem iustificari vel praedestinari ex merito *de congruo* fundato in operibus moralibus, quia non repugnabit gratiae ut sic, nec illi particulae *gratis*.

de la justificación en tal fe y en tales obras. O ciertamente, si bajo fe comprende también la fe verdadera y suficiente, la consideró precisamente como obra del libre albedrío hecha por el hombre aún no justificado; pues así no tiene ninguna fuerza para merecer (incluso *de congruo*) la justificación formal y perfecta, sino a lo sumo por aquella dignidad que tiene de la gracia divina auxiliadora. La partícula *gratis*, en efecto, excluye todo mérito que pueda considerarse de parte del hombre, pero no aquel que puede nacer de la gracia de Dios, al menos auxiliadora, ya que ese mismo se dona enteramente gratis.

52. Dices: luego, por el testimonio de Pablo que dice que nos justificamos gratuitamente, junto con la exposición del Concilio, no es cierto de fe que el pecador no merezca *de condigno* la infusión primera de la gracia justificante por obras hechas con gracia, con las cuales se prepara a aquella justicia. Se prueba la consecuencia. Tanto porque el Concilio no excluye el mérito de tales obras (de otro modo excluiría todo mérito, incluso *de congruo*, porque —como dije— excluye absolutamente todo mérito de la justificación fundado en aquellas obras de las que habla). Tanto también porque aquella partícula *gratis*, que el Concilio explica, así como excluye todo mérito, sea *de condigno* sea *de congruo*, no fundado en la gracia, así no excluye el mérito fundado en la gracia auxiliadora. Luego, así como por la fuerza de aquellas palabras no se excluye el mérito *de congruo* de la gracia de la justificación fundado en la gracia de la vocación y con la obra hecha con auxilio de la gracia, así tampoco se excluye el mérito *de condigno* de la misma justificación fundado en la misma obra. La consecuencia parece un gran inconveniente, porque parece que se tambalea un dogma certísimo. Y porque de otro modo la primera justificación no sería mayor o más propia gracia que el aumento de la gracia o la glorificación, es decir, en la raíz y no en sí y formalmente.

53. Se responde primero que, ya sea que aquel dogma se pruebe por este testimonio del Concilio o no, no obstante es certísimo en sí mismo: a saber, que el

50. Respondeo, probabile quidem esse propter argumentum factum, sumere ibi Concilium iustificationem pro tota mutatione peccatoris, ut includat etiam dispositiones remotas ad iustitiam, atque ita excludere omne meritum, tam *de condigno* quam *de congruo*: solumque loqui de merito fundato in operibus liberi arbitrii absque gratia factis. De his enim loquitur Paulus, quando dicit hominem non iustificari ex operibus et iustificari gratis. Unde cum Concilium inter ea quae antecedunt iustificationem numerat fidem, non loquetur de fide infusa et supernaturali, quia haec velut pars est ipsius iustificationis, ut recte obiectum est. Unde illa particula *sive fides* posita videtur a Concilio propter Semipelagianos qui dicebant fidem esse a nobis et per illam impetrare nos cetera, et ita loquebantur de fide naturali et acquisita. Concilium autem contra illos ait talem fidem, sive possibilis sit sive non (de hoc enim nihil affirmat), non mereri iustificationem.

Secundo vero dicitur verisimilius videri loqui Concilium de iustificatione propria et formali, quia illam definierat cap. 4 et cann. 5, 6 et 7; dispositionem ad iustificationem distinguit a iustificatione: quod non habet locum nisi respectu iustificationis formalis. Item cann. 3 et 4 eodem modo sumit iustificationis gratiam, cum definit non posse hominem sine gratia credere, etc., sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur, et nihilominus libere se ad eandem iustificationis gratiam disponere. Idem considerare licet in cann. 7, 9, et denique in tota illa doctrina ac definitionibus eius. Durum ergo est solum illud capite octavo excipere, praesertim cum etiam sit satis violentum fidem illam arctare ad humanam seu acquisitam, cum in eodem capite et in reliquis de vera fide semper Concilium loquatur.

51. Sensus Concilii enodatur.— Nihilominus vero ad obiectionem factam dicendum est sensum Concilii esse, per vocem *gratis* excludi omne meritum fundatum in solis naturae viribus et non in gratia,

pecador no merece *de condigno* la remisión del pecado mortal, porque no puede satisfacer *de condigno* por él, como probé ampliamente en el primer tomo, tercera parte. Y por tanto, tampoco puede merecer *de condigno* la infusión de la gracia santificante, puesto que ella es la causa formal de la remisión de los pecados. Pues por la indignidad de la persona que obra y por el débito de pena eterna que tiene en sí, se convence suficientemente que el pecador no puede merecer *de condigno* la amistad divina ni obligar a Dios por justicia a conferirle algún beneficio, ni siquiera la gracia santificante. Por lo cual es necesario que la santificación formal se haga gratuitamente, no solo remotamente y en la raíz (como a veces se llama gracia a la gloria), sino próximamente y formalmente, al menos en cuanto la palabra *gratis* excluye la retribución propia y de justicia. De donde en la Escritura nunca se llama merced a la infusión de la primera gracia, como se llama a la gloria, lo cual es señal de que es gracia de otro modo que la gloria, y por tanto no solo en la raíz, sino en sí misma, porque a ella no precede mérito *de condigno*, como a la gloria. Y esto lo significó suficientemente el mismo Concilio de Trento en los capítulos siguientes de la misma sesión, enseñando que el hombre puede merecer la gloria y el aumento de la gracia, pero no la misma gracia santificante en cuanto a su primera infusión.

54. Añado además que esto también se colige suficientemente de la partícula *gratis* puesta por Pablo en aquella sentencia *justificari gratis*. Porque aunque quizá esto se haya dicho primariamente para excluir todo mérito de toda la justificación desde su comienzo hasta su consumación, y consecuentemente para excluir todo mérito fundado en obras de la naturaleza y no en la gracia, por esto mismo se infiere óptimamente que no puede haber en el hombre ningún mérito de gracia, considerada la condición y dignidad del hombre según sí mismo, y por tanto, mientras se entiende que está en estado de pecado, nada puede merecer *de condigno* ante Dios. Y por tanto, todo lo que de gracia se le confiere para que sea arrancado de aquel estado, se confiere enteramente y formalmente gratis, y no solo en la raíz de alguna gracia anterior. Pues aunque por obras hechas

nec distinxisse in hoc quidquam inter meritum *de congruo* vel *de condigno*, sed eodem modo intellexisse quo Paulus revera locutus est et quo priora Concilia Milevitanum et Arausicanum tradiderant.

Imo ipsummet docuerat in capite tertio, dicens exordium iustificationis inchoari in nobis *nullis praecedentibus meritis*. Atque ita Andreas Vega toto libro octavo *De Iustificatione*, quo caput illud commendatur, semper intelligit illud de formali iustificatione: et licet interdum dicere videatur Concilium solum excludere meritum simpliciter (quod est *de condigno*), tandem vero in fine capitis quinti decimi fatetur excludere Concilium omnia et qualiacumque merita iustificationis fundata in solis naturalibus viribus liberi arbitrii.

Cum ergo Concilium ait ideo iustificationem dari gratis, quia nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, illam merentur: vel intelligit de his quae ita antecedunt ut homo ex se et sine gratia possit illa habere. Quanquam enim nec opera pietatis nec fidem qualem oportet possit ita habere, tamen quia Pelagiani et reliquiae eorum ponebant vel opera vel fidem vel utrumque, etiam prout oportet, antecedere iustificationem ex solis viribus liberi arbitrii, ideoque mereri illam, ideo Concilium negavit omne meritum iustificationis in tali fide et talibus operibus. Vel certe, si sub fide comprehendit etiam veram et sufficientem fidem, consideravit illam praecise ut est opus liberi arbitrii factum ab homine nondum iustificato; ut sic enim nullam vim habet merendi (etiam *de congruo*) formalem et perfectam iustificationem, sed ad summum ex ea dignitate quam habet a divina gratia auxiliante. Particula enim *gratis* excludit omne meritum quod ex parte hominis considerari potest, non vero illud quod nasci potest ex gratia Dei saltem auxiliante, cum illud ipsum gratis omnino donetur.

52. Dices: ergo ex testimonio Pauli dicentis nos gratis iustificari, adjuncta expositione Concilii, non

con auxilio de la gracia o por fe sobrenatural se diga que el hombre merece algo *de congruo*, sin embargo aquel mérito no proviene de la condición intrínseca de la persona, sino solo de la dignidad de la misma gracia proveniente de la moción extrínseca del Espíritu Santo. De donde se puede establecer esta diferencia entre el mérito *de congruo* fundado en la sola naturaleza y el fundado en la moción de la gracia: que este último no impide que el don subsiguiente se dé gratis simpliciter al mismo hombre; mientras que el primero excluye que el don sea perfectamente y en todos los modos gratuito respecto al hombre. Porque el mérito que procediera de la naturaleza, del mismo hombre, de su trabajo o dignidad, exigiría retribución respecto al mismo hombre; en cambio, el mérito fundado solo en la congruencia o dignidad de la obra y de la gracia participada no se apoya en la misma persona, sino solo en la gracia. Lo cual no es lo mismo en el mérito fundado en la gracia que santifica intrínsecamente a la misma persona, porque entonces el mérito se apoya en la dignidad interna de la persona que obra e induce un débito de justicia.

55. Finalmente, podemos añadir otra explicación al Concilio de Trento. Que a saber, tanto hable de la justificación propia y formal y excluya todo mérito de ella, tanto *de congruo* como *de condigno*, por cualesquiera obras antecedentes a la misma justificación, sean naturales o sobrenaturales y de fe, con tal de que antecedan temporalmente a la justificación. Porque por el acto de fe, esperanza, temor, dolor imperfecto, limosna o semejantes, por mucho que se hagan con auxilio de la gracia y como conviene, nunca merece el hombre *de congruo* la misma justificación, ni siquiera el auxilio eficaz para la última disposición a ella, sino que merece a lo sumo, por una disposición más remota, auxilio para otra más próxima, y por esta ulteriormente auxilio para otra mejor, y así sucesivamente, hasta que reciba el auxilio para la última disposición. Y así es verdad que por ningún acto antecedente temporalmente a la justificación, sea fe o obras, merece el hombre incluso *de congruo* la justificación, sino algo menos que ella. Y esto basta

est certum de fide peccatorem non mereri *de condigno* infusionem primam gratiae iustificantis per opera ex gratia facta, quibus se ad illam iustitiam praeparat. Probatur sequela. Tum quia Concilium non excludit meritum talium operum, alias omne meritum, etiam *de congruo*, excluderet, quia (ut dixi) absolute excludit omne meritum iustificationis fundatum in illis operibus de quibus loquitur. Tum etiam, quia illa particula *gratis*, quam Concilium exponit, sicut excludit omne meritum sive *de condigno* sive *de congruo* non fundatum in gratia, ita non excludit meritum fundatum in gratia auxiliante: ergo sicut ex vi illorum verborum non excluditur meritum *de congruo* gratiae iustificationis fundatum in gratia vocationis et cum opere ex illa facto cum adjutorio gratiae, ita non excluditur meritum *de condigno* eiusdem iustificationis fundatum in eodem opere. Consequens videtur magnum inconveniens, quia labefactari videtur dogma certissimum. Et quia alias prima iustificatio non esset maior seu proprior gratia quam gratiae augmentum vel glorificatio, scilicet in radice et non in se ac formaliter.

53. Respondetur primo, sive illud dogma convincatur ex hoc testimonio Concilii sive non, nihilominus in se certissimum esse, scilicet peccatorem non mereri *de condigno* remissionem peccati mortalis, quia non potest *de condigno* pro illo satisfacere, ut in primo tomo, tertia parte, late probavi. Ac proinde nec posse *de condigno* mereri infusionem gratiae sanctificantis, cum illa sit formalis causa remissionis peccatorum. Ex indignitate enim personae operantis et ex debito poenae aeternae quod in se habet, satis convincitur non posse peccatorem *de condigno* mereri divinam amicitiam nec Deum ex iustitia obligare ad beneficium aliquod, nedum sanctificantem gratiam, sibi conferendum. Quare necesse est ut sanctificatio formalis gratis fiat, non solum remote et in radice (ut gloria interdum appellatur gratia), sed proxime ac formaliter,

para que la misma justificación se dé enteramente gratis respecto a tales actos. Cómo se dé gratis respecto a la última disposición, que no antecede temporalmente sino naturalmente, esto no lo explicó el Concilio, porque quizá comprendió aquella última disposición bajo la misma justificación. Sin embargo, también de aquella debe ser cierto que no se merece *de condigno* la infusión de la gracia santificante, como toqué en el lugar citado de la tercera parte y se tratará más ampliamente en el cuarto tomo al tratar de la justificación y en la materia de la gracia. Por lo cual, respecto a la última disposición hay que recurrir necesariamente a la doctrina dada en el párrafo anterior: que respecto a ella se infunde el hábito gratis, excluyendo el débito de justicia y todo mérito que se apoye en la condición y dignidad de tal persona, lo cual es lo único que repugna a la gracia perfecta que se infunde enteramente gratis. Y esto baste acerca de la fuerza y propiedad de aquella voz *gratis*, según el uso de la Escritura y de los Concilios en esta materia: cuyo conocimiento es útil para toda la materia de la gracia.

CAPÍTULO VII

SI EL HOMBRE, POR OBRAS MORALES DEL SOLO LIBRE ALBEDRÍO, PUEDE SER CAUSA, AL MENOS DISPOSITIVA, DE SU PROPIA PREDESTINACIÓN EN CUANTO A SUS EFECTOS.

1. Supongo que el hombre puede realizar, por las fuerzas de la naturaleza, buenas obras morales en diversos actos. Pues aunque se habla del hombre caído y viador, sin embargo en él mismo pueden darse varios estados o grados en los cuales de algún modo tiene lugar la cuestión propuesta. Puede entenderse, pues, o del hombre aún no iluminado sobrenaturalmente, sino entre los gentiles (por ejemplo, nacido y educado usando solo la razón natural); o del hombre ya iluminado y llamado exteriormente, pero aún no tocado interiormente; o de aquel que ya ha sido movido también interiormente, pero aún no cree; o del que ya cree, pero aún no está justificado; o del justificado, pero que no obra

saltem ut vox *gratis* excludit retributionem propriam et iustitiae. Unde in Scriptura nunquam infusio primae gratiae vocatur merces, sicut vocatur gloria, quod est signum aliter esse gratiam quam sit gloria, ac proinde non solum in radice, sed in se, quia ad illam non praecedit meritum *de condigno*, sicut ad gloriam. Et hoc satis significavit idem Concilium Tridentinum sequentibus capitibus eiusdem sessionis, docens posse hominem mereri gloriam et gratiae augmentum, non vero gratiam ipsam sanctificantem quoad eius primam infusionem.

54. Addo vero ulterius hoc etiam satis colligi ex particula *gratis* posita a Paulo in illa sententia *iustificari gratis*. Quia licet fortasse hoc primario dictum sit ad excludendum omne meritum totius iustificationis ab exordio eius usque ad consummationem, et consequenter ad excludendum omne meritum fundatum in operibus naturae et non in gratia: hoc ipso optime infertur nullum posse in homine esse meritum gratiae considerata conditione et dignitate hominis secundum se, ac proinde quamdiu intelligitur esse in statu peccati, nihil posse mereri *de condigno* apud Deum. Ac proinde quidquid gratiae illi confertur ut ab illo statu eripiatur, gratis omnino ac formaliter conferri et non solum in radice alicuius prioris gratiae. Nam licet per opera facta ex auxilio gratiae vel per supernaturalem fidem dicatur homo aliquid *de congruo* mereri, tamen illud meritum non est ex intrinseca conditione personae, sed solum ex dignitate ipsius gratiae ab extrinseca motione Spiritus Sancti provenientis. Unde hac potest constitui differentia inter meritum *de congruo* fundatum in sola natura vel fundatum in motione gratiae: quod hoc posterius non tollit quin subsequens donum gratis simpliciter detur ipsi homini; illud vero prius excludit ne donum sit perfecte et omnibus modis gratuitum respectu hominis. Quia meritum quod esset a natura ab ipso homine et labore vel dignitate eius proveniret, et ita postularet retributionem respectu

formalmente como justificado ni como quien cree sobrenaturalmente (pues usamos los hábitos cuando queremos). Y por eso, aunque el hombre esté ya adornado con dones sobrenaturales, puede obrar moral y naturalmente solo por la razón natural y su voluntad libre. Más aún, a veces puede tener la justicia habitual infusa y, sin embargo, no poder obrar nada por ella, sino solo por la luz de la razón: como si alguien bautizado en la infancia es llevado entre gentiles y allí comienza a usar la razón sin que nadie le proponga objetos sobrenaturales. Este, en efecto, aunque tenga el hábito y la facultad en acto primero, sin embargo, por defecto de otra concausa o condición necesaria, no puede obrar sobrenaturalmente.

2. Se distinguen los diversos sentidos de la cuestión.— De aquí resulta que la cuestión propuesta puede entenderse o de todos los efectos de la predestinación o solo de algunos. Asimismo, de todos de dos maneras: o de todos colectivamente tomados, o también distributiva y singularmente; o de otro modo, de todos en razón de uno solo, o también en razón de cada uno de ellos: es decir, de uno solo inmediatamente, de los demás en cambio mediatamente y solo en razón de aquel primero, o también de todos inmediatamente. Podemos entender, en efecto, que los efectos de la predestinación están subordinados entre sí, de modo que entre ellos haya uno primero, otro segundo, otro tercero, y así sucesivamente; y que el segundo suponga al primero y de él nazca, y el tercero igualmente del segundo, y así consecuentemente. Este orden significó Pablo entre la vocación, la justificación y la glorificación (Rom 8): *A los que llamó, a estos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó*. Si, pues, las obras morales del hombre son causa del primer efecto de estos, aunque inmediatamente no sean causa de los efectos subsiguientes, al menos mediatamente serán causa de ellos: porque lo que es causa de la causa, es causa del causado por tal causa. Y aunque esta causalidad sea solo remota y por accidente física, para la causalidad moral de la que tratamos basta. Y puesto este modo de causalidad, se dice que alguien es causa de toda la colección de tales efectos en razón

ipsiusmet hominis; meritum autem fundatum tantum in congruitate vel dignitate operis et gratiae participatae non nititur in ipsa persona, sed in sola gratia. Quod non est idem in merito fundato in gratia intrinsece sanctificante ipsam personam, quia iam tunc meritum et nititur in interna dignitate personae operantis et inducit debitum ex iustitia.

55. Denique addere possumus explicationem aliam ad Concilium Tridentinum. Quod nimirum et loquatur de propria iustificatione formali et excludat omne meritum eius, tam *de congruo* quam *de condigno*, per quaelibet opera antecedentia iustificationem ipsam, sive naturalia sint sive supernaturalia et fidei: dummodo tempore antecedant iustificationem. Quia per actum fidei, spei, timoris, imperfecti doloris, eleemosynae vel similes, quantumvis fiant ex auxilio gratiae et sicut oportet, nunquam meretur homo *de congruo* iustificationem ipsam, imo nec auxilium efficax ad ultimam dispositionem ad ipsam, sed meretur ad summum per unam dispositionem remotiorem auxilium ad aliam propinquiorem, et per hanc ulterius auxilium ad aliam meliorem, et sic deinceps, donec recipiat auxilium ad ultimam dispositionem. Et ita verum est per nullum actum antecedentem tempore iustificationem, sive sit fides sive opera, mereri hominem etiam *de congruo* iustificationem, sed aliquid minus illa. Et hoc satis est ut ipsa iustificatio omnino gratis detur respectu talium actuum. Quomodo autem detur gratis respectu ultimae dispositionis, quae non tempore sed natura antecedit, hoc non explicavit Concilium, quia fortasse dispositionem illam ultimam sub ipsa iustificatione comprehendit. Tamen de illa etiam debet esse certum non mereri *de condigno* infusionem gratiae sanctificantis, ut in citato loco tertiae partis attigi et in quarto tomo tractando de iustificatione, et latius tradetur in materia de gratia. Ideoque respectu dispositionis ultimae recurrendum est necessario ad

del primero solamente, y no inmediatamente en razón de cada uno de ellos.

De otro modo, en cambio, puede entenderse esta causalidad por parte del libre albedrío, de modo que sea inmediata o al menos pueda serlo respecto de todos y cada uno de los efectos de la predestinación, al menos de aquellos que pueden obtenerse en esta vida: pues de la glorificación es cierto que supone próximamente alguna disposición sobrenatural, como es la luz de gloria, a la cual ninguna disposición moral por las fuerzas del libre albedrío puede preceder inmediatamente. Pero de los efectos de esta vida podría alguien decir que por obras morales el hombre no solo puede disponerse con fuerzas de la naturaleza a la primera vocación sobrenatural, sino también próxima e inmediatamente disponerse a la segunda vocación y a la tercera, y a todos y cada uno de los auxilios prevenientes, e incluso a la misma infusión de los hábitos sobrenaturales. Pues de todas estas cosas ha habido algunas opiniones, como pronto veremos. Y además puede indagarse, aunque no se dé tal causa de todos los efectos de la predestinación ni inmediata ni mediatamente, si al menos se da o puede darse tal causa de algún efecto verdadero y propio de la predestinación.

3. Se distinguen las diversas disposiciones según los diversos efectos de la predestinación.— Finalmente, hay que suponer que la cuestión versa sobre la causa dispositiva, que de su modo contribuya positivamente al efecto del cual se dice que es causa: pues de la causa que solo concurre negativamente, o removiendo lo que impide, hablaremos después. Para que se entienda más claramente qué clase de causa o disposición puede ser esta, será necesario distinguir los efectos de la predestinación, pues según su variedad pueden exigir diverso género de disposición.

Algunos de los efectos mencionados son internos, es decir, recibidos dentro del alma del mismo predestinado, que pertenecen propiamente a las especies de gracia, y por eso de ellos es la disputa principal. Otros, en cambio, son efectos extrínsecos, que también es necesario tratar. Además, de los efectos anteriores, algunos son los que infunde solo Dios sin

doctrinam datam in paragrapho praecedenti, quod respectu illius infunditur habitus gratis, et excludendo debitum iustitiae et omne meritum quod conditioni et dignitati talis personae innitatur, quod solum repugnat perfectae gratiae quae omnino gratis infertur. Et haec sint satis de vi et proprietate illius vocis *gratis* iuxta usum Scripturae et Conciliorum in hac materia usurpatae: cuius cognitio ad totam materiam de gratia.

CAPUT VII.

AN HOMO PER OPERA MORALIA SOLIUS LIBERI ARBITRII POSSIT ESSE CAUSA, SALTEM DISPOSITIVA, PRAEDESTINATIONIS SUAE, QUOAD EFFECTUS EJUS.

1. Suppono posse hominem per vires naturae bona opera moralia efficere in variis actibus: nam licet sit sermo de homine lapso viatore, tamen in illomet possunt esse varii status seu gradus, in quibus aliquo modo habet locum quaestio proposita. Potest ergo intelligi vel de homine nondum illuminato supernaturaliter, sed inter gentes, verbi gratia, nato et educato et sola ratione naturali utente; vel de homine iam illuminato et vocato exterius, nondum tamen interius tacto; vel de illo qui iam motus est etiam interius, nondum tamen credit; vel de iam credente, nondum tamen iustificato; vel de iustificato, non tamen operante formaliter ut iustificatus est, neque ut supernaturaliter credit: habitibus enim utimur cum volumus; et ideo licet homo sit iam supernaturalibus donis affectus, potest per solam rationem naturalem et voluntatem suam liberam moraliter et naturaliter operari. Imo interdum potest habere iustitiam habitualem infusam et per illam nihil posse operari, sed tantum per lumen rationis: ut si quis baptizatus in infantia inter Gentiles traducatur et ibi ratione uti incipiat absque ullo proponente supernaturalia obiecta: ille enim, licet habitum et facultatem in actu primo habeat, tamen ex defectu

concurso activo e inmediato del que los recibe, como son los hábitos infusos. Otros son los que hace Dios sin concurso inmediato de nuestro libre albedrío, aunque no se hagan en nosotros sin concurso inmediato de nuestra voluntad o intelecto, como son la iluminación, la inspiración y otros movimientos vitales de la gracia preveniente: todos los cuales suelen comprenderse bajo el nombre de vocación. Otros, finalmente, son los que hace Dios cooperando a la vez el libre albedrío, como son los actos humanos sobrenaturales.

Bajo los efectos externos se comprenden en primer lugar aquellos que concurren positivamente de algún modo a la conversión del hombre, al menos aplicando exteriormente objetos o excitando, aconsejando, corrigiendo, los cuales se realizan con más frecuencia por medio de hombres, a veces por ángeles, y rara vez inmediatamente por Dios, que regularmente obra por causas segundas, si es posible. Luego hay algunos efectos negativos o privativos, como quitar la ocasión de pecar, reprimir a los demonios y cosas semejantes.

4. De esta enumeración consta que muchos de estos efectos, por su propia naturaleza, no exigen de parte del hombre ninguna disposición moral o libre. Pues aquellos que son extrínsecos y negativos no exigen ninguna en absoluto, sino que pueden hacerse alrededor de un hombre dormido o que no piensa absolutamente nada de tal efecto. Otros positivos externos requieren solo la capacidad racional (por así decirlo) insita por la naturaleza y no impedida. Y por eso de estos efectos apenas tratan algo los autores católicos en esta controversia: tocaremos, sin embargo, lo que parezca oportuno.

De los efectos internos de la gracia, pues, es la cuestión principal. En ella ahora no tratamos de la disposición moral procedente de una gracia anterior, sino solo de aquella que se hace con las solas fuerzas del libre albedrío. La cual puede exigirse o como necesaria, de modo que sin ella nunca se haga el efecto de la predestinación, o como moviente de por sí y que a veces sea esperada por Dios, aunque no sea simplemente necesaria. Asimismo, cuando es esperada, puede pensarse tal que consiga infaliblemente el efecto, o que

alterius concausae vel conditionis necessariae operari supernaturaliter non potest.

2. Varii sensus quaestionis distinguuntur.— Hinc fit ut quaestio proposita possit intelligi vel de omnibus effectibus praedestinationis vel de aliquibus tantum. Item de omnibus dupliciter, scilicet vel de omnibus collective sumptis, vel etiam distributive et sigillatim; aut aliter, de omnibus ratione unius tantum, vel etiam ratione singulorum: seu de uno tantum immediate, de reliquis vero mediate et solum ratione illius primi, vel de omnibus etiam immediate. Possumus enim intelligere effectus praedestinationis esse subordinatos inter se, ita ut in eis sit unus primus, alius secundus, alius tertius, et sic consequenter, et secundus supponat primum et ex illo oriatur, et tertius similiter ex secundo, et sic consequenter. Quem ordinem significavit Paulus inter vocationem, iustificationem et glorificationem (ad Rom. 8): *Quos autem vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, hos et glorificavit*. Si ergo opera moralia hominis sint causa primi effectus istorum, etiamsi immediate non sint causa subsequentium effectuum, saltem mediate erunt causa illorum: quia quod est causa causae, est causa causati a tali causa. Et quamvis haec causalitas sit solum remota et per accidens physice, ad causalitatem moralem, de qua agimus, sufficit. Et posito hoc modo causalitatis, dicitur quis esse causa totius collectionis talium effectuum ratione primi tantum, non vero immediate ratione singulorum.

Aliter vero potest intelligi haec causalitas ex parte liberi arbitrii, ita ut sit immediata vel saltem esse possit respectu omnium et singulorum effectuum praedestinationis, saltem eorum qui in hac vita obtineri possunt: nam de glorificatione certum est supponere proxime aliquam supernaturalem dispositionem, ut est lumen gloriae, ad quod nulla moralis dispositio per liberi arbitrii vires immediate praecedere potest. At de effectibus huius vitae posset quis dicere per

solo de por sí mueva y sea razón suficiente para que se dé, aunque no siempre ni infaliblemente se dé, sino según el arbitrio de Dios.

Finalmente, suele distinguirse esta disposición, y con razón, en próxima y remota: pero la que es remota respecto de un efecto, siempre es próxima respecto de otro, por medio del cual concurre de algún modo al efecto remoto, porque no se puede proceder al infinito en esta mediación, y así hay que detenerse en algún efecto próximo de tal disposición. Y este efecto próximo es el que mira a la presente consideración, pues explicado este, constará de los demás efectos remotos, ya que respecto a ellos tal disposición no tiene un nuevo influjo. Y si otra es necesaria o posible, ya esa será la disposición próxima a su efecto, y así será de ella la misma razón.

5. Primera opinión de los escolásticos sobre la causa dispositiva.— Establecidos estos puntos y dejados de lado los herejes, que en torno a esta cuestión no tuvieron un error nuevo ni peculiar, los teólogos escolásticos de diversas maneras pusieron alguna causa de la predestinación en cuanto a sus efectos por modo de disposición. Entre ellos, el que parece hablar de forma más expresa y extensa es Gabriel [Biel] en 1, dist. 44, quaest. unic., art. 3, dub. 4, donde dice abiertamente que, tomada la predestinación en cuanto se refiere a los medios, se da una disposición congrua por parte del libre albedrío, y que no quita la razón de gracia, porque no es mérito *de condigno*. Y en 2, dist. 29, quaest. 1, art. 2 y art. 3, dub. 4, declara abiertamente que habla tanto del infiel como del fiel, y del primero dice que se dispone cuando conforma su arbitrio a la razón y con todo el corazón pide y busca ser iluminado acerca de la justicia y la verdad. Y por este movimiento (dice) se dispone, e incluso merece *de congruo* la primera gracia: por la cual parece entender el primer auxilio de la gracia, al menos para la fe. Del fiel, en cambio, dice que se dispone si, según las reglas de la fe, detesta el pecado. Allí, sin embargo, no declara cuál debe ser esta detestación ni por qué fuerzas puede hacerse. No obstante, en 3, dist. 17, quaest. unic., art. 3, dub. 2, declara abiertamente que el hombre puede amar a Dios

moralia opera non solum posse hominem se disponere viribus naturae ad primam vocationem supernaturalem, sed etiam proxime et immediate posse se disponere ad secundam vocationem et ad tertiam, et ad omnia et singula praevenientia auxilia, imo et ad ipsorum habituum supernaturalium infusionem. Nam de his omnibus opiniones aliquae fuerunt, ut mox videbimus: et praeterea inquiri potest, esto non detur talis causa omnium effectuum praedestinationis nec immediate neque mediate, an saltem detur vel possit dari talis causa alicuius veri et proprii effectus praedestinationis.

3. Variae dispositiones iuxta varios praedestinationis effectus distinguuntur.— Denique supponendum est quaestionem esse de causa dispositiva, quae suo modo positive conferat ad effectum cuius dicitur esse causa: nam de causa negative tantum concurrente seu removente prohibens, infra dicemus. Ut autem clarius innotescat qualis possit esse haec causa seu dispositio, oportebit distinguere praedestinationis effectus, nam pro illorum varietate diversum genus dispositionis postulare possunt.

Quidam ergo ex dictis effectibus sunt interni, id est intra animam ipsius praedestinati recepti, qui pertinent proprie ad species gratiae, et ideo de illis est praecipua disputatio. Alii vero sunt effectus extrinseci, quos etiam attingere necesse est. Rursus ex prioribus effectibus, quidam sunt qui a solo Deo infunduntur sine concursu activo et immediato recipientis, ut sunt habitus infusi. Alii sunt qui fiunt a Deo sine concursu immediato nostri liberi arbitrii, licet non fiant in nobis sine concursu immediato voluntatis nostrae vel intellectus, ut sunt illuminatio, inspiratio et alii motus vitales gratiae praevenientis: qui omnes sub nomine vocationis comprehendi solent. Alii denique sunt qui fiunt a Deo cooperante simul libero arbitrio, ut sunt actus humani supernaturales.

Sub effectibus autem externis comprehenduntur imprimis illi qui positive aliquo modo concurrunt ad hominis conversionem, saltem

sobre todas las cosas con puras fuerzas naturales, tanto por parte de la razón como por parte de la voluntad, y que por medio de esa disposición consigue infaliblemente la gracia, no solo la primera auxiliadora, sino también la justificante, la caridad y la remisión del pecado. Para escapar de la condenación de Pelagio, dice que ni aquel acto es meritorio ni suficiente para cumplir la ley de Dios sin la gracia; y refiere a esa opinión a Escoto, Ockham, Pedro de Ailly y otros. Y asimismo en 4, dist. 14, quaest. 1, art. 2, después de la conclusión quinta, dice que el pecador puede disponerse suficientemente a la justicia y a la remisión del pecado por la detestación del pecado, concebida con la común influencia natural de Dios. Esta sentencia la aprendió de Escoto en la misma distinción 14, quaest. 2, § *De secundo*. El cual también dice que tal disposición es mérito *de congruo* para la remisión del pecado mortal. Añade que es difícil salvar que en Dios no haya acepción de personas, a no ser que se ponga tal disposición. De donde consta que ponen esta disposición como causa adecuada y necesaria en su género, es decir, que puesta ella, el efecto se sigue infaliblemente, y removida ella, si no hay otra mejor, no se pone. Sin embargo, Escoto no declara abiertamente si habla del hombre que ya tiene fe o también del infiel: sin embargo, declara suficientemente que no es necesario que tal acto se funde en la fe, sino que puede nacer de la razón natural.

6. En esta sentencia puede citarse a Durando en 2, dist. 28, quaest. 5, en cuanto dice que el hombre puede prepararse para la gracia sin especial moción interna de la voluntad por parte de Dios, por un acto naturalmente bueno que puede elicitar con las fuerzas de la naturaleza; de donde, por esta parte, pone una causa natural dispositiva para la predestinación en cuanto a algunos de sus efectos, y que tiene con ellos o con alguno de ellos una conexión cierta e infalible. Niega, sin embargo, que sea causa de toda la predestinación, porque piensa que incluso aquel buen acto moral es efecto de la predestinación, ya que procede de la especial providencia que Dios tiene respecto al predestinado. No obstante, aunque por esta posterior

exterius applicando obiecta vel excitando, consulendo, corripiendo, qui frequentius fiunt per homines, interdum per angelos, raro vero immediate a Deo, qui regulariter operatur per causas secundas, si fieri potest. Deinde sunt aliqui effectus negativi seu privativi, ut auferre occasionem peccandi, compescere daemones et similia.

4. Ex qua enumeratione constat multos esse ex his effectibus qui ex natura sua nullam postulant ex parte hominis dispositionem moralem seu liberam illi. Nam illi qui sunt extrinseci et negativi nullam omnino postulant, sed possunt fieri circa hominem vel dormientem vel omnino nihil de tali effectu cogitantem: alii positivi externi requirunt solam capacitatem rationalem (ut sic dicam) a natura insitam et non impeditam. Et ideo de his effectibus vix aliquid in hac controversia tractant catholici auctores: attingemus vero quod videbitur opportunum.

De internis igitur effectibus gratiae est praecipua quaestio. In qua nunc non agimus de dispositione morali ex priori gratia profecta, sed tantum de illa quae fit solis viribus liberi arbitrii. Quae potest exigi vel ut necessaria, ita ut sine illa nunquam fiat praedestinationis effectus, vel ut de se movens et quae interdum exspectetur a Deo, licet simpliciter necessaria non sit. Item quando exspectatur, potest talis cogitari ut infallibiliter consequatur effectum, vel ut solum de se moveat et sit sufficiens ratio ut detur, licet non semper neque infallibiliter detur, sed pro Dei arbitrio.

Tandem distingui solet haec dispositio, et recte, in proximam et remotam: sed quae est remota respectu unius effectus, semper est proxima respectu alterius, quo mediante concurrit aliquo modo ad remotum effectum, quia non potest in hac mediatione procedi in infinitum, et ita sistendum est in aliquo effectu proximo talis dispositionis. Et hic proximus effectus est qui ad praesentem considerationem spectat, nam hoc explicato constabit de reliquis remotis effectibus, cum circa illos

cautela salve de algún modo la predestinación gratuita (de lo cual hablaré después), sin embargo, absolutamente no salva la verdadera y gratuita gracia en la remisión del pecado y en la justificación del pecador, e inclina fuertemente al error no solo de los semipelagianos, sino del mismo Pelagio, quien en aquel sentido no negaba la gracia de la remisión de los pecados, sino que la hacía enteramente dependiente de la disposición del solo arbitrio. Contra este error fueron hechos directamente los cánones 1 y 2 del Concilio de Trento, y los cánones 3 y 4 del Concilio de Mileve, y los cánones 4 y 6 del Concilio de Orange.

7. A esta misma sentencia se acercó mucho Cayetano, en el tomo 4 de los *Opuscula*, tratado 4, q. 1, donde también pone que la contrición natural es, al menos, disposición no última para la gracia, y que se hace última solo por esto: porque Dios la usa, no perfeccionando ciertamente otra intrínsecamente, sino solo extrínsecamente, por la infusión del hábito o por alguna moción especial. Sin embargo, Cayetano no declara allí si aquella disposición natural tiene algún efecto de gracia infaliblemente, o si por mera voluntad de Dios se eleva o no se eleva al ser de la última disposición: e insinúa más bien esto último. Porque enseña que la justificación no sigue infaliblemente de tal disposición en cuanto procede del hombre, porque de otro modo el hombre podría estar cierto de su justificación; y por lo demás siente que aquella disposición, en cuanto es atrición o disposición no última, no pasa a ser contrición o disposición última por una mayor perfección que tenga en cuanto procede del hombre, sino solo en cuanto es perfeccionada extrínsecamente por Dios.

8. Contra esta opinión de Cayetano puede verse Escoto, etc.— Si es así, en realidad Cayetano no pone causa por parte del hombre de por qué este se justifica más bien que cualquier otro igual a él en aquella disposición. Porque está claro que de dos igualmente dispuestos por el solo libre albedrío, uno se justifica y otro no, solo por la voluntad de Dios que acepta o perfecciona la disposición de uno y no la del otro. Sin

non habeat novum influxum talis dispositio. Quod si alia sit necessaria vel possibilis, iam illa erit proxima dispositio ad suum effectum, et ita erit de illa eadem ratio.

5. Prima opinio scholasticorum de causa dispositiva.— His locis positis, et relictis haereticis, qui circa quaestionem hanc non habuerunt novum nec peculiarem errorem, theologi scholastici variis modis aliquam causam praedestinationis quoad eius effectus per modum dispositionis posuerunt. Inter quos qui expressius et latius loqui videtur, est Gabriel in 1, dist. 44, quaest. unic., art. 3, dub. 4, ubi aperte dicit, sumpta praedestinatione prout versatur circa media, dari dispositionem congruam ex parte liberi arbitrii, et non tollere rationem gratiae, quia non est meritum *de condigno*. Et in 2, dist. 29, quaest. 1, art. 2, et art. 3, dub. 4, aperte declarat se loqui tam de infideli quam de fideli, et de priori ait se disponere, quando arbitrium suum conformat rationi, ac toto corde petit et quaerit illuminari de iustitia et veritate. Et per hunc motum (ait) se disponere, immo mereri *de congruo* primam gratiam: per quam videtur intelligere primum gratiae auxilium, saltem ad fidem. De fideli autem ait se disponere, si secundum regulas fidei detestetur peccatum. Ibi autem non declarat qualis esse debeat haec detestatio, vel per quas vires fieri possit. Tamen in 3, dist. 17, quaest. unic., art. 3, dub. 2, aperte declarat posse hominem diligere super omnia Deum ex puris naturalibus, tam ex parte rationis quam ex parte voluntatis, et per illam dispositionem infallibiliter consequi gratiam, non solum primam auxiliantem, sed etiam iustificantem, et caritatem ac remissionem peccati. Unde autem subterfugiat damnationem Pelagii, dicit nec illum actum esse meritorium, nec sufficientem ad implendam Dei legem sine gratia; refertque in eam opinionem Scotum, Ocham, Petrum de Aliaco et alios. Et similiter in 4, dist. 14, quaest. 1, art. 2, post conclusionem quintam dicit posse peccatorem sufficienter se

embargo, de manera absoluta y sin comparación, Cayetano da causa por parte del solo libre albedrío, o eficaz simplemente, o al menos suficiente y verdadera en el género de disposición moral, más aún, eficaz en cuanto puede serlo por parte del hombre para que se justifique, porque él no puede aportar nada más para ello. Lo cual también parece admitir Cayetano (I-II, q. 109, a. 6, vers. *Neque obstat*). Por lo cual, respecto a muchos que no tuvieron tal disposición, aquella será la verdadera causa por la que este hombre se justifica y no el otro. Lo cual ciertamente basta para que tal hombre se diga que inicia su salvación con su propia virtud y tiene algo que no recibió, de lo cual puede gloriarse no poco y distinguirse al menos de aquellos que no tuvieron tal disposición.

Por otra parte, Cayetano deja entera la dificultad sobre la predestinación, más aún, la aumenta mucho respecto a aquellos que, teniendo una disposición semejante, no se salvan ni se justifican. ¿Por qué, en efecto, haría Dios esto, cuando del hombre no exige nada más sino que se disponga cuanto puede? Ni está en mano del hombre que Dios añada su gracia extrínseca o su aceptación. De donde ulteriormente se sigue que, hecha comparación entre aquellos dos hombres, hay que decir que la perdición de uno es solo de Dios (pues el hombre ya hizo lo que era suyo, pero Dios no quiso aceptarlo ni añadir lo que de su parte era necesario), mientras que la salvación del otro no es de Dios, sino que se inicia por el hombre y se perfecciona por Dios.

Además, tampoco entiendo qué significa Cayetano cuando en aquel Opusculo dijo: «Esto solo: que Dios, por gratuita dilección, usa nuestra contrición adquirida como última disposición para la caridad, y nuestra contrición se transfiere a ser verdaderamente última disposición para la gracia habitual». Pues si Dios supone en mí todo aquel acto por fuerzas del libre albedrío, ¿qué es *usarlo como última disposición por gratuita dilección*? O bien esta gratuita dilección es solo aquella que Dios gratis tiene respecto a aquel hombre, aceptando extrínsecamente su disposición adquirida: y así cae en la opinión de Durando, que impugna en el lugar citado de la primera de la segunda, y solo se diferencia de él en que no quiere que aquella aceptación

disponere ad iustitiam et remissionem peccati, per detestationem peccati cum communi Dei influentia naturaliter conceptam. Quam sententiam a Scoto didicit in eadem distinctione 14, quaest. 2, § *De secundo*. Qui etiam dicit talem dispositionem esse meritum *de congruo* ad deletionem peccati mortalis. Additque difficile esse salvare quod apud Deum non sit acceptio personarum, nisi posita tali dispositione. Unde constat ponere hanc dispositionem ut adaequatam et necessariam causam in suo genere, id est, ut illa posita infallibiliter consequatur effectus, et illa remota, si non sit alia melior, non ponatur. Non declarat autem aperte Scotus an loquatur de homine iam habente fidem vel etiam de infideli: satis tamen declarat non oportere ut talis actus in fide fundetur, sed posse oriri ex ratione naturali.

6. In hanc sententiam potest citari Durandus in 2, dist. 28, quaest. 5, quatenus dicit posse hominem se praeparare ad gratiam sine speciali motione interna voluntatis a Deo, per actum naturaliter bonum, quem naturae viribus potest elicere, unde ex hac parte ponit naturalem causam dispositivam ad praedestinationem quoad aliquos effectus eius, et habentem cum illis vel aliquo illorum certam et infallibilem connexionem. Negat tamen nihilominus esse causam totius praedestinationis, quia illum etiam bonum actum moralem putat esse effectum praedestinationis, quia est ex speciali providentia quam Deus habet circa praedestinatum. Verumtamen, etsi propter hanc posteriorem cautionem salvet aliquo modo gratuitam praedestinationem, de quo infra dicam, tamen absolute non salvat veram et gratuitam gratiam in remissione peccati et iustificatione peccatoris, valdeque inclinat in errorem non solum Semipelagianorum, sed ipsius etiam Pelagii, qui illo sensu non negabat gratiam remissionis peccatorum, sed illam faciebat omnino dependentem ex dispositione solius arbitrii. Contra quem errorem directe facti sunt cann. 1 et 2 Concilii Tridentini,

sea cierta e infalible. En lo cual, aunque parezca atribuir algo a la gracia, aumenta la dificultad y devuelve a Dios la condenación del otro, como dije. O por gratuita dilección entiende una nueva dilección infusa que Dios infunde al pecador así contrito por medios naturales. Y esto no concuerda con sus palabras: pues supone en aquel hombre que el amor de Dios sobre todas las cosas es adquirido por solas fuerzas naturales, y no requiere ninguna otra. Más aún, ni pone mutación extrínseca en el mismo acto, y por eso dice que la atrición se hace contrición no por mutación ni por intensificación del acto, sino por la gratuita dilección de Dios. Y además, aunque dijera esto, no escaparía a los demás inconvenientes alegados sobre el inicio de la salvación por parte del hombre, y los demás que repetiremos un poco más abajo contra otras sentencias.

9. Doble acepción de la gracia según Santo Tomás.— Además, parece que en esta sentencia estuvo alguna vez Santo Tomás, pues en 2, dist. 28, art. 4, preguntando si el hombre puede prepararse para la gracia sin alguna gracia, responde que la gracia se toma de dos maneras: o por cualquier excitativo exhibido a la voluntad por la divina providencia, con la cual a todas las cosas imparte gratis lo que les conviene, o por el hábito infuso. Si, pues (dice), se toma la gracia en el primer modo, no hay duda de que es necesaria, porque sin algún excitante no puede la voluntad obrar. Y añade que basta cualquier excitativo. «Cualquier cosa (dice) que sea, sea admonición del hombre, sea enfermedad del cuerpo, o algo semejante, todo lo cual consta que está sujeto a la divina providencia, ordenada al bien de los elegidos». De estas palabras consta que no habla de la verdadera y interna gracia sobrenatural, sino muy ampliamente. Pues si alguien expone a Santo Tomás diciendo que enumera aquellas cosas porque son los instrumentos ordinarios de los que Dios se sirve para otorgar la excitación sobrenatural interna: además de que la generalidad de las palabras apenas lo permite, se oponen las palabras siguientes, con las que prueba que la luz habitual de la gracia no es necesaria para esta preparación: «Porque no es necesario que los actos con los que el hombre se prepara para tener la gracia sean

et cann. 3 et 4 Concilii Milevitani, et cann. 4 et 6 Concilii Arausicani.

7. Ad hanc item sententiam multum accessit Caietanus, 4 tomo *Opuscul.*, tractatu 4, q. 1, ubi etiam ponit contritionem naturalem esse ad minimum dispositionem non ultimam ad gratiam, fierique ultimam per hoc solum quod Deus utitur illa: non quidem aliam intrinsece perficiendo, sed extrinsece tantum, per infusionem habitus vel motionem aliquam specialem. Non declarat autem Caietanus ibi an illa dispositio naturalis habeat aliquem effectum gratiae infallibiliter, vel ex mera voluntate Dei elevetur vel non elevetur ad esse ultimae dispositionis: et magis insinuat hoc posterius. Quia docet iustificationem non sequi infallibiliter ex tali dispositione, prout est ab homine, quia alias posset homo esse certus de sua iustificatione, et alioqui sentit dispositionem illam, ut est attritio vel dispositio non ultima, non transire ad esse contritionis seu dispositionis ultimae per maiorem perfectionem quam habeat ut est ab homine, sed solum ut a Deo extrinsece perficitur.

8. Contra hanc opinionem Caietani videri potest Scotus, etc.— Quod si ita est, revera non ponit Caietanus causam ex parte hominis cur potius hic iustificetur quam omnis alius illi aequalis in dispositione illa. Quia stat quod ex duabus aeque dispositis per solum liberum arbitrium, unus iustificetur et non alius, pro sola voluntate Dei acceptantis vel perficientis dispositionem unius et non alterius. Tamen absolute et sine comparatione dat Caietanus causam ex parte solius liberi arbitrii, vel efficacem simpliciter, vel saltem sufficientem et veram in genere dispositionis moralis, imo et efficacem quantum esse potest ex parte hominis, ut iustificetur, quia ipse ad hoc nihil amplius praestare potest. Quod etiam videtur admittere Caietanus (I-II, q. 109, a. 6, vers. *Neque obstat*). Quocirca respectu multorum qui talem dispositionem

naturalmente buenos, creyentes; pues así como la naturaleza humana se halla en potencia material respecto a la gracia, así los actos de las virtudes naturales se hallan como disposiciones materiales respecto a ella». De donde finalmente concluye: «Que para tener la gracia gratificante el hombre puede prepararse por el solo libre albedrío»; y en la solución al 4 añade: «Que también para tener la fe el hombre puede prepararse por algo que está en la razón natural».

10.Además, hay un pasaje difícil del mismo santo Tomás (en *II Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 1), donde refiere la opinión que afirma que para una conversión meritoria a Dios se requieren dos gracias: la habitual que informa y otra *gratis data*, de la cual se obtiene la sustancia del acto. Por eso, según esa opinión, para una conversión no meritoria parecería requerirse esta última gracia sin la primera, aunque el mismo santo Tomás no lo expresa claramente, pues añade: «Pero poner esta gracia (*gratis data*) no parece necesario, a no ser que se llame gracia a la misma libertad del arbitrio, o a algunas ocasiones que a veces da Dios a los hombres para la conversión, como la instrucción de la ley, el castigo para la humildad y otras cosas semejantes, sin las cuales, sin embargo, es imposible conseguir la gracia. Porque si el hombre hace lo que está de su parte, Dios le da la gracia». Por lo cual concluye: «Hay que decir que para elicitar el acto de conversión basta el libre arbitrio, que por este acto se prepara y dispone para tener la gracia». Y habla evidentemente de la gracia santificante y de la disposición próxima a ella, como consta por el desarrollo del artículo. Y en la solución al primer argumento responde: «Que aunque el libre arbitrio de suyo puede llegar a la sustancia del acto, no puede, sin embargo, llegar a su forma, por la cual es meritorio». Por esta razón no es necesario detenerse mucho en exponer estos pasajes de santo Tomás, sino decir, con Cayetano, que cambió de opinión en la *I-II*, q. 109, a. 6. Por eso lo que dice en la misma *I-II*, q. 89, a. 6, acerca del niño criado en los bosques que llega al uso de razón, debe entenderse necesariamente que se justificará mediante una ilustración sobrenatural de Dios y cooperando con ella, como él mismo explica en *De*

non habuerunt, illa erit vera causa ob quam iste homo iustificatur et non alius. Quod profecto satis est ut talis homo dicatur sua virtute inchoare suam salutem et habere aliquid quod non acceperit, de quo possit non parum gloriari et se discernere ab illis saltem qui talem dispositionem non habuerunt.

Aliunde etiam integram relinquit Caietanus difficultatem de praedestinatione, imo valde auget illam respectu eorum qui habentes similem dispositionem non salvantur nec iustificantur. Cur enim Deus hoc faceret, cum ab homine nihil aliud requirat nisi ut se disponat quantum potest? neque sit in manu hominis quod Deus suam extrinsecam gratiam vel acceptationem adiungat. Unde ulterius sequitur, comparatione facta inter illos duos homines, dicendum esse perditionem unius esse ex Deo solo (nam homo iam fecit quod suum erat, Deus autem noluit illud acceptare nec adiungere quod ex parte sua erat necessarium), alterius vero salutem non esse ex Deo sed inchoari ab homine et perfici a Deo.

Praeterea non etiam intelligo quid significet Caietanus cum in illo Opusculo dixit: «Hoc solum quod Deus per gratuitam dilectionem utitur nostra acquisita contritione ut ultima dispositione ad caritatem, transfertur nostra contritio in vere ultimam dispositionem pro gratia habituali». Nam si Deus supponit in me totum illum actum per vires liberi arbitrii, quid est *uti illo ut ultima dispositione per gratuitam dilectionem*? Aut enim haec gratuita dilectio est solum illa quam Deus gratis habet circa illum hominem, acceptando extrinsece acquisitam dispositionem eius: et sic incidit in opinionem Durandi, quam in prima secundae loco citato impugnat, solumque ab eo differt quod non vult acceptationem illam esse certam et infallibilem. In quo, licet aliquid videatur gratiae tribuere, difficultatem auget et in Deum refundit damnationem alterius, ut dixi. Aut per gratuitam dilectionem intelligit novam dilectionem infusam quam Deus infundit peccatori sic ex naturalibus contrito. Et hoc non consonat dictis eius: nam

Veritate, q. 14, a. 11, ad 1 y 9, y más adelante lo declararemos con mayor amplitud.

11.El acto natural del entendimiento o de la voluntad no es disposición próxima suficiente para obtener la primera gracia justificante. — Tampoco han faltado teólogos católicos que hayan dicho que, aunque la disposición conseguida mediante actos morales y naturales del libre arbitrio regularmente no basta para obtener la primera gracia, sin embargo, en un caso raro y casi de extrema necesidad, sí sería suficiente, no solo para la gracia auxiliadora, sino también para la gracia santificante y la remisión del pecado mortal o del original. Así lo piensa Vega (*In Tridentinum*, lib. 6, c. 17, ad 20), donde afirma que incluso sin fe sobrenatural puede el hombre justificarse y salvarse en caso de ignorancia; y en el lib. 13, c. 25, dice que en el mismo caso el hombre puede justificarse solo con el dolor de los pecados, en cuanto son contra la razón natural. De la misma opinión parece haber sido Javellus (*Tract. de Praedestinatione*, ad 1 p. D. Thomae, q. 23, c. 5), quien afirma que la disposición procedente del conocimiento natural y de las fuerzas de la naturaleza a veces es suficiente para la justificación; y también afirma que es meritoria *de congruo*, y que se diferencia de Pelagio porque no pone en ella mérito *de condigno*. Y aunque dice que procede de un auxilio especial, no habla de auxilio sobrenatural, sino de la especial providencia en el orden natural, como ya notamos antes en Durando; y él mismo lo declara expresamente. También se suele citar a Córdoba (*Quaest. lib. 1*, q. 2) en favor de esta misma sentencia, pero sin razón, pues reprende expresamente a Vega en el dub. 4, después de la opinión 4. Soto también, que en algún momento incurrió en ese error sobre la justificación de un adulto sin fe sobrenatural, lo revocó al final del libro 4. Y sobre el dolor natural opina igualmente que nunca es suficiente para la justificación fuera del sacramento; sin embargo, con el sacramento del Bautismo o de la Penitencia cree que a veces es disposición suficiente (lo enseña en *IV Sent.*, dist. 18, q. 3, a. 3 y 2; *De Nat. et Gratia*, lib. cap. 3, al final). Lo mismo opina Cano en su *Relectio de Poenitentia*. No obstante, no es este el lugar para

supponit in illo homine dilectionem Dei super omnia esse acquisitam ex solis naturalibus viribus, et nullam aliam requirit. Imo nec mutationem extrinsecam ponit in ipso actu, et ideo dicit attritionem fieri contritionem non per mutationem nec per intensionem actus, sed per gratuitam dilectionem Dei. Et praeterea, licet hoc diceret, non effugeret alia inconvenientia illata de initio salutis ex parte hominis, et cetera quae paulo inferius contra alias sententias repetemus.

9. Duplex gratiae acceptio secundum D. Thomam.— Ulterius videtur in hac sententia fuisse aliquando D. Thomas, nam in 2, dist. 28, art. 4, quaerens an homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia, respondet dupliciter accipi gratiam: vel pro quocumque excitativo voluntati exhibito per divinam providentiam, qua omnibus rebus gratis impendit quae ipsis conveniunt, vel pro habitu infuso. Si ergo (inquit) priori modo gratia accipiatur, non est dubium quin necessaria sit, quia sine aliquo excitante non potest voluntas operari. Et subjungit sufficere quodcumque excitativum. «Quidquid (ait) aliud sit, sive sit admonitio hominis, sive aegritudo corporis, vel aliquid huiusmodi, quae omnia constat divinae providentiae esse subiecta, eius bonum electorum ordinata». Ex quibus verbis constat non loqui de vera et interna gratia supernaturali, sed latissime. Nam si quis exponat divum Thomam quod illa enumeret quia sunt ordinaria instrumenta quibus Deus utitur ad supernaturalem excitationem internam tribuendam: praeterquam quod generalitas verborum hoc vix patitur, obstant verba sequentia, quibus probat habituale lumen gratiae non esse necessarium ad hanc praeparationem: «Quia non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat sint naturaliter boni, credentes; sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam». Unde tandem concludit:

disputar contra estas opiniones, sino que hay que suponer como cierto que el acto natural, ya sea del entendimiento o de la voluntad, nunca es disposición próxima suficiente para obtener la primera gracia justificante, sino que siempre es necesaria la fe y la penitencia, o la caridad actual sobrenatural (infusa), según se define claramente en el Concilio de Trento (ses. 6 y 14), después de los concilios de Mileve y Orange, y quedará aún más claro por lo que diremos después. Esto lo hemos tratado expresamente en nuestro tomo 4, 3ª parte, disp. 8, ses. 6, y disp. 2, sect. 2.

12. Finalmente, otros teólogos, aunque no admiten que la disposición concebida solo con las fuerzas del libre arbitrio sea próxima y suficiente para la gracia justificante (ni siquiera por parte de la sola voluntad, supuesta ya la fe en el entendimiento), sin embargo, piensan que para obtener el auxilio excitante de Dios (o la vocación), o para llegar a la fe (si un acto bueno la precede), o a la penitencia saludable (si ya se supone la fe), sí puede darse una disposición por parte del libre arbitrio que obra moralmente bien con sus propias fuerzas. Así lo sostiene Ricardo (en *II Sent.*, dist. 28), y Gerson (*Alphab*. 24, lib. M y *Alphab*. 61, en el primer tratado *De Vita spirituali*, lect. 4, hacia el principio), cuyas palabras citaremos más adelante. También se cita a Antonio Pantusa (*De Praedestinatione et Gratia*, c. 6, después de la mitad), Soto (*De Nat. et Grat.*, lib. 2, c. 3), quien claramente reconoce que las buenas obras morales que se realizan con las fuerzas de la naturaleza, aunque no sean necesarias ni disposiciones suficientes para la gracia santificante, son sin embargo una disposición remota: «Porque estas obras —dice—, en cuanto tienen alguna virtud, no pueden dejar de abrir de algún modo el camino a la caridad, y especialmente si se hacen con la intención de mover a Dios para que ablande el corazón a la penitencia». Y añade palabras difíciles: «Este fin, como también otros honestos, puede proponérselo naturalmente el hombre». En este lugar no dice nada sobre la preparación del infiel a la fe. Sin embargo, en el cap. 12, dub. último, dice que si un infiel que tiene ignorancia invencible de la fe guardara la ley natural, inmediatamente recibiría el auxilio de Dios; y

«Quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio potest se homo praeparare»; et in solutione ad 4 addit: «Quod etiam ad fidem habendam potest se homo praeparare per aliquid quod in naturali ratione est».

10. Praeterea est difficilis locus ejusdem D. Thom. 2, dist. 5, quaest. 2, art. 1, ubi refert opinionem dicentem, ad conversionem in Deum meritoriam duplicem gratiam requiri, habitualem informantem et aliam gratis datam, a qua substantia actus eliciatur. Unde ad conversionem non meritoriam videtur illa opinio requirere hanc posteriorem gratiam sine priori, quamvis hoc non exprimat divus Thomas, qui subdit: Sed istam gratiam ponere (scilicet gratis datam) non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, vel aliquae occasiones, quae interdum dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, castigatio ad humilitatem et alia hujusmodi sine quibus tamen impossibile est gratiam consequi. Quia si homo faciat quod in se est, Deus dat ei gratiam. Unde concludit: Dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis, sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat ac disponit. Et loquitur evidenter de gratia sanctificante et proxima dispositione ad illam, ut ex discursu articuli constat. Et ex solutione ad primum, in qua respondet: Quod quamvis libertas arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est. Quapropter non oportet in his locis D. Thomae exponendis immorari, sed dicere cum Cajetano mutasse sententiam in 1, 2, quaest. 109, art. 6. Unde quod in eadem 1, 2, quaest. 89, art. 6, dicit de puero in sylvis enutrito perveniente ad usum rationis, necessario intelligendum est, quod justificabitur, media supernaturali illustratione Dei, et cooperante cum illa, ut ipsemet explicat, quaest. 14, de Veritate, art. 11 ad 1 et 9, et infra latius declarabimus.

más abajo afirma: «Los que no son iluminados, es por su culpa; porque si guardaran legítimamente el derecho natural, Dios los habría iluminado con la luz de la fe». Además, el mismo Soto (*De Nat. et Grat.*, lib. 1, c. 20) dice que estas buenas obras morales no son efecto de la predestinación, de donde concluye que por tales obras puede darse una causa dispositiva de parte del hombre para toda la predestinación en cuanto a sus efectos. No afirma, sin embargo, Soto que sea una causa tan necesaria que sin ella nadie sea predestinado (más bien indica lo contrario en ese capítulo tercero), sino solo que puede haber alguna razón de ella en muchos predestinados, y que es suficiente para dar razón de por qué los reprobados no son predestinados.

13. Fundamento principal de esta doctrina. — Diversos son los fundamentos que tienen estos teólogos para esta doctrina, según sus diferentes afirmaciones. Omitiendo los demás que por ahora no vienen al caso, el fundamento principal debe ser el siguiente: porque tal disposición no excede las fuerzas de la naturaleza y de la providencia natural, ni hace injuria a la gracia, y además es conforme a la divina equidad; luego no se debe negar. La primera parte del antecedente parece clara, porque realizar alguna obra moralmente buena no excede las fuerzas de la naturaleza, y esta disposición se coloca precisamente en actos moralmente buenos, por su honestidad natural. Y si esta disposición no excede las fuerzas de la naturaleza, podrá ser realizada por el libre arbitrio con el solo concurso general de Dios, que es debido a la naturaleza; luego puede provenir de la sola providencia común y natural; luego, de suyo, no pertenece a la predestinación; luego, por esta parte, no repugna que sea causa de toda la predestinación en cuanto a todos sus efectos. Que tampoco repugne por el segundo motivo, es evidente, porque tal disposición, como tal, no tiene ningún mérito, ni de condigno (como es evidente por sí mismo), ni de congruo, porque tal mérito requiere o la dignidad de la persona que obra, o al menos una proporción de la obra: y ninguna de las dos se encuentra en la obra de la que hablamos. Por eso santo Tomás (en IV Sent., dist. 41, art. 3) dice que la obra buena que precede a la gracia no es meritoria de

ella, sino solamente disposición para ella; y en la solución al 4.º argumento afirma que se puede dar alguna razón de la predestinación en cuanto a los efectos de la gracia, por parte de la disposición del hombre, pero no una causa meritoria. Por lo cual añade en la solución al 2.º argumento que esta disposición no impide que el efecto se dé totalmente gratis. Lo mismo opina el Alense (III p., q. 6, m. 4 y m. 5). Más aún, Soto (lib. 2, De Nat. et Grat., cap. 3) sostiene que en el hombre pecador no puede haber ningún mérito de la gracia, ni siquiera de congruo, ni siquiera por actos elicitados con auxilio de la gracia, aunque sean verdaderas disposiciones y próximas; y que, por consiguiente, cualquier mérito excluye la verdadera razón de gracia, pero no la razón de disposición.

14. Se prueba la última parte del fundamento. — La última parte, a saber, que es conforme a la divina equidad que Dios acepte en tal hombre aquellos actos como alguna disposición, se prueba en primer lugar porque en la Sagrada Escritura se promete auxilio de la gracia a los pecadores que obran moralmente bien y practican obras de misericordia. Así, sobre la limosna hay frecuentes promesas (Tobías 4 y 12; Eclesiástico 7 y 29; Daniel 4: «Redime tus pecados con limosnas»). En Mateo 5: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia». Y a quien perdona la injuria se le promete remisión de los pecados (Eclesiástico 28; Mateo 6; Marcos 11; Lucas 6). En estos lugares la Sagrada Escritura habla de obras honestas y buenas, ya se realicen con gracia o sin ella. En segundo lugar se prueba porque, así como la naturaleza intelectual o racional tiene un orden inmediato a la gracia por la capacidad innata de la naturaleza (aunque sea obediencial respecto de la gloria), del mismo modo las buenas obras morales que proceden de esta naturaleza tienen un orden inmediato a la gracia con la misma proporción, pues la razón es la misma. Porque así como la naturaleza según sí misma es capaz de modo remoto y según puede, así su obra buena dispone y acomoda la naturaleza de modo remoto y en la medida en que puede. Por tanto, así como es conforme a la divina providencia elevar la naturaleza

11.Actus naturalis intellectus, vel voluntatis non est sufficiens dispositio proxima ad obtinendam primam gratiam justificantem. — Non defuerunt item theologi catholici, qui dixerint, licet dispositio per morales et naturales actus liberi arbitrii regulariter non sufficiat ad obtinendam primam gratiam, tamen in casu raro et quasi extremae necessitatis sufficere, non solum ad auxilians, sed etiam ad sanctificantem gratiam et remissionem peccati mortalis, vel originalis comparandam. Ita sentit Vega, lib. 6, in Trident., cap. 17, ad 20, ubi etiam sine supernaturali fide dicit posse hominem in casu ignorantiae justificari et salvari: et lib. 13, cap. 25, dicit, in eodem casu posse hominem justificari per solum dolorem peccatorum, quatenus sunt contra rationem naturalem. Ejusdem sententiae videtur fuisse Javellus, tract. de Praedest., ad 1 p., D. Thomae, q. 23, cap. 5, ubi ait dispositionem ex cognitione naturali et viribus naturae profectam, interdum satis esse ad justificationem: quam etiam esse meritoriam de congruo affirmat, differreque a Pelagio, quia non ponit in ea meritum de condigno. Et licet dicat, illam esse ex speciali auxilio, non loquitur de auxilio supernaturali, sed specialis providentiae in ordine naturali, sicut in Durando supra notavimus: et expresse ipse declarat. Et pro eadem sententia referri etiam solet Corduba in qu. lib. 1, q. 2, sed immerito, nam expresse reprehendit Vegam, in dub. 4, post opinionem 4. Soto etiam, qui aliquando fuit in illo errore de justificatione alicujus adulti sine supernaturali fide, illum revocavit in fine 4. Et de dolore naturali similiter sentit, nunquam sufficere ad justificationem extra sacramentum; tamen cum sacramento Baptismi, vel Poenitentiae putat aliquando esse sufficientem dispositionem: quod docet in 4, distinct. 18, quaest. 3, art. 3 et 2, lib. de Nat. et Gratia, cap. 3, in fine, et idem sentit Cano in relectione de Poenitentia. Verumtamen non est hoc loco contra has opiniones disputandum, sed pro certo supponendum, actum naturalem, sive intellectus, sive

voluntatis nunquam esse sufficientem dispositionem proximam ad justificantem gratiam primam obtinendam, sed necessariam semper esse fidem et poenitentiam, vel charitatem actualem supernaturalem, seu infusam, ut plane definitur in Concilio Tridentino, sess. 6 et 14, post Concilia Milevitanum et Arausicanum, et a fortiori constabit ex dicendis, estque a nobis ex professo disputatum in 4 tom., 3 p., disp. 8, sess. 6, et disp. 2, sect. 2.

12. Tandem alii theologi, licet ad gratiam justificantem non admittant dispositionem in aliqua solis viribus liberi arbitrii conceptam esse proximam et sufficientem, etiam ex parte solius voluntatis et supposita fide in intellectu: nihilominus ad obtinendum Dei auxilium excitans, seu vocationem, vel ad fidem, si actus bonus illam praecedat, vel ad poenitentiam salutarem, si fides jam supponatur, putant posse dari dispositionem ex parte liberi arbitrii bene operantis moraliter per vires suas. Ita sentit Richardus in 2, distinct. 28, et Gerson Alphab. 24 lib., M. et Alphab. 61, in primo tractatu de Vita spirituali, lectio 4, circa principium, cujus verba inferius referemus. Et citatur Antonius Pantusa, lib. de Praedestinatione et Gratia, c. 6, post medium, Soto, lib. 2, de Nat. et Grat., cap. 3, ubi plane fatetur, bona opera moralia, quae viribus naturae praestantur, licet non sint necessariae, nec sufficientes dispositiones ad gratiam sanctificantem, esse tamen remotam dispositionem: Quia haec opera, inquit, quatenus aliqualis virtutis sunt, non possunt non viam sternere aliquo modo ad charitatem et praesertim si fiant intentione flectendi Deum, ut cor ad poenitentiam emolliat, et addit verba difficilia: Quem finem sicut et alios honestos, potest sibi naturaliter praestituere. Ubi vero nihil dicit de praeparatione infidelis ad fidem. Tamen, cap. 12, dub. ult., dicit, quod si infidelis habens ignorantiam invincibilem fidei, servaret legem naturae, statim reciperet auxilium Dei: et infra ait; qui non

racional al orden de la gracia, también lo es aceptar la buena acción moral como alguna disposición que prepara aquella naturaleza al orden de la gracia. Se confirma porque los teólogos dicen de los ángeles que Dios les distribuyó la gracia según la proporción de sus dones naturales, no porque fuera debido a la naturaleza, sino porque parece conforme a la divina sabiduría. Y en este sentido, aquella mayor perfección de la naturaleza puede llamarse una mayor aptitud para recibir mayor gracia. No es menos conforme a la divina sabiduría que conceda mayor favor de gracia al hombre que mejor usa sus fuerzas naturales para obrar el bien, mientras no tiene fuerzas de la gracia. Por tanto, se puede decir que aquella buena obra produce en el hombre una mayor aptitud para recibir misericordiosamente de Dios la gracia; y esto es ser disposición, al menos remota e imperfecta. Finalmente, en este sentido dicen comúnmente los teólogos: «Al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia». Esta razón vale igualmente para la predestinación que para la gracia, tanto porque si aquella disposición prepara al hombre para todo el orden de la gracia desde su primer efecto, ella misma no proviene de la predestinación (que solo se refiere a los efectos de la gracia), luego se supone a la predestinación y, por tanto, puede ser razón de ella; como también porque no se puede dar de otro modo una causa de la predestinación por parte de sus efectos, sino causando esos mismos efectos en la misma ejecución. Pero aquella disposición, en su orden, es alguna causa de los efectos cuando se mandan ejecutar, como se ha dicho; luego también lo es de la predestinación.

15. Primera aserción. — No obstante, afirmo en primer lugar que el acto moralmente bueno y natural **no es** disposición necesaria para obtener de Dios la primera gracia. Considero que esta aserción es cierta porque está definida en el Concilio II de Orange, canon 4. Pues condena a quien diga que Dios espera nuestras voluntades para que seamos purificados del pecado. Esta condenación no puede entenderse de la voluntad ya excitada sobrenaturalmente por Dios, ni de la espera de su cooperación para la propia conversión; porque de esta manera es certísimo que Dios, después de haber

illuminantur, sua culpa deseri: quia si servarent legitime jus naturae, Deus illos irradiasset lumine fidei. Praeterea idem Soto, l. 1, de Nat. et Grat., cap. 20, dicit, haec bona opera moralia non esse effectus praedestinationis, unde concludit, per talia opera dari posse causam dispositivam ex parte hominis totius praedestinationis, quoad effectus ejus. Non affirmat tamen Soto, esse causam ita necessariam, ut sine illa nemo praedestinetur, imo potius oppositum significat in illo capite tertio, sed solum esse posse aliquam rationem ejus in multis praedestinatis: et sufficientem ad reddendam rationem, cur reprobi non praedestinentur.

13. Potissimum hujus doctrinae fundamentum. — Varia sunt apud hos theologos fundamenta hujus doctrinae juxta varia eorum dicta. Omissis vero aliis, quae ad praesens non spectant, fundamentum potissimum esse debet, quia talis dispositio non excedit vires naturae et providentiae naturalis, nec facit injuriam gratiae, et alioqui est consona divinae aequitati: ergo non est neganda. Prima pars antecedentis nota videtur, quia bonum aliquod opus morale facere non excedit vires naturae, haec autem dispositio ponitur in solis actibus moraliter bonis, honestate naturali. Quod si haec dispositio non excedit naturae vires, poterit a libero arbitrio fieri, cum solo generali concursu Dei natura debito: ergo esse potest ex sola providentia communi et naturali; ergo per se non pertinet ad praedestinationem; ergo ex hac parte non repugnat esse causam totius praedestinationis, quoad omnes effectus ejus. Quod autem nec ex secundo capite repugnet, patet, quia talis dispositio, ut sic, nullum meritum habet, nec de condigno, ut est per se notum, nec de congruo, quia tale meritum requirit, vel dignitatem personae operantis, vel saltem proportionem operis: neutrum autem in opere, de quo agimus, invenitur. Unde D. Thomas, in 4, dist. 41, art. 3, dicit, opus bonum praecedens gratiam, non esse meritorium ejus, sed tantum dispositionem ad illam, et solut. ad

llamado interiormente al hombre con su inspiración e iluminación, espera su consentimiento para justificarlo o infundirle la fe, como consta por el modo de hablar de la Escritura: «El Señor espera para compadecerse de vosotros». «Esperé que diera uvas, pero dio agraces». Y esto se deduce suficientemente de la doctrina del Concilio de Trento, sesión 6, capítulos 5, 6 y 7, y canon 4, y se trató ampliamente en el último libro sobre los Auxilios. Habla, pues, el Concilio de Orange de la voluntad del hombre todavía no llamada ni excitada sobrenaturalmente, y de la espera de alguna obra hecha con la propia virtud del hombre y con la sola libertad, con la que se prepare y disponga para la misma excitación de Dios y para el primer auxilio de la gracia.

16. Los semipelagianos no dijeron que el acto natural sea disposición necesaria para la gracia. — En este sentido, pues, define que Dios no espera nuestras voluntades, porque ciertamente aquella disposición no es necesaria; pues si lo fuera, sin duda habría que esperarla. Y esto lo prueban los testimonios de la Escritura que aduce el mismo Concilio (Isaías 65 y Romanos 10): «Fui hallado por los que no me buscaban, me manifesté a los que no preguntaban por mí». Por lo cual ni los mismos semipelagianos parecen haber sentido lo contrario. Pues Fausto (lib. 4, *De Gratia et Lib. Arbitr.*, cap. 17, en el tomo 4 de la Biblioteca) dice así: «Si esta misericordia de Dios que atrae no se da sino a los dignos, ya la gracia de Dios se pone al servicio de la servidumbre humana, etc.». También Casiano (Colación 13, cap. 8, nn. 15 y 17) prueba expresamente que Dios suele llamar a hombres totalmente indispuestos y rebeldes, como a Mateo y a Pablo, etc. Y esto consta por la experiencia casi diaria. Y la razón también es evidente, porque ni por la naturaleza de la cosa esta disposición es necesaria (ya que es de un orden muy inferior), ni por ley de Dios, pues en ninguna parte está escrita ni transmitida; más aún, las Escrituras y todos los Padres citados en el capítulo anterior, especialmente Agustín, significan lo contrario. Se añade que la voluntad nada puede prestar mediante un acto del orden natural o mediante algo hecho solo por la providencia natural que no pueda

4, ait, posse dari rationem aliquam praedestinationis quoad effectus gratiae, ex parte dispositionis hominis, non tamen causam meritoriam. Unde addit solut. ad 2, hanc dispositionem non tollere, quin effectus detur omnino gratis. Idem sentit Alensis, 3 p., q. 6, m. 4 et m. 5. Quin potius Soto, lib. 2, de Nat. et Grat., cap. 3, contendit, nullum posse esse meritum gratiae in homine peccatore, etiam de congruo, nec etiam per actus elicitos ex auxilio gratiae, etiamsi sint verae dispositiones et proximae, ac proinde quodcumque meritum excludere veram rationem gratiae, non vero rationem dispositionis.

14. Ultima fundamenti pars probatur. — Ultima vero pars, nimirum, esse consentaneum divinae aequitati, ut in tali homine acceptet actus illos, ut nonnullam dispositionem; patet primo, quia in sacra Scriptura promittitur auxilium gratiae peccatoribus bene moraliter operantibus et exercentibus opera misericordiae: ut de eleemosyna sunt frequentes promissiones, Tobiae quarto et duodecimo, Ecclesiastici 7 et 29, Daniel 4: Peccata tua eleemosynis redime. Matth. quinto: Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Et remittenti injuriam promittitur remissio peccatorum, Ecclesiastici 28, Matth. 6, Marc. 11, Luc. 6. Quibus locis sacra Scriptura loquitur de operibus honestis et bonis, sive ex gratia fiant, sive absque illa. Secundo probatur, quia, sicut natura intellectualis, vel rationalis habet immediatum ordinem ad gratiam, per capacitatem insitam naturae, quamvis respectu gloriae obedientialis sit; ita bona opera moralia procedentia ab hac natura, habent immediatum ordinem ad gratiam cum eadem proportione, nam est eadem ratio. Quia sicut natura secundum se est capax remote, et prout potest, ita opus ejus bonum disponit et accommodat naturam remote, et quantum potest: ergo sicut est consentaneum divinae providentiae, ut naturam rationalem elevet ad ordinem gratiae, ita etiam ut bonam actionem moralem acceptet, ut dispositionem aliquam,

hacer mejor mediante la gracia y un acto sobrenatural. ¿Por qué, entonces, esperaría Dios siempre del hombre aquella disposición natural, sobre todo cuando contribuye a la recomendación de la divina gracia y a la manifestación de su eficacia iluminar a los ciegos, ablandar a los obstinados y convertir a los rebeldes hacia sí?

17. Esta aserción tiene lugar en cualquier estado de los hombres. — Y de aquí se deduce, en primer lugar, que esta aserción tiene lugar con la debida proporción en todos los estados de los hombres pecadores enumerados anteriormente. En primer lugar, ciertamente, en el hombre infiel, para que sea llamado y excitado primeramente a la fe, tanto exterior como interiormente. Porque para que Dios conceda este beneficio, no espera algún movimiento bueno o conato previo de la voluntad humana, sino que la previene exterior e interiormente llamando a quien antes no había obrado nada bueno, sino más bien muchos males, como dice Agustín frecuentemente de Pablo y es evidentísimo respecto de la infinita multitud de los gentiles. Y en este hombre se verifica principalmente aquel canon del Concilio de Orange: que Dios no espera su voluntad; porque si la esperara para la primera iluminación y vocación, consecuentemente la esperaría para toda la purificación del pecado, ya que de aquella iluminación depende y de ella toma inicio. En segundo lugar, es verdadero respecto del hombre que ya cree, pero todavía no se arrepiente verdaderamente de todos sus pecados: pues para que Dios lo excite de nuevo a hacer verdadera penitencia, no espera ni exige por sí mismo de él algún acto bueno del solo libre arbitrio; porque el buen uso de la fe y de la gracia recibida, con el auxilio que la acompaña, basta para que Dios conceda nueva gracia. Más aún (tal es la benignidad de Dios), ni siquiera siempre espera esta disposición remota procedente de la fe y del primer auxilio para excitar al hombre ya fiel a la contrición perfecta, unas veces de modo suficiente y otras eficazmente, porque no existe por sí mismo un orden necesario entre estos actos imperfecto y perfecto; ni Dios ha establecido en esto

praeparantem illam naturam ad ordinem gratiae. Confirmatur, quia de angelis dicunt theologi, Deum distribuisse illis gratiam juxta proportionem naturalium, non quia hoc esset debitum naturae, sed quia videtur consentaneum divinae sapientiae. Atque in hoc sensu, illa major perfectio naturae dici potest quaedam aptitudo major ad recipiendum majorem gratiam. Non est autem minus consentaneum divinae sapientiae, ut majorem favorem gratiae praestet homini melius utenti naturalibus viribus ad operandum bonum, quamdiu non habet vires gratiae. Ergo illud bonum opus dici potest, efficere in homine majorem quamdam aptitudinem, ut a Deo gratiam misericorditer recipiat: et hoc est esse dispositionem, saltem remotam et imperfectam. Denique hoc sensu dicunt communiter theologi: Facienti quod in se est, Deum non denegare gratiam. Haec autem ratio aeque procedit de praedestinatione, ac de gratia, tum quia si illa dispositio praeparat hominem ad totum ordinem gratiae a primo effectu ejus, ipsa non est ex praedestinatione, qua solum circa effectus gratiae versatur: ergo supponitur ad praedestinationem, ac proinde potest esse ratio ejus. Tum etiam, quia non potest aliter dari causa praedestinationis ex parte effectuum ejus, nisi causando ipsos effectus, in executione ipsa: at illa dispositio in suo ordine est aliqualis causa effectuum, quando executioni mandantur, ut dictum est; ergo et praedestinationis.

15. Prima assertio. — Nihilominus dico primo, actus bonus moraliter ac naturalis non est dispositio necessaria ad primam gratiam a Deo obtinendam. Hanc assertionem censeo esse certam, quia definita est in Concilio Arausicano II, can. 4. Nam damnat eum qui dixerit Deum expectare voluntates nostras ut a peccato purgemur. Quae damnatio non potest intelligi de voluntate jam excitata a Deo supernaturaliter, nec de expectatione cooperationis ejus ad suam conversionem: quia hoc modo certissimum est Deum, postquam inspiratione sua et

alguna ley cierta, como consta por la materia de la justificación.

18. Duda. — Solo puede dudarse respecto del hombre llamado exteriormente a la fe y que todavía no cree, porque parece que interiormente, solo con la libre voluntad y el discurso natural, puede pensar en las cosas que ha oído, en su conveniencia y en los motivos que se le han propuesto para que resulten creíbles. Asimismo, de esa reflexión puede excitarse en él un deseo natural, ya sea de volver a oír la predicación sobre esas palabras, o de preguntar a otros de quienes pueda ser mejor instruido. Y este modo de proceder parece tan connatural que parece moralmente necesario, a no ser que Dios quiera usar un milagro. Por tanto, desde este punto de vista, parece necesario algún buen uso natural del libre arbitrio para que el hombre se prepare a la gracia de la fe. Y la misma proporción parece respecto del hombre que ya cree en orden a la penitencia. Pues ordinariamente el hombre es excitado a la penitencia por la voz del predicador, o por la lectura de un libro piadoso, u otros medios externos que el mismo hombre acepta voluntariamente. Y puede aplicarse a ellos mediante un acto del solo libre arbitrio, queriendo oír la predicación o leer el libro, etc.; y después de haber oído o leído, puede, mediante el discurso y el afecto natural, pensar en aquellas cosas y encenderse poco a poco, hasta que la gracia divina se interponga, lo excite y lo eleve a la onversión sobrenatural.

19. Respuesta. — Respondo: sea lo que sea de la posibilidad de estos actos realizados con las fuerzas del libre arbitrio, ahora solo afirmo absolutamente que **no** son necesarios para la fe o la justificación, en cuanto se entiende que pueden ser meramente naturales. Porque todas esas cosas se hacen mejor y más perfectamente por la providencia de la gracia, por la moción interna y por la inspiración del Espíritu Santo. Y regularmente se debe creer que así sucede, y que Dios, incluso en este género de providencia sobrenatural, no espera a que los conatos del libre arbitrio lo prevengan. Y esto mismo significan los citados testimonios de la Escritura, y lo que se lee en los Hechos: que Dios abrió el corazón de

illuminatione hominem interius vocavit, expectare illius consensum ut illum justificet vel fidem infundat, ut ex modo loquendi Scripturae constat: Expectat Dominus ut misereatur vestri. Expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas. Et satis colligitur ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, 6 et 7, et can. 4, et in ultimo lib. de Auxiliis late dictum est. Loquitur ergo Concilium Arausicanum de voluntate hominis nondum supernaturaliter vocata et excitata et de expectatione alicujus operis propria virtute hominis et sola libertate facti, quo se praeparet et disponat ad ipsammet Dei excitationem et primum gratiae auxilium.

16. Semipelagianos non dixisse actum naturalem esse necessariam dispositionem ad gratiam. — In hoc ergo sensu definit Deum non expectare voluntates nostras, quia nimirum illa dispositio necessaria non est; nam si esset, expectanda profecto esset. Et hoc probant testimonia Scripturae quae idem Concilium adducit, Isaiae 65 et ad Rom. 10: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant. Unde nec Semipelagiani ipsi contrarium sensisse videntur. Nam Faustus, lib. 4, de Gratia et lib. Arbitr., cap. 17 (in 4 tom. Bibliothecae), sic ait: Si haec trahentis Dei misericordia non nisi dignis datur, jam gratia Dei humanae utcumque servituti impenditur, etc. Cassianus etiam, collat. 13, cap. 8, n. 15 et 17, ex professo probat Deum saepe vocare homines omnino indispositos et rebelles, ut Matthaeum et Paulum, etc. Et fere quotidiana experientia id constat. Et ratio etiam est evidens, quia neque ex natura rei haec dispositio necessaria est, cum sit longe inferioris ordinis: neque ex lege Dei, nullibi enim scripta est vel tradita: imo oppositum significant Scripturae et docent Patres omnes citati praecedenti capite, praesertim Augustinus. Accedit quod nihil praestare potest voluntas per actum naturalis ordinis vel factum ex sola providentia naturali, quod non possit melius efficere per gratiam et actum

Lidia para que atendiera a lo que decía Pablo; donde no dice solo «para que creyera», sino también «para que atendiera»: lo cual, en rigor, significa aquellos actos previos de reflexión y de atenta consideración de las cosas que se proponen para ser creídas. Y lo mismo vale, con la debida proporción, del fiel pecador en orden a hacer penitencia. Si en cambio aquellos actos naturales pueden a veces preceder y, si preceden, si contribuyen en algo, lo diremos más adelante. De aquí se entiende fácilmente que lo mismo hay que decir del hombre ya justificado por la fe y la gracia, en orden a perseverar o a no pecar. Pues para recibir en esto un nuevo auxilio de la gracia (que suponemos necesario), no se requiere por sí mismo que se disponga mediante buenos actos naturales, tanto porque bastan los sobrenaturales (de los cuales ya es casi intrínsecamente capaz por los dones inherentes), como porque sin tal disposición, solo por su beneficio gratuito, puede Dios conceder semejante don a quienes quiere. ¿Por qué ley se ha obligado Él a esperar aquella disposición?

20. Y de aquí se sigue finalmente que la razón al menos adecuada de la divina predestinación, en cuanto a sus diversos e desiguales efectos respecto de los diferentes hombres, no puede tomarse de semejantes obras de esos mismos hombres, como rectamente concluye Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum* y en el lib. 4 *Ad Simplicianum*, q. 2, y en muchos otros lugares. Porque de dos hombres igualmente pecadores, Dios llama a uno y no al otro; más aún, a menudo llama al que pecó más gravemente; y a veces llama a ambos, pero a uno más eficazmente y a un grado o estado más perfecto, y así en las demás variedades, que no pueden fundarse en las obras realizadas por tales hombres. Ni puede alguien recurrir a tales obras futuras después de la vocación, pero previstas de antemano. Porque este subterfugio ya fue rechazado más arriba, en el capítulo quinto, y se excluye con las mismas razones con mayor motivo: ya sea porque son igualmente desiguales e improporcionadas, y en cuanto futuras son completamente inútiles para disponer al hombre para el efecto presente; o porque también puede ocurrir con frecuencia que el hombre ni siquiera vaya a realizar tales obras en el futuro, porque muera inmediatamente

supernaturalem. Cur ergo expectaret Deus semper ab homine illam dispositionem naturalem, maxime cum ad commendationem divinae gratiae et ostensionem efficacitatis ejus spectet ut excaecatos illuminet, obduratos emolliat et rebelles ad se convertat.

17. Haec assertio in quovis hominum statu locum habet. — Atque hine colligitur primo assertionem hanc cum proportione habere locum in omnibus statibus hominum peccatorum supra enumeratis. Primo quidem in homine infideli, ut primo vocetur et excitetur ad fidem tam exterius quam interius. Nam, ut Deus hoc beneficium conferat, non expectat aliquem motum bonum vel conatum praeviuum voluntatis humanae, sed eam praevenit exterius et interius vocando eum qui nihil boni, immo multa mala prius operatus est, ut de Paulo saepe ait Augustinus et de infinita gentium multitudine est evidentissimum. Et de hoc homine potissimum verificatur canon ille Concilii Arausicani, quod Deus non expectat voluntatem ejus: quia si expectaret illam ad primam illustrationem et vocationem, consequenter expectaret ad totam purgationem a peccato, cum ab illa illustratione pendeat et ab illa initium sumat. Secundo, est verum de homine jam credente, nondum tamen vere poenitente de omnibus peccatis suis: nam ut Deus illum iterum excitet ad veram poenitentiam agendam, non expectat nec per se requirit ab eo aliquem actum bonum solius liberi arbitrii: quia bonus usus fidei et gratiae receptae, cum adjutorio illam concomitante, sufficit ut Deus novam gratiam tribuat. Imo (quae Dei est benignitas) nec dispositionem hanc remotam ex fide et primo auxilio profectam semper expectat ut hominem jam fidelem ad perfectam contritionem excitet, interdum sufficienter, interdum efficaciter, quia non est per se ordo inter hos actus imperfectum et perfectum: nec Deus in hoc certam aliquam legem statuit, ut ex materia de justificatione constat.

después de la conversión, o porque sea ayudado para que siempre obre sobrenaturalmente. Y de aquí consta también que la gracia de la vocación divina no está igualmente propuesta y preparada para todos los hombres, incluso de parte de Dios y de su voluntad, como algunos dicen. Porque si de parte de Dios hubiera igualdad, existiendo también igualdad de parte del hombre, el efecto sería igual, porque no habría de dónde recibir la desigualdad. Por tanto, como en el efecto hay variedad, la razón de la desigualdad está en la voluntad divina, que distribuye según quiere, como quiere y donde quiere sopla.

21. Segunda aserción. — Digo en segundo lugar: el acto moralmente bueno, realizado solo con las fuerzas del libre arbitrio, nunca es disposición suficiente ni próxima al efecto de la predestinación que es la justificación del impío. Esta aserción, en cuanto a la regla general, es de fe, definida, como dije antes, en los Concilios de Mileve, Orange y Trento. Y es evidente brevemente, porque la justificación del impío requiere en primer lugar el fundamento de la fe infusa, que es disposición necesaria por parte del solo entendimiento. Pues de aquella fe que es don de Dios (Efesios 2 y Filipenses 1), dijo el mismo Pablo en Hebreos 11: «Sin fe es imposible agradar a Dios». Y si a aquella fe puede preceder alguna disposición próxima por parte del hombre, solo es la voluntad o el afecto de creer: sobre esta disposición también está definido en el Concilio de Orange, canon 5, que, para que sea cual conviene, debe proceder del auxilio de la gracia. Por tanto, también por esta parte la disposición natural de la voluntad no es suficiente. En esto se considera que erraron sobre todo los massilienses, y por falta de reflexión se acercan a ellos todos los teólogos que sienten lo contrario. Y lo mismo hay que decir de la disposición que se requiere después de la fe en la voluntad como próxima y última para la justicia: porque esa no es sino de esperanza, caridad y penitencia, las cuales no pueden tenerse como es necesario para la justificación sin el auxilio de la gracia, según define el Concilio de Trento, canon 3, sesión sexta, y antes los Concilios de Mileve y Orange. Por eso, los teólogos que parecieron disentir de esta

18. Dubium. — Solum potest quis dubitare de homine vocato exterius ad fidem et nondum credente, quia videtur posse interius per liberam tantum voluntatem et naturalem discursum cogitare de rebus quas audivit, et de convenientia illarum, et de motivis quae sibi proposita sunt ut credibiles fiant. Item ex illa cogitatione potest excitari in eo naturale desiderium vel audiendi iterum concionem de illis verbis, vel interrogandi alios a quibus possit magis edoceri. Et hic procedendi modus videtur adeo connaturalis, ut videatur necessarius moraliter, nisi Deus velit miraculo uti. Ergo ex hac parte aliquis bonus usus naturalis liberi arbitrii videtur necessarius, ut homo se praeparet ad gratiam fidei. Eademque videtur proportio de homine jam credente respectu poenitentiae. Nam ordinarie excitatur homo ad poenitentiam per vocem praedicatoris, vel lectionem pii libri, vel alia media externa, quae ipse homo voluntarie suscipit. Potestque se ad illa applicare per actum solius liberi arbitrii, quo vult vel concionem audire vel legere librum, etc., et postquam audivit vel legit, potest per discursum et affectum naturalem de illis rebus cogitare et sese paulatim accendere, donec divina gratia se interserat et illum excitet atque elevet ad supernaturalem conversionem.

19. Responsio. — Respondeo: quidquid sit de possibilitate horum actuum ex viribus liberi arbitrii, nunc solum assero absolute non esse necessarios ad fidem vel justificationem, prout intelliguntur esse posse mere naturales. Quia illa omnia melius et perfectius per providentiam gratiae et internam motionem et inspirationem Spiritus Sancti fiunt. Et regulariter credendum est ita fieri, et Deum etiam in hoc genere providentiae supernaturalis non expectare ut conatus liberi arbitrii ipsum praeveniant. Atque hoc ipsum significant dicta testimonia Scripturarum, et illud quod in Actibus legitur, Deum aperuisse cor Lydiae ut intenderet his quae dicebantur a Paulo; ubi non dicit solum ut crederet, sed etiam ut

regla podrán ser excusados porque erraron sin pertinacia; sin embargo, su sentencia no puede defenderse del error de los pelagianos, y mucho menos de los semipelagianos. Las excepciones que hacen otros, ya sea para el caso de necesidad o para la justificación con sacramento, son claramente falsas e improbables, porque no se apoyan en ninguna razón firme ni autoridad, la cual debería ser gravísima para hacer una excepción a la regla general de fe, como se dijo más ampliamente en el cuarto tomo sobre la Penitencia.

22.Tercera aserción. — Digo en tercer lugar: el acto moralmente bueno realizado solo con las fuerzas del libre arbitrio no es disposición próxima suficiente para la primera gracia auxiliadora, que por sí y directamente influya en ella en su género, ni para ningún auxilio de la gracia sobrenatural. Y por consiguiente, tampoco puede ser disposición remota para la misma gracia santificante. Esta aserción no es tan cierta como las anteriores, porque ni de la Escritura ni de los Concilios o Padres se colige tan abiertamente; es, sin embargo, según mi parecer, mucho más probable y verdadera. Y que esta sea la sentencia de santo Tomás, Buenaventura, el Alense y otros graves teólogos constará en los siguientes capítulos séptimo y noveno. Ahora se prueba por principios de fe, principalmente respecto del hombre que llega al uso de razón, que nada ha oído de la doctrina de la fe, y por la luz de la razón comienza a obrar algún bien antes de ser iluminado exterior o interiormente. En este hombre, pues, la primera gracia auxiliadora es la primera iluminación e inspiración por la que es llamado a la fe. Para que una obra moralmente buena hecha con las fuerzas de la naturaleza sea disposición directa y por sí a aquella gracia, no basta que el acto bueno preceda, porque no toda prioridad es causalidad; sino que es necesario que por consideración y razón de aquel acto se dé la gracia en algún género de causa; de otro modo no se entiende por qué se llame disposición. Argumento, pues, de este modo: Dios de ninguna manera da la gracia en consideración de aquella obra; luego no es disposición por sí a ella. Se prueba el antecedente, porque esto puede entenderse de dos

intenderet: quod in rigore significat actus illos praevius cogitationis et intentae considerationis earum rerum quae credendae proponuntur. Et idem est cum proportione de fideli peccatore in ordine ad poenitentiam agendam. An vero illi actus naturales interdum possint antecedere et, si praecedant, an aliquid conferant, infra dicemus. Ex his vero intelligi facile potest idem esse dicendum de homine jam justificatio per fidem et gratiam, in ordine ad perseverandum seu non peccandum. Nam, ut ad hoc recipiat novum gratiae auxilium (quod supponimus esse necessarium), non est per se requisitum ut per bonos actus naturales se disponat, tum quia supernaturales sufficiunt, quorum jam quasi intrinsece per dona inherentia capax est; tum etiam quia sine tali dispositione, solo suo gratuito beneficio, potest Deus conferre hujusmodi donum quibus vult. Qua enim lege se arctavit ad expectandam illam dispositionem.

20. Atque hine tandem sequitur, rationem saltem adaequatam divinae praedestinationis quoad effectus ejus varios et inaequales respectu diversorum hominum, non posse sumi ex hujusmodi operibus eorumdem hominum, ut recte colligit Augustinus, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, et lib. 4 *Ad Simplicianum*, q. 2, et saepe alias. Quia ex duobus hominibus aeque peccatoribus unum Deus vocat et non alium, imo saepe vocat eum qui gravius peccavit; aliquando vero utrumque vocat, sed unum efficacius et ad perfectiorem gradum vel statum, et sic de alia varietate, quae in operibus factis a talibus hominibus fundari non potest. Nec potest quispiam recurrere ad talia opera post vocationem futura, sed antea praevisa. Quia hoc subterfugium supra, capite quinto, rejectum est, et eisdem rationibus a fortiori excluditur: vel quia sunt aeque inaequalia et improportionata, et quatenus futura sunt omnino inutilia ad disponendum hominem pro effectu praesenti; vel quia etiam saepe contingere potest ut neque in futuro tempore homo sit effecturus talia opera, quia statim post

modos: uno, con una consecución infalible de uno respecto del otro, de modo que, dada aquella disposición, se le confiera infaliblemente tal gracia; otro modo, sin esta consecución cierta, sino solo en cuanto depende del acto. Ninguno de los dos modos se afirma convenientemente.

23. Del primer modo se prueba, porque o bien aquella consecución infalible procede de la naturaleza de tal acto y de su fuerza intrínseca, o bien de una especial ordenación divina. Lo primero no se puede decir sin caer en el error de Pelagio o de sus restos. Primero, porque el hombre tendría ya bastante de sí mismo si pudiera tener algo con lo que, por sí solo, infaliblemente atrajera a Dios a comenzar en él su gracia. Segundo, porque tal acto no podría dejar de tener gran razón de mérito, al menos de congruo, respecto de tal efecto; de donde tal efecto no podría decirse gratis para quien, con su obra, por sí y con su propia fuerza, casi empuja a Dios a dárselo, y así ya no sería gracia. Tercero, porque, excluida la necesidad de inmutabilidad que supone la ordenación o voluntad divina, ningún efecto puede ser infalible simplemente respecto de la voluntad de Dios. Y si no se dice infalible simplemente, sino como debido a tal disposición por la providencia común, esto repugna a la desproporción e imperfección de tal acto natural comparado con cualquier don de la gracia sobrenatural, como con mayor razón constará por lo que se dirá del otro miembro principal.

24. Tampoco puede decirse que aquel efecto sea infalible por una ordenación o promesa divina. Pues, ¿dónde está tal ordenación o promesa? Dirás que se contiene virtualmente en aquellos pasajes donde Dios testifica que quiere que todos los hombres se salven, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, que no abandona a los que le buscan, y otros semejantes, que citaremos más adelante en el capítulo noveno. Pero en estos lugares, o bien Dios no promete nada a la obra del hombre, sino que revela absolutamente su voluntad, la cual, por su inmutabilidad, se cumplirá infaliblemente del modo en que absolutamente fue tomada por Dios, ya obre el hombre el bien o no; o bien, si en algún lugar

conversionem morietur, aut quia juvabitur ut semper supernaturaliter operetur. Et hinc etiam constat gratiam vocationis divinae non esse aeque propositam et praeparatam omnibus hominibus, etiam ex parte Dei et voluntatis ejus, ut quidam loquuntur. Nam si ex parte Dei esset aequalitas, existente etiam aequalitate ex parte hominis, effectus esset aequalis, quia non est unde recipiat inaequalitatem: ergo cum in effectu sit varietas, ratio inaequalitatis est in voluntate divina, quia distribuit prout vult, et ut vult, et ubi vult spirat.

21. Secunda assertio. — Dico secundo: bonus actus moralis, per solas vires liberi arbitrii factus, nunquam est sufficiens et proxima dispositio ad illum effectum praedestinationis qui est impii justificatio. Haec assertio quoad generalem regulam est de fide, definita, ut supra dixi, in Conciliis Milevitano, Arausicano et Tridentino. Et patet breviter, quia justificatio impii imprimis requirit fundamentum fidei infusae, quae est dispositio necessaria ex parte solius intellectus. Nam de illa fide quae est donum Dei (ad Ephes. 2 et ad Philip. 1), dictum est ab eodem Paulo ad Hebr. 11: Sine fide impossibile est placere Deo. Quod si ad illam fidem aliqua dispositio proxima ex parte hominis intercedere potest, solum est voluntas seu affectus credendi: de qua dispositione etiam definitum est in Concilio Arausicano, canone 5, ut talis sit, qualem esse oportet, debere esse ex auxilio gratiae: ergo etiam ex hac parte naturalis dispositio voluntatis non est sufficiens. In quo maxime censentur errasse Massilienses, et ad illos per incogitantiam accedunt quicumque theologi oppositum sentiunt. Atque idem dicendum est de dispositione quae post fidem in voluntate requiritur ut proxima et ultima ad justitiam: nam illa non est nisi spei, caritatis et poenitentiae, quae omnia haberi non possunt, sicut oportet ad justificationem, sine gratiae adjutorio, ut Tridentinum definit, canone 3, sessione sexta, et prius Concilia Milevitanum et Arausicanum. Quapropter illi

parece prometerse algo sobrenatural a la obra del hombre, se entiende de una obra de piedad que no se realice sin la gracia. De otro modo, ¿cómo sería verdadero aquello: «¿Quién le dio primero, para que se le retribuya?» y aquello otro: «¿Qué tienes que no hayas recibido?». Pero objetan: porque en la Escritura se promete absolutamente a la limosna, a la remisión de las injurias y a otras obras de misericordia la remisión de los pecados y la misericordia de Dios, y no se distingue entre obras de misericordia hechas con gracia o sin ella. Respondemos que todas estas promesas suponen al menos la fe y no se cumplen sino en hombres fieles, como conviene a los que creen en Dios. Porque la fe es el fundamento de las cosas que se esperan, según atestigua Pablo en Hebreos 11. Pues la esperanza se funda en la promesa divina creída por la fe; y por eso las promesas divinas contenidas en la Escritura no se hacen sino a los creyentes. Por tanto, antes de la fe ninguna gracia se debe a las obras del hombre por fidelidad a la promesa divina. De donde en la misma Escritura se significa muchas veces que aquella promesa no se hace a las obras de misericordia sino a las que proceden de algún modo de la fe. Como en Mateo 10: «El que os recibe, a mí me recibe; y el que recibe a un profeta en nombre de profeta, etc.; y el que recibe a un justo en nombre de justo, etc.; cualquiera que dé solo un vaso de agua fría en nombre de discípulo…». Pues aquellas partículas «en nombre de profeta, de justo, de discípulo», etc., indican que estas cosas deben hacerse con una intención más alta, de algún modo relacionada con la fe, para que se cumpla la condición de tal promesa. Más aún, a veces se significa que estas acciones no valen nada si no se hacen por caridad, diciendo Pablo: «Si distribuyera en comida de pobres todas mis facultades, pero no tengo caridad, nada me aprovecha»; y diciendo Cristo: «Sin mí nada podéis hacer». Se hace sin Cristo todo lo que no se hace de algún modo por la fe en Cristo, a quien Dios propuso como propiciador por la fe en su sangre.

25. Se añade finalmente que, si a la obra moral natural se le ha hecho esta promesa, y por eso se dice que tal obra es disposición por sí y próxima al primer auxilio

theologi qui ab hac regula dissentire visi sunt, excusari poterunt quia sine pertinacia errarunt: tamen eorum sententia ab errore Pelagianorum, nedum Semipelagianorum, defendi non potest. Exceptiones vero quae ab aliis fiunt, vel pro casu necessitatis vel pro justificatione cum sacramento, falsae plane sunt et improbabiles, quia nulla firma ratione vel auctoritate nituntur, quam oporteret esse gravissimam ad faciendam exceptionem a generali regula fidei, ut in quarto tomo de Poenitentia latius dictum est.

22. Tertia assertio. — Dico tertio: bonus actus moralis per solas vires liberi arbitrii factus non est sufficiens dispositio proxima ad primam gratiam auxiliantem, per se et directe in suo genere in illam influens, neque in aliquod auxilium supernaturalis gratiae. Ac proinde nec esse potest dispositio remota ad gratiam ipsam sanctificantem. Haec assertio non est tam certa sicut praecedentes, quia neque ex Scriptura neque ex Conciliis vel Patribus tam aperte colligitur: est tamen, ut censeo, longe probabilior et vera. Eamque esse sententiam divi Thomae, Bonaventurae, Alensis et aliorum gravium theologorum ex sequenti capite septimo et nono constabit. Nunc probatur ex principiis fidei, imprimis de homine perveniente ad usum rationis, qui nihil de doctrina fidei audivit, et per lumen rationis aliquid boni operari incipit prius quam exterius vel interius illuminetur. In hoc ergo homine prima gratia auxiliatrix est prima illuminatio et inspiratio qua vocatur ad fidem. Ut autem bonum opus morale viribus naturae factum sit dispositio directa et per se ad illam gratiam, non satis est quod ille bonus actus praecedat, quia non omnis prioritas est causalitas, sed necesse est ut intuitu et ratione illius in aliquo genere causae detur illa gratia, alias intelligi non potest cur dicatur dispositio. Jam ergo argumentor in hunc modum: Deus nullo modo dat gratiam intuitu illius operis: ergo non est dispositio per se ad illam. Probatur antecedens, quia duobus modis intelligi hoc potest: uno modo cum infallibili

de la gracia que se da en razón de ella, entonces, por la misma razón, tal obra será mérito, al menos de congruo, de aquel don; luego ya no será gracia, porque se da por la obra y no por gracia, ni por una obra fundada en la gracia. Ni basta responder que la misma promesa es gratuita, porque aquí hablamos de la gracia intrínseca que es principio de la obra. De donde también resulta que, en ese progreso en cuanto a la ejecución, el libre arbitrio inicie la salvación y dé primero algo a Dios para que, según la ordenación divina, se le retribuya: cosas todas que repugnan a las Escrituras y a los Concilios. Y además no se puede negar que entonces Dios espera la voluntad de tal hombre para que sea purificado del pecado. Porque aunque a veces no espere el cumplimiento de aquella condición por parte del hombre, sin embargo, cuantas veces quiere que aquella se ponga primero para cumplir lo prometido, en realidad espera al arbitrio para que actúe primero, y no da la gracia sino como algo que sigue: lo cual, sin embargo, condena absolutamente y en todos los casos el Concilio de Orange en el citado canon cuarto. Finalmente, de tal hombre se dice con toda verdad que al que desea, busca o de cualquier modo se esfuerza por su libre arbitrio se le da la gracia, porque en realidad se da en razón de aquella obra, y quizá a ese hombre en particular de otro modo no se le daría. Esto repugna también al mismo Concilio, en el capítulo sexto, que condena a quienes dicen que a los que creen, velan, trabajan o hacen algo semejante sin la gracia, se les da la gracia, y no más bien que la misma gracia es necesaria para que todas estas cosas se hagan como conviene, de modo que sean útiles para la vida eterna. Y por eso, en el capítulo séptimo condena a quienes dicen que por el vigor de la naturaleza se puede hacer algo que pertenezca a la salvación de la vida eterna. Pero una disposición a la que infaliblemente sigue el auxilio de la gracia divina pertenece no poco a la vida eterna; luego admitir tal disposición repugna mucho al Concilio.

26. Nota. — Evasión. — Se refuta. — Para el asunto de que tratamos, hay que considerar atentamente que, como todos estos argumentos convencen fuertemente respecto de toda primera gracia auxiliadora y de toda

consecutione unius ex alio, ita ut habita illa dispositione infallibiliter conferatur ei talis gratia; alio modo sine hac certa consecutione, sed solum quantum est ex parte actus: neuter autem modus convenienter affirmatur.

23. De priori modo probatur, quia vel illa infallibilis consecutio est ex natura talis actus et ex intrinseca vi ejus, vel ex speciali ordinatione divina. Primum dici non potest nisi declinando in errorem Pelagii vel reliquiarum ejus. Primo, quia satis multum haberet homo ex se, si habere posset aliquid quo ex se infallibiliter traheret Deum ad inchoandum in ipso gratiam suam. Secundo, quia non posset talis actus non habere magnam rationem meriti, saltem de congruo, respectu talis effectus: unde non posset talis effectus dici gratis ei qui suo opere, de se et sua vi, quasi impellit Deum ut det illum, atque ita jam non erit gratia. Tertio, quia seclusa necessitate immutabilitatis quae supponit divinam ordinationem seu voluntatem, nullus effectus potest esse infallibilis simpliciter respectu voluntatis Dei. Quod si non dicatur infallibilis simpliciter, sed tanquam ex communi providentia debitus tali dispositioni, hoc repugnat improportioni et imperfectioni talis actus naturalis comparati ad quodcumque donum supernaturalis gratiae, ut a fortiori constabit ex dicendis de altero membro principali.

23. Nec etiam dici potest quod ille effectus sit infallibilis ex ordinatione et promissione divina. Nam ubi est talis ordinatio aut promissio? Dices virtute contineri in illis locis ubi testatur Deus se velle omnes homines salvos fieri et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, et non derelinquere quaerentes se, et similibus, quae infra capite nono afferemus. At in his locis vel nihil promittit Deus operi hominis, sed absolute suam voluntatem revelat, quae ex sua immutabilitate infallibiliter implebitur eo modo quo absolute a Deo habita est, sive homo bonum operetur sive non; vel si alicubi

vocación, convencen mucho más respecto de la vocación eficaz, y especialmente de aquella que es de propósito y propia de los elegidos. Pues principalmente en razón de esta dijo Pablo: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia», según atestigua Agustín en el *Enchiridion*, cap. 32, y en otros muchos lugares. De donde está tan lejos que esta vocación pueda obtenerse infaliblemente por alguna obra humana, que ni siquiera por una obra hecha con la gracia se obtiene infaliblemente en virtud de alguna promesa, porque en ninguna parte se encuentra tal promesa. Es necesario, pues, que alguna vocación de propósito preceda, para que por sus frutos el elegido pueda de algún modo merecer las vocaciones eficaces subsiguientes. De otro modo, cualquiera que se dispusiera así por el vigor de la naturaleza se haría inmediatamente elegido, o se justificaría, o creería, lo cual consta que es completamente falso y absurdo. Por tanto, aunque tal disposición pudiera ser razón para obtener de Dios alguna vocación (lo cual también es falso), sin embargo no podría ser razón de la predestinación en cuanto a sus efectos propios. Porque no podría ser razón eficaz de la primera vocación congrua, que es el primer efecto de la predestinación, del cual dependen los demás. Dirás que puede ser de vocación congrua si se tiene en el tiempo que es congruente para que la vocación sea eficaz en él. Respondo, en primer lugar, que esto es completamente accidental respecto del que obra, porque esa congruencia le es totalmente desconocida, y por eso no puede disponerse a ella por sí mismo y como con intención propia. Además, Dios no está obligado a infundir inmediatamente y en el mismo momento o tiempo, en que el hombre tiene aquel buen movimiento, la vocación sobrenatural: porque ni se obligó por su promesa a hacerlo, ni la razón general de la providencia ni la circunstancia del tiempo en que se realiza aquel acto lo obligan, ya que aquella circunstancia es causal respecto del que obra. Finalmente (y esto es lo principal), la congruencia no depende solo del tiempo, sino también del modo interno de la vocación, y este depende de la voluntad de Dios.

promitti videtur aliquid supernaturale operi hominis, intelligitur de opere pietatis quod sine gratia non sit. Alioqui quomodo verum est illud: Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? et illud: Quid habes quod non accepisti? Sed instant, quia in Scriptura absolute promittitur eleemosynae, remissioni injuriarum aliisque operibus misericordiae remissio peccatorum et misericordia Dei, et non distinguitur de operibus misericordiae ex gratia vel sine gratia factis? Respondemus has omnes promissiones ad minimum supponere fidem et non fieri nisi ab hominibus fidelibus, sicut oportet in Deum credentibus. Quia fides est fundamentum rerum sperandarum, teste Paulo ad Hebr. 11. Nam spes fundatur in promissione divina per fidem credita; et ideo promissiones divinae quae in Scriptura continentur non fiunt nisi credentibus. Ergo ante fidem nulla gratia debetur operibus hominis ex fidelitate ratione promissionis divinae. Unde in eadem Scriptura saepe significatur promissionem illam non fieri misericordiae operibus nisi ex fide aliquo modo procedentibus. Ut Matth. 10: Qui vos recipit, me recipit, et qui recipit prophetam in nomine prophetae, etc., et qui recipit justum in nomine justi, etc., quicumque dederit potum aquae frigidae tantum in nomine discipuli: illae enim particulae «in nomine prophetae, justi, discipuli», etc., indicant debere haec fieri altiori intentione ad fidem aliquo modo pertinente, ut conditio talis promissionis impleatur. Imo interdum significatur has actiones nihil valere nisi ex caritate fiant, dicente Paulo: Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest; et dicente Christo: Sine me nihil potestis facere. Fit autem sine Christo quidquid non fit aliquo modo ex fide Christi, quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

25. Accedit tandem quod si morali operi naturali facta est haec promissio, et ideo dicitur illud opus dispositio per se et proxima ad illud

27. Otra evasión. — Se urge. — Se dirá finalmente: concedamos que por todas estas razones no pueda ponerse aquella disposición tan eficaz que infaliblemente consiga el efecto; sin embargo, al menos de suyo es suficiente para mover e inclinar a Dios a conceder tal gracia, y a veces y con frecuencia puede conseguir el efecto, y por esta razón merece llamarse con razón disposición directa y por sí, aunque remota respecto de la primera gracia vocante. Probemos, pues, contra el segundo miembro puesto anteriormente, acerca del modo de poner tal disposición, que coincide con esta respuesta. Y en primer lugar, la razón hecha inmediatamente antes tiene aquí lugar: que, aunque se concediera todo esto, no podría tomarse de aquí causa o razón de la predestinación en cuanto a sus efectos propios. Porque, puesta tal género de disposición, Dios da o no da la primera vocación congrua o no congrua, o incluso ninguna, pues respecto de cualquiera es ineficaz y falible aquella disposición; luego ninguna razón de predestinación puede tomarse de ahí. Se puede responder que en el primer efecto de la predestinación se pueden considerar dos cosas: una es absoluta, a saber, que este sea llamado por Dios; otra es comparativa, a saber, que sea llamado este más bien que otro que tiene disposición semejante. Se dirá, pues, que aquella disposición es causa de la predestinación en cuanto a tal efecto considerado absolutamente, aunque no lo sea en cuanto a aquella comparación. Pero de aquí se sigue aquel gravísimo absurdo que antes infería en caso semejante: a saber, que el bien del que es predestinado se resuelve últimamente en el mismo hombre; mientras que la carencia de un bien semejante se atribuye solo a Dios, que condena por sí mismo una buena disposición semejante del hombre, contra aquello: «Tu perdición viene de ti; solamente en mí está tu auxilio». Además, aquel primer aspecto considerado en sí mismo es ya un inconveniente bastante grande, pues repugna a Pablo cuando dice: «Antes de que hubieran hecho nada bueno o malo, amé a Jacob», y a otros textos que examinaremos más adelante.

28. Además, aunque aquella disposición no sea en su género y modo causa eficaz, al menos basta para decir

primum auxilium gratiae quod ratione illius datur, ergo eadem ratione tale opus erit meritum, saltem de congruo, illius doni: ergo jam non erit gratia, quia est pro opere et non pro gratia, nec pro opere fundato in gratia. Nec satisfacit respondere ipsam promissionem esse gratuitam, nam hic agimus de gratia intrinseca quae sit principium operis. Unde etiam fit ut in eo progressu quoad executionem liberum arbitrium inchoet salutem et prius det aliquid Deo ut secundum divinam ordinationem retribuatur ei: quae omnia repugnant Scripturis et Conciliis. Et praeterea negari non potest quin tunc expectet Deus voluntatem talis hominis ut a peccato purgetur. Quia licet interdum non expectet complementum illius conditionis ex parte hominis, tamen quoties vult illam prius poni ut quod promisit impleat, revera expectat arbitrium ut prius agat, et gratiam non dat nisi ut pedissequam: quod tamen absolute et in omnibus damnat Concilium Arausicanum, dicto canone quarto. Denique de tali homine verissime dicitur desideranti, quaerenti aut quoquo modo conanti per suum liberum arbitrium dari gratiam, quia revera ratione illius operis datur, et illi homini in particulari forsan alias non daretur. Hoc autem repugnat etiam eidem Concilio, capite sexto, damnanti eos qui dicunt credentibus, vigilantibus, laborantibus aut quidpiam simile sine gratia facientibus dari gratiam, et non potius gratiam ipsam esse necessariam ut haec omnia fiant sicut oportet, utique ut sint utilia ad vitam aeternam. Et ideo in capite septimo damnat eos qui dicunt per naturae vigorem posse fieri aliquid quod ad salutem vitae aeternae pertineat. At dispositio ad quam infallibiliter sequitur divinae gratiae auxilium non parum pertinet ad aeternam vitam: ergo talem dispositionem admittere multum repugnat Concilio.

26. Nota. — Evasio. — Refellitur. — Est autem pro re de qua agimus attente considerandum, quod cum haec omnia multum convincant de

que Dios espera la voluntad de tal hombre, y que de él toma alguna razón para promover la bondad que él mismo inició; asimismo, para decir que Dios da su gracia a tal hombre que trabaja, vela, etc., porque está trabajando y velando; asimismo, para decir que la obra hecha con las fuerzas de la naturaleza es un bien que mucho contribuye a la salvación de la vida eterna. Pero todas estas cosas repugnan abiertamente a los capítulos cuarto, sexto y séptimo del Concilio de Orange. Además, los testimonios de la Sagrada Escritura de los que se sirve frecuentemente aquel Concilio y Agustín en esta materia excluyen toda disposición que preceda a la operación de Dios por la gracia. Tal es aquel de Proverbios 19 (según los Setenta): «La voluntad es preparada por el Señor»; pues "preparación" significa disposición; y por eso es común aquella frase de Agustín: «Dios es quien prepara la voluntad para ayudarla, y ayuda a la preparada». Asimismo, aquello de 2 Corintios 3: «No somos suficientes para pensar», etc.; pues toda disposición piadosa de la voluntad es necesario que comience por un santo pensamiento, como lo explica ampliamente Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2. Asimismo, aquello: «Sin mí nada podéis hacer»; pues disponerse a la justicia de modo remoto y próximo a la vocación, aunque no sea eficazmente sino de suyo y suficientemente, es ya bastante; luego nada de eso puede proceder de nosotros. Y por esta causa (como han anotado muchos teólogos) este asunto de la gracia se compara en la Escritura con la creación, según aquello de Efesios 2: «Creados en obras buenas que Dios preparó». Y el Salmo 50: «Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio»; porque, ciertamente, así como la creación no supone ninguna disposición por parte de la cosa que se crea, tampoco la justificación tomada desde su primer comienzo. Esto lo declaró también Agustín en el libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 15, con el ejemplo de Cristo Señor, a quien llama ejemplar de la predestinación, en el cual ninguna disposición precedió al primer don de la gracia, que en Él fue la gracia de la unión.

omni prima gratia auxiliatrice et de omni vocatione, multo magis convincere de vocatione efficaci, et praesertim de illa quae est ex proposito et propria electorum. Nam ratione illius praecipue dictum est a Paulo: Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis, teste Augustino in *Enchirid.*, cap. 32, et aliis pluribus locis. Unde tantum abest ut haec vocatio infallibiliter obtineri possit aliquo opere humano, ut nec per opus factum a gratia infallibiliter obtineatur ex vi alicuius promissionis, quia nullibi invenitur talis promissio. Oportet ergo ut aliqua vocatio ex proposito antecedat, ut per fructus ejus possit electus subsequentes vocationes efficaces aliquo modo promereri. Alioqui omnis ille qui se ita disponeret per naturae vigorem statim fieret electus vel justificaretur vel crederet, quod constat esse omnino falsum et absurdum. Igitur, licet talis dispositio esse posset ratio obtinendi a Deo aliquam vocationem (quod etiam falsum est), nihilominus non posset esse ratio praedestinationis quoad proprios ejus effectus. Quia non posset esse ratio efficax primae vocationis congruae, qui est primus effectus praedestinationis, ex quo ceteri pendent. Dices posse esse congruae vocationis, si eo tempore habeatur quod est congruum ut vocatio in illo sit efficax. Respondeo imprimis hoc esse omnino per accidens respectu operantis, quia omnino eum latet illa congruitas, et ideo non potest per se et quasi ex intentione sua ad illam se disponere. Deinde non tenetur Deus statim et eodem momento vel tempore, in quo homo habet illum bonum motum, supernaturalem vocationem infundere: quia nec sua promissione se obligavit ad hoc, nec generalis ratio providentis aut circumstantia temporis in quo ille actus fit illum obligat, cum illa circumstantia respectu operantis causalis sit. Denique (quod caput est) congruitas non solum pendet ex tempore, sed etiam ex interno modo vocationis, et hic pendet ex voluntate Dei.

27.Altera evasio. — Urgetur. — Dicetur vero tandem: esto propter

29. Razón filosófica. — Finalmente, podemos emplear una razón filosófica, porque la disposición, aunque sea remota, debe ser proporcionada y del mismo orden que la forma a la que se dice que dispone. Asimismo, se puede aplicar a este punto la razón que aduce santo Tomás (I-II, q. 109, a. 6): que es propio del mismo agente inducir la forma, disponer para ella e incluso iniciar aquella disposición. Ahora bien, Dios, como causa sobrenatural, es quien induce la forma de la gracia; por tanto, Él es también quien principalmente dispone para ella; luego Él es quien inicia la disposición, y no el hombre. Además, podemos argumentar por inconveniente, porque con tal disposición no se puede negar algún mérito. Pues esta disposición de la que hablamos no es solo una disposición física, sino moral, y por eso requiere libertad y una bondad de algún modo proporcionada al efecto próximo al que dispone (¿cómo sería disposición si no tiene proporción?). Por tanto, repugna decir que es una verdadera disposición y que no sea de algún modo meritoria, al menos de congruo. Porque a tal disposición le es debida de algún modo tal forma; luego también al que la produce, puesto que libre y honestamente la realiza, le será debida de algún modo la misma forma en razón de tal acto: esto es mérito de congruo y nada más. Por eso, las razones aducidas en el capítulo anterior prueban igualmente esta aserción. Pues lo que se da al hombre en consideración de una disposición moral proporcionada no se da totalmente gratis; y por eso, admitida esta disposición, se destruye también la perfecta razón de gracia, ya que de algún modo la gracia queda sometida al esfuerzo humano.

30. Y estas pruebas que hemos aducido acerca del hombre todavía no llamado a la fe, si se consideran correctamente, proceden con la debida proporción respecto del hombre que está fuera del estado de la gracia santificante y que obra solo con la razón natural y las fuerzas del libre arbitrio: porque mediante tal obra no puede disponerse a ningún nuevo auxilio o don de la gracia sobrenatural. Pues a ninguna obra de este tipo le ha hecho Dios promesa alguna de bienes sobrenaturales, ni la obra misma tiene de suyo proporción con tal

haec omnia non possit illa dispositio poni adeo efficax ut infallibiliter consequatur effectum, tamen saltem de se esse sufficientem ut moveat et inclinet Deum ad talem gratiam conferendam, et interdum ac saepe posse consequi effectum, et hac ratione vocari merito dispositionem directe et per se, remotam quidem respectu primae gratiae vocantis. Probemus ergo contra secundum membrum supra positum, de modo ponendi talem dispositionem, qui cum hac responsione coincidit. Et imprimis ratio proxime facta hic locum habet, quod licet totum hoc daretur, non posset ex hoc capite sumi causa vel ratio praedestinationis quoad proprios effectus ejus. Quia posita tali genere dispositionis, Deus dat vel non dat primam vocationem congruam vel non congruam, vel etiam nullam, nam respectu cujuscumque est inefficax et fallibilis illa dispositio: ergo nulla ratio praedestinationis potest inde sumi. Responderi potest in primo illo effectu praedestinationis posse duo considerari: unum est absolutum, scilicet quod hic vocetur a Deo; aliud est comparatum, scilicet quod vocetur iste potius quam alius habens similem dispositionem. Dicetur ergo illam dispositionem esse causam praedestinationis quoad talem effectum absolute spectatum, licet non sit quoad comparationem illam. At enim hinc sequitur illud maximum absurdum quod supra in simili inferebam, scilicet quod bonum ejus qui praedestinatur ultimate resolvatur in ipsum hominem; carentia vero similis boni refundatur in solum Deum, condemnantem ex se similem bonam hominis dispositionem, contra illud: *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum*. Item illud primum per se spectatum est satis magnum incommodum, repugnat enim Paulo dicenti: *Antequam quidquam boni vel mali egissent, Jacob dilexi*, et aliis quae infra expendemus.

28. Praeterea, esto illa dispositio non sit in suo genere et modo causa efficax, saltem sufficit ut dicatur Deum expectare voluntatem talis

gracia; ni tampoco la participa por la dignidad de la persona que obra, ya que se supone que está en estado de pecado mortal; ni finalmente por Cristo, puesto que no se hace por Él ni en Él. Por lo cual, aunque el pecador ya tenga fe y esperanza infusas y con ellas realice algún bien moral, si no obra de algún modo a partir de ellas, en realidad no se dispone ni al aumento de la misma fe o esperanza, ni a recibir nuevos auxilios sobrenaturales con los que prepararse poco a poco para la penitencia infusa. Porque en tal hombre, respecto de tal obra, la fe y la esperanza solo se encuentran de modo material, accidental o concomitante. De donde, cuando Daniel decía al rey: «Redime tus pecados con limosnas», no se debe pensar que le aconsejaba limosnas (es decir, obras de misericordia) sin más, sino que primero le exigía verdadera fe en Dios, el reconocimiento de que le había ofendido con sus pecados y la esperanza de obtener de Él el perdón; y de este modo le aconsejaba que, con esa fe, esperanza e intención, hiciera limosnas para redimir sus pecados. Y del mismo modo hay que entender los testimonios semejantes de la Escritura.

31. Y lo mismo vale, con mayor razón, del hombre llamado a la fe, pero que todavía no cree, sino que más bien disiente y se opone a las cosas de la fe: pues mientras está así afectado, no puede disponerse a la fe, ya que se supone que se encuentra en la peor disposición. Y si no se opone, sino que deliberara si debe creer o no, también este necesita el auxilio de Dios para progresar ulteriormente. Porque si hace algo bueno para ser iluminado por Dios, ya de algún modo comienza a creer y a obrar por la gracia de Dios, pues esa intención no existe sin alguna credulidad en Dios y esperanza de que pueda ser iluminado por Él. Además, esa intención es una obra de piedad que no puede hacerse sin la gracia; y por eso, mediante tal obra buena, puede disponerse de algún modo a recibir auxilios ulteriores, como diremos más ampliamente después en el capítulo veinte. Pero si tal hombre, después de aquella vocación, hace algunas buenas obras del mismo modo que antes las hacía solo con la razón natural, con ellas no se dispone moralmente a nada para recibir auxilios de la gracia sobrenatural; y esto consta con

hominis, et ut ab illo sumat rationem aliquam promovendi bonitatem quam ipse inchoavit; item ut dicatur Deus dare gratiam suam tali homini laboranti, vigilanti etc., quia laborans et vigilans est; item ut dicatur bonum ad salutem vitae aeternae multum conducens esse opus per naturae vires factum. At haec omnia aperte repugnant capitibus quarto, sexto et septimo Concilii Arausicani. Praeterea testimonia sacrae Scripturae, quibus illud Concilium et Augustinus frequenter in hac materia utuntur, excludunt omnem dispositionem quae operationem Dei per gratiam praecedat. Tale est illud Proverb. 19 (juxta Septuaginta): *Preparatur voluntas a Domino*; nam praeparatio dispositionem significat; et ideo vulgare est illud Augustini: *Deus est qui voluntatem praeparat adiuvandam, et adiuvat praeparatam*. Item illud 2 Cor. 3: *Non sumus sufficientes cogitare*, etc.; nam omnis pia dispositio voluntatis a sancta cogitatione inchoari necesse est, ut late expendit Augustinus lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 2. Item illud: *Sine me nihil potestis facere*; nam se disponere ad justitiam remote et proxime ad vocationem, licet non sit efficaciter sed de se et sufficienter, satis multum est: nihil ergo tale potest esse ex nobis. Et ob hanc causam (ut multi theologi annotarunt) hoc negotium gratiae comparatur creationi in Scriptura, juxta illud Eph. 2: *Creati in operibus bonis quae praeparavit Deus*. Et Psalm. 50: *Cor mundum crea in me, Deus*; quia nimirum, sicut creatio nullam dispositionem supponit ex parte rei creandae, ita nec justificatio sumpta a primo exordio. Hoc etiam declaravit Augustinus libro *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. 15, exemplo Christi Domini, quem dicit esse praedestinationis exemplar, in quo nulla dispositio praecessit ad primum donum gratiae, quod in illo fuit gratia unionis.

29. Ratio philosophica. — Tandem rationem philosophicam adhibere possumus, quia dispositio, etiam remota, debet esse proportionata et

mayor razón por lo dicho del fiel pecador: porque entonces toda aquella vocación a la fe que precedió se comporta solo material y concomitantemente respecto de la buena obra que se hace después.

32. Duda. — **Respuesta.** — Solo podría dudarse acerca de ciertos actos que tal hombre puede realizar con las fuerzas naturales de su ingenio y de su libre arbitrio en torno a las mismas cosas de la fe que ya le han sido propuestas: ya sea reflexionando por sí mismo sobre ellas, o preguntando a otros, oyendo y meditando solo con el discurso natural, para concebirlas mejor y deliberar finalmente con más prudencia. Incluso puede llegar a creerlas con fe adquirida y humana, y a sentirse afectado por ellas también de modo humano. Pero no parece que se pueda negar que, mediante estos actos, tal hombre se dispone mejor a recibir la última vocación y el afecto a la fe. Hay que decir dos cosas. La primera es que estos actos, si tienen alguna razón de disposición, son más bien de tipo físico que moral. De este modo no es inconveniente que un hombre, por propiedades naturales suyas, esté de algún modo más dispuesto a ejercer acciones sobrenaturales que otro; como antes decíamos de los ángeles, que los más perfectos en naturaleza fueron de algún modo más capaces de una gracia más perfecta; y el hombre de mejor ingenio está más dispuesto a percibir con mayor facilidad las cosas de la fe; y el hombre bien temperado en su complexión es más apto para la virtud. Así pues, aquel hombre llamado a la fe, mediante aquellos actos que luego realiza, puede volverse más capaz y pronto en cuanto a la facultad física para recibir las ilustraciones de la fe, aunque moralmente no tenga una disposición por sí ordenada a los dones sobrenaturales. Lo segundo que hay que decir es que aquellos actos, aunque puedan realizarse sin gracia interna propia del orden sobrenatural, sin embargo no se realizan sin una especial providencia de la gracia, ni sin auxilios y concursos que no son debidos a la naturaleza como tal, y que por tanto son de algún modo gratuitos, porque todo se funda en la primera vocación sobrenatural que ya se supone. Y por eso, cualquier cosa que haya de disposición en aquellos actos no está del todo sin gracia.

ejusdem ordinis cum forma ad quam dicitur esse dispositio. Item applicari potest ad hoc punctum ratio quam adduxit D. Thomas, 1-2, quaest. 109, art. 6, quia ejusdem agentis est inducere formam et disponere ad illam, et inchoare etiam dispositionem illam. Deus autem, ut supernaturalis causa, est qui inducit formam gratiae: ergo ipse etiam est qui principaliter disponit ad illam: ergo ipse etiam inchoat dispositionem, et non homo. Praeterea ab inconvenienti argumentari possumus, quia tali dispositione non potest negari aliquod meritum. Quia haec dispositio de qua agimus non est tantum dispositio physica, sed moralis, et ideo requirit libertatem et bonitatem aliquo modo proportionatam proximo effectui ad quem disponit (quomodo enim erit dispositio si proportionem non habet?); ergo repugnat dicere esse veram dispositionem et non esse aliquo modo meritoriam, saltem de congruo. Quia tali dispositioni debita est aliquo modo talis forma, ergo et operanti illam dispositionem, cum libere et honeste illam efficiat, aliquo modo erit debita eadem forma ratione talis actus: hoc autem est meritum de congruo et nihil aliud. Quapropter rationes adductae in praecedenti capite hanc assertionem aeque probant. Nam id quod datur homini intuitu moralis dispositionis proportionatae non datur omnino gratis: ideoque hac dispositione admissa etiam tollitur perfecta ratio gratiae: nam aliquo modo gratia subjicitur labori humano.

30. Atque hae probationes quas de homine nondum ad finem vocato adduximus, si recte spectentur, cum proportione procedunt de homine extra statum gratiae sanctificantis existente et per solam naturalem rationem et vires liberi arbitrii operante: quia per tale opus ad nullum novum supernaturalis gratiae auxilium vel donum se potest disponere. Quia nulli tali operi facta est promissio Dei de supernaturalibus bonis, nec ipsum opus de se habet proportionem cum tali gratia; nec etiam ex dignitate personae operantis illam participat,

33. Otra duda. — **Respuesta.** — **Resumen de todo el capítulo.** — Quedaba por tratar del hombre justo que, no por la justicia, sino solo por la naturaleza, obra moralmente algo bueno; pero sobre esto hay una cuestión particular: si mediante tales actos no solo se dispone, sino que también merece, ya sea de congruo o incluso de condigno, lo cual no viene al caso para el propósito presente. Dirás que sí importa mucho, porque tal vez ese hombre podría, mediante tales actos, disponerse a recibir el don de la perseverancia y, por tanto, a su propia predestinación o a uno de sus principales efectos. Respondo que tales actos en realidad no valen para esto; sin embargo, quien afirmara esto de ellos no debería atribuirlo a la naturaleza, sino a la gracia. Porque tan grande es la dignidad de la gracia santificante que, así como confiere a la persona en la que inhera una dignidad singular, así también la comunica de algún modo a todas sus buenas obras, aunque en cuanto a la eficiencia física se realicen solo por la virtud natural. Y así, si hubiera allí algún mérito o disposición para un efecto propio de la predestinación, ya no sería por naturaleza, sino por gracia, lo cual no repugna, como veremos después. Además, tales obras en el hombre predestinado no se harían sin una especial providencia que proviene de la virtud de la elección gratuita a la gloria, como diremos más adelante; y por eso serían antes efectos de la predestinación que causa de otro efecto suyo. Que un efecto sea causa de otro es evidente por sí mismo, como tocaremos en lo que sigue. De donde finalmente se concluye que las obras meramente naturales no solo no pueden ser causa dispositiva de toda la predestinación, sino ni siquiera de ningún efecto propio de ella, como consta por el discurso hecho. Los teólogos que sintieron lo contrario, o bien deben interpretarse piadosamente en el sentido de que no hablan de disposición, sino solo de la carencia de obstáculo o impedimento (de lo cual se tratará después), o bien deben ser excusados porque no advirtieron que se inclinaban hacia la sentencia de los massilienses; por lo cual, los que, habiéndose vuelto más sabios, lo advirtieron, retractaron su sentencia. El

cum supponatur esse in statu peccati mortalis; nec denique ex Christo, cum ex illo et in illo non fiat. Quocirca licet peccator jam habeat fidem et spem infusas et cum illis operetur aliquod morale bonum, si non operatur ex illis aliquo modo, revera non se disponit vel ad ipsius fidei vel spei augmentum, vel ad nova supernaturalia auxilia recipienda, quibus se ad poenitentiam infusam paulatim praeparet. Quia in tali homine respectu talis operis fides et spes solum se habent quasi materialiter et per accidens seu concomitanter. Unde, quando Daniel dicebat Regi: *Peccata tua eleemosynis redime*, non est putandum consuluisse illi eleemosynas, ut puta opera misericordiae, sed primum omnium exegisse ab illo veram fidem in Deum et recognitionem quod illum suis peccatis offendisset, et spem obtinendi ab illo veniam; atque hoc modo consuluisse illi ut ex hac fide, spe et intentione faceret eleemosynas ad redimenda peccata. Et ad eundem modum sunt similia Scripturae testimonia intelligenda.

31. Idemque a fortiori est de homine vocato ad fidem, non tamen credente, sed potius dissentiente et repugnante rebus fidei: nam ille, dum ita est affectus, non potest se disponere ad fidem, cum supponatur esse in pessima dispositione. Quod si non repugnet, sed deliberet an credere debeat necne, etiam ille indiget auxilio Dei ut ulterius proficiat. Nam si aliquid boni faciat ut a Deo illuminetur, jam aliquo modo incipit credere et operari ex gratia Dei, nam illa intentio non est sine aliqua credulitate in Deum et spe quod ab eo illuminari possit. Item illa intentio opus pietatis est quod sine gratia fieri non potest; et ideo per tale opus bonum aliquo modo disponi potest ad ulteriora auxilia recipienda, ut infra capite vicesimo latius dicemus. At vero, si talis homo post illam vocationem aliqua bona opera faciat eodem modo quo antea ex sola ratione naturali faciebat, nihil per illa se disponit moraliter ad auxilia gratiae supernaturalia, et a fortiori constat ex dictis de fideli peccatore: quia

fundamento de aquella doctrina ya ha quedado resuelto por lo dicho, y diremos más en lo que sigue.

CAPÍTULO VIII

QUÉ SINTIERON LOS ANTIGUOS PADRES, ESPECIALMENTE LOS GRIEGOS, Y ENTRE ELLOS CRISÓSTOMO, ACERCA DEL INICIO DE LA GRACIA O DE LA PREDESTINACIÓN A PARTIR DE LAS OBRAS DE LA NATURALEZA.

1. Opinión de algunos. — Esta cuestión ha parecido necesaria para completar este punto, a fin de que nadie se escandalice al leer a estos Padres antiguos o a escritores modernos que piensan que los Padres griegos, especialmente Crisóstomo, no sintieron rectamente acerca del inicio de la gracia, a causa de algunos pasajes y palabras suyas sin duda algo oscuros, en particular la homilía 17 sobre Juan y la 12 sobre los Hebreos, donde, entre otras cosas, dice que Dios no previene las voluntades para no lesionar nuestra libertad, sino que espera a que nosotros comencemos, y luego añade sus dones. De ahí que los massilienses usaban especialmente este argumento contra Agustín, diciendo que su doctrina parecía nueva y contraria a los Padres anteriores. Y parece que se refieren principalmente a Crisóstomo, pues Casiano, de Massilia, principal autor de esta opinión, fue discípulo de Crisóstomo, cuya doctrina profesa imitar, como consta por su libro *De Incarnatione*. Y por los lugares citados antes aparece que no dice nada más de lo que dice Crisóstomo. Por eso, si interpretamos a Crisóstomo, podremos explicar del mismo modo a Casiano, Fausto y los demás.

2. Los Padres antiguos sintieron rectamente acerca de la causa de la predestinación. — Primera conjetura. — Esta sentencia de ningún modo puede parecerme probable: porque, aparte de que es conforme por sí mismo a la piedad y a la razón exponer ortodoxamente a los santos Padres cuando cómodamente se puede, en el caso presente ocurren

tunc tota illa vocatio ad fidem quae praecessit materialiter et concomitanter se habet ad bonum opus quod postea fit.

32. Dubium. — Responsio. — Solum posset dubitari de quibusdam actibus quos viribus naturalibus sui ingenii et liberi arbitrii potest talis homo facere circa ipsas res fidei sibi jam propositas, vel de illis per se recogitando, vel ab aliis interrogando aut audiendo et meditando solo discursu naturali, ut eas melius concipiat ac tandem prudentius deliberet. Quin eo etiam pervenire potest ut fide acquisita et humana illa credat et ad ea humano etiam modo afficiatur. At non videtur posse negari quin per hos actus talis homo melius disponatur ad recipiendam ultimam vocationem et affectum ad fidem. Dicenda vero sunt duo. Unum est hos actus, si aliquam rationem dispositionis habent, magis esse physice quam moraliter; quo modo non est inconveniens hominem unum per proprietates sibi naturales esse aliquo modo magis dispositum ad exercendas supernaturales actiones quam alium, sicut supra dicebamus de angelis, quod perfectiores in natura fuerunt quodammodo capaciores perfectioris gratiae, et homo melioris ingenii est magis dispositus ad facilius percipiendas res fidei, et homo bene temperatus in complexione sua est aptior ad virtutem. Sic ergo ille homo vocatus ad fidem per illos actus quos postea adhibet potest reddi facilior et promptior quoad physicam facultatem ad recipiendas illustrationes fidei, etiam si moraliter non habeat dispositionem per se ordinatam ad supernaturalia dona. Aliud dicendum est illos actus, licet fieri possint sine interna gratia propria ordinis supernaturalis, non tamen fieri sine speciali providentia gratiae nec sine auxiliis et concursibus non debitis naturae ut sic, ac proinde aliquo modo gratuitis, quia omnia fundantur in prima vocatione supernaturali quae jam supponitur. Et ideo quidquid est dispositionis in illis actibus non est omnino sine gratia.

muchas razones por las que parece increíble que Crisóstomo o los demás Padres estuvieran en esa opinión. En primer lugar, porque la doctrina que nosotros hemos confirmado se enseña tan clara y manifiestamente por Pablo (como hemos visto) que los citados Padres, y especialmente Crisóstomo, no pudieron ignorar la mente y el sentido de Pablo; y si no lo ignoraron, ciertamente no lo contradijeron.

3. Segunda conjetura. — En segundo lugar, porque el papa Celestino, en su carta a los galos, al confirmar la doctrina de Agustín, reprendió la contradicción de los massilienses como una novedad perniciosa y contraria a la doctrina de los Padres. Y no es verosímil que hubiera aprobado tan fácilmente la doctrina de Agustín si hubiera pensado que era contraria a los Padres anteriores.

Tercera conjetura. — En tercer lugar, se puede tomar un argumento semejante del Concilio de Orange, en cuanto implica la autoridad del papa León: pues aprueba la sentencia de Agustín, y tanto al principio como al final de los cánones dice que aquella sentencia fue aceptada por los Padres. Lo cual confirma también Vicente de Lérins en el libro *Contra las profanas novedades*, en el capítulo último.

4. Cuarta conjetura. — En cuarto lugar, se toma también de la consenso de los obispos orientales en el Concilio Palestino, que refiere Agustín en la epístola 106, cc. 41 y 42, diciendo que allí fue condenada la sentencia de Pelagio, que ya había surgido, y la sentencia de los semipelagianos antes de que surgiera, porque en las verdades allí definidas fue anatematizada en virtud de ellas. Ahora bien, los obispos griegos en sus concilios suelen adherirse sobre todo a las sentencias de los Padres griegos; luego no es verosímil que definieran contra su mente. Este argumento vale especialmente para Crisóstomo, quien o bien vivía en aquel tiempo (y algunos consideran probable que asistiera a aquel Concilio), o al menos su doctrina estaba entonces en manos de todos y era tenida en grandísima estima.

33. Aliud dubium. — Responsio. — Summa totius capitis. — Supererat dicendum de homine justo et non per justitiam, sed per naturam solam bene aliquid moraliter operante, sed de hoc est peculiaris quaestio, an per tales actus non solum se disponat, sed etiam mereatur vel de congruo vel etiam de condigno, quae ad praesens institutum non refert. Dices imo referre multum, quia posset fortasse talis homo per tales actus se disponere ad recipiendum perseverantiae donum atque adeo ad praedestinationem suam vel quoad unum ex praecipuis effectibus ejus. Respondeo tales actus revera ad hoc non valere; tamen qui hoc de illis affirmaret non deberet id naturae tribuere, sed gratiae. Quia nimirum tanta est dignitas sanctificantis gratiae ut, sicut tribuit personae cui inhaeret singularem dignitatem, ita refundat aliquo modo illam in omnia bona opera ejus, etiamsi alioqui quoad physicam efficientiam a sola virtute naturali fiant. Et ita si quod esset ibi meritum vel dispositio ad proprium praedestinationis effectum, jam non ex natura sed ex gratia, quod non repugnat, ut infra videbimus. Et praeterea talia opera in homine praedestinato non fierent sine speciali providentia proveniente ex virtute gratuitae electionis ad gloriam, ut infra dicemus, ideoque prius essent effectus praedestinationis quam causa alterius effectus ejus, quod autem unus effectus sit causa alterius per se notum est, ut in sequentibus attingemus. Unde tandem relinquitur opera mere naturalia non solum esse non posse causam dispositivam ad totam praedestinationem, verum etiam nec ad aliquem proprium effectum ejus, ut ex discursu facto constat. Theologi vero qui oppositum senserunt vel pie interpretandi sunt, quod non de dispositione loquantur sed tantum de carentia obicis seu impedimenti, de quo infra dicetur. Vel excusandi sunt quia non viderunt se in Massiliensium sententiam inclinasse; unde qui sapientiores facti id adverterunt sententiam retractarunt. Fundamentum autem illius doctrinae

5. Quinta conjetura. — En quinto lugar, de aquí san Agustín en la misma Epístola 106, hacia el final, afirma de manera absoluta que la Iglesia católica siempre ha mantenido esta doctrina, y en el libro De praedestinatione Sanctorum, capítulo 14, respondiendo a esta objeción tomada de los Padres, dice: ¿Qué necesidad hay de que escudriñemos los opúsculos de los antiguos, quienes antes de que surgiera esta herejía no tuvieron necesidad de ocuparse en esta difícil cuestión? —cosa que sin duda habrían hecho si se hubieran visto obligados a responder a tales objeciones—. De ahí que, al tratar sobre la gracia de Dios, lo hicieron de manera breve y pasajera. Por tanto, no piensas que la doctrina de los Padres sea contraria a la suya, sino que más bien se contiene en ella de forma breve y con su virtud. Por eso, en otros lugares siempre interpreta bien a Crisóstomo, como se puede ver en el libro De natura et gratia, capítulo 64, y especialmente en el libro 1 contra Juliano, capítulos 6 y 7, y libro 2, capítulo 6, donde entre otras cosas dice (lo cual es muy digno de nota): Crisóstomo habló con seguridad en la Iglesia católica en aquel tiempo porque los pelagianos aún no habían aparecido, y era correctamente entendido por los católicos.

6. Sexta conjetura. — En sexto lugar, añado que el divino Agustín confirma con frecuencia su doctrina con testimonios de los antiguos Padres. En efecto, en el libro De praedestinatione Sanctorum, al principio, y en De bono perseverantiae, capítulo 14, aduce aquella sentencia de Cipriano: «En nada debemos gloriarnos, porque nada es nuestro», y considera que es suficiente para confirmar toda su doctrina. De manera similar, en De bono perseverantiae, capítulos 19 y 23, aduce a Ambrosio por ciertas palabras generales: «No está en nuestro poder nuestro corazón, y orar a Dios es propio de la gracia espiritual». Asimismo, en el mismo capítulo 19, aduce a Nazianzeno, en la oración 44 sobre la Pascua, solo porque tiene palabras generales similares. Pero nosotros, del mismo modo, podemos añadir a Basilio, en la homilía 22 sobre la Humildad, que dice: «Nada te ha quedado, oh hombre, de que puedas gloriarte», y más abajo: «Dios no se te dio a conocer por

ex dictis solutum est, et plura dicemus in sequentibus.

CAPUT VIII.

QUID SENSERINT ANTIQUI PATRES PRAESERTIM GRAECI, ET INTER EOS CHRYSOSTOMUS DE INITIO GRATIAE VEL PRAEDESTINATIONIS EX OPERIBUS NATURAE.

1. Opinio quorumdam. — Haec quaestio ad hujus puncti complementum necessaria visa est, ne quis offendat vel legens hos Patres antiquos vel modernos scriptores, qui putant Graecos Patres, praesertim Chrysostomum, non recte de initio gratiae sensisse, propter nonnulla ejus loca et verba sine dubio subobscura, praesertim hom. 17 in Joannem et 12 ad Hebraeos, ubi inter alia inquit Deum non praevenire voluntates, ne nostram laederet libertatem, sed expectare ut nos incipiamus, deinde vero adjungere dona sua. Unde Massilienses hoc praecipue argumento contra Augustinum utebantur, quod ejus doctrina nova videretur et superioribus Patribus contraria. Et videntur praecipue intelligere Chrysostomum, nam Cassianus, Massiliensis, praecipuus auctor, discipulus fuit Chrysostomi, cujus doctrinam imitari profitetur, ut constat ex lib. *De Incarnatione*. Et ex locis supra citatis apparet nihil amplius dicere quam Chrysostomus. Unde si Chrysostomum interpretari velimus, eadem ratione Cassianum, Faustum et reliquos exponere poterimus.

2. Patres antiquos recte de causa praedestinationis sensisse. — Prima conjectura. — Haec sententia mihi nullo modo probari potest: nam praeterquam quod per se consentaneum est pietati et rationi sanctos Patres orthodoxe exponere ubi commode fieri potest, multa in praesenti occurrunt propter quae videtur incredibile Chrysostomum vel alios Patres in ea fuisse sententia. Primo quidem, quia doctrina a nobis confirmata tam clare et manifeste

tu justicia, sino tú a Él por su bondad». También a Cirilo de Jerusalén, en la Catequesis 1, que dice: «De Dios es conceder la gracia, tuyo es adquirirla y guardarla», indicando que lo primero es propio solo de Dios, y lo segundo nuestro, aunque no sin la ayuda de Dios, como en un caso similar declaró Agustín en Retractaciones, libro 1, capítulo 23, y diremos de nuevo enseguida. Y más abajo, el mismo Cirilo añade: «No desprecies la gracia, porque se da gratuitamente». Filón, contemporáneo de Epifanio y consagrado obispo por revelación divina por él mismo, en el libro 4 sobre el Cantar, en el tomo 1 de la Bibliotheca Sancta, alrededor de aquellas palabras «Terrible como un ejército ordenado», después de decir que las buenas obras son necesarias, añade: «Pero es necesario que primero el esposo descienda al huerto, pues nada puede la fragilidad humana si no es prevenida por la gracia divina». Y más abajo: «La gracia (dice) comienza atrayendo». También san Diádoco, en el libro De perfectione spirituali, capítulo 89, declara excelentemente el proceso de la gracia y cómo todos los bienes comienzan de ella. A estos podemos añadir a Hilario, en el Salmo 118, Octonario 4, alrededor de aquellas palabras: «No quites de mi boca la palabra de la verdad». «Todas las cosas (dice) quiere que comiencen de su bondad». Y en el Octonario 3, alrededor de esto: «Inclina mi corazón a tus testimonios». «Primero (dice) propuso con honor las cosas que son de Dios». De Jerónimo también se pueden tomar muchas cosas del Diálogo 1 contra el pelagiano, que mencionamos anteriormente.

7. Pasemos a Crisóstomo, quien en la homilía 28 sobre el Génesis, hacia el final, declara excelentemente cómo por la gracia divina se persuade la fe a los hombres, y después de haber propuesto muchos impedimentos, añade: «La gracia que precede eliminó todos estos». Y en la homilía 38, entre otras cosas: «De otro modo, siempre previniendo nuestras oraciones». Y él mismo declara excelentemente cómo la fe y la petición de la cananea tuvieron su inicio en la gracia. Asimismo, en la homilía 12 sobre la primera carta a los Corintios, alrededor de aquellas palabras del capítulo 4: «¿Qué

docetur a Paulo (sicut vidimus) ut non potuerint dicti Patres, maxime Chrysostomus, mentem Pauli et sensum ignorare; quod si non ignorarunt, certe non contradixerunt.

3. Secunda conjectura. — Secundo, quia Coelestinus Papa in epistola ad Gallos, confirmando Augustini doctrinam, reprehendit contradictionem Massiliensium ut novitatem perniciosam et contrariam doctrinae Patrum. Neque est verisimile tam facile fuisse approbaturum Augustini doctrinam, si putasset esse contrariam prioribus Patribus.

Tertia conjectura. — Tertio, simile argumentum sumi potest ex Concilio Arausicano, quoad involvit auctoritatem Leonis Papae: approbat enim sententiam Augustini, et in principio et fine canonum dicit illam sententiam esse acceptam a Patribus. Quod item confirmat Vincentius Lyrinensis, libro *Contra profanas novitates*, capite ultimo.

4. **Quarta conjectura**. — Quarto item sumitur ex consensione Episcoporum Orientalium in Concilio Palestino, quod refert Augustinus, epist. 106, c. 41 et 42, dicens ibi fuisse damnatam Pelagii sententiam jam exortam, et sententiam Semipelagianorum antequam esset exorta, quia in veritatibus ibi definitis virtute anathematizata fuit. Graeci tamen Episcopi in suis conciliis maxime adhaerere solent sententiis Patrum Graecorum: ergo non est verisimile contra eorum mentem definivisse. Quod argumentum maxime probat de Chrysostomo, qui vel eo tempore vivebat, et aliqui censent probabile adfuisse illi Concilio, vel certe ejus doctrina in manibus omnium tunc versabatur et in maxima aestimatione habebatur.

5. Quinta conjectura. — Quinto hinc D. Augustinus in eadem Epistola 106, circa finem, absolute profert, catholicam Ecclesiam semper hanc doctrinam tenuisse, et lib. de praedest. Sanct., cap. 14, respondens ad hanc objectionem ex Patribus: Quid opus est (inquit) veterum scrutemur opuscula, qui

tienes que no hayas recibido?», dice: «Has recibido esto o aquello, pero todo lo que tienes; pues estas cosas bien hechas no son tuyas, sino de la gracia divina, aunque digas la fe: esta surgió de la vocación». Muchas cosas similares tiene en la homilía 8 sobre la misma epístola, alrededor de aquellas palabras «a cada uno según repartió», etc., y en la homilía 8 a los Filipenses: «Dios que obra en nosotros», etc. «Y la inclinación de la voluntad (dice) Él mismo os la proporciona, y la operación». Cosas similares en la homilía 38 al pueblo: «Es necesario humillarse, porque Dios, pasando por alto a otros, se inclinó hacia ti». Y más abajo: «No consideres el mérito para recibir el premio; confiesa que te salvas por la gracia, y que Él mismo se confiese deudor tuyo». Otras cosas referiré después. Y todos estos precedieron a Agustín.

8. Pero casi en el mismo tiempo vivió Marcos el Eremita, a quien junto con Crisóstomo se atribuye la sentencia de los marselleses, por unas pocas palabras suyas que referiré más abajo tomadas del libro De Paradiso. Él, tanto allí como en otro libro anterior De Paradiso et lege spirituali, declara excelentemente toda la doctrina sobre la gracia. Pues casi al principio dice así: «Ante todo, sepamos con certeza que Dios es el autor de todo bien, tanto del principio como del medio y del fin», lo cual prosigue correctamente a lo largo de los ocho primeros capítulos y el capítulo cuarenta. «El inicio de toda virtud es Dios», y en el capítulo 41: «Todo bien procede de Dios, que lo dispensa según su voluntad». En el capítulo 53 tiene una sentencia digna de nota para lo que diremos después: «Toda obra buena que se realiza por nuestra naturaleza, solo consigue que nos abstengamos del mal o vicio contrario; pero fuera de la gracia de la santificación no puede proporcionarnos ningún aumento». Muchas otras cosas tiene en los capítulos 56, 137 y 168. Del libro De Paradiso solo traigo estas palabras: «Lo que se da por la gracia, ya no debemos medirlo según el modo y el mérito de la debilidad precedente, pues entonces ya no sería gracia».

priusquam haec haeresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili questione versari — quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur, unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter et transitorie attingerent. Non ergo sentis, doctrinam Patrum suam esse contrariam, sed potius in illa virtute et breviter contineri. Unde in aliis locis semper bene Chrysostomum interpretatur, ut videre licet, libr. de Nat. et Gratia, cap. 64, et maxime lib. 1, contra Julianum, c. 6 et 7, lib. 2, c. 6, ubi inter alia dicit (quod valde notandum est): Chrysostomum eo tempore secure fuisse locutum in Ecclesia catholica: quia Pelagiani nondum erant exorti, et a catholicis recte intellegebantur.

6. Sexta conjectura. — Sexto addo, divum Augustinum saepe confirmare doctrinam suam testimoniis antiquorum Patrum, nam, lib. de praedest. Sanct., in principio, et de Bono perseverantiae, cap. 14, affert illam sententiam Cypriani: In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est, putatque esse sufficientem ad totam doctrinam suam confirmandam. Simili modo de Bono perseverantiae, cap. 19 et 23, affert Ambrosium propter verba quaedam generalia: Non est in potestate nostra cor nostrum, et orare Deum gratiae spiritualis est. Rursus eodem cap. 19, affert Nazianzenum, oratione de paschate 44, solum quia habet verba similia generalia. At nos simili modo addere possumus Basilium, homilia 22, de Humilitate dicentem: Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis, et infra: Tibi non innotuit Deus per tuam justitiam, sed tu illi per suam bonitatem, Cyrillum Hierosolym., Cateches. 1, dicentem: Dei est gratiam conferre, tuum acquirere, et custodire. Significans primum esse solius Dei, secundum vero esse nostrum, non tamen sine adjutorio Dei, ut in simili declaravit Augustinus 1, Retract., cap. 23 et statim iterum dicemus. Et infra subdit idem Cyrillus: Ne spernas gratiam, quia gratis datur. Philo aequalis Epiphanio, et per divinam revelationem ab ipso consecratus

9. A estos podemos añadir a Cirilo de Alejandría y a Juan Damasceno, posteriores a Agustín, aunque Cirilo fue casi contemporáneo suyo. Este último, pues, en el libro 4 de su comentario a Juan, capítulo 20, al explicar de paso aquello de Pablo: *¿Qué tienes que no hayas recibido?*, dice que no solo reciben el ser, sino también el estar bien y el ser de tal o cual manera. Y más abajo: «Solo por la liberalidad del que da son enriquecidos». Y en el libro 10, sobre Juan, capítulo 24, explica excelentemente, en relación con este tema, aquel texto: *No me elegisteis vosotros, sino que yo os elegí a vosotros*. «Yo —dice— me hice de los vuestros, movido por la misericordia, sin que vosotros lo supierais». Y con este ejemplo declara que Dios convierte a los indignos y a los que se resisten. Y n el libro 5, sobre Isaías 25, al referirse a aquellas palabras: *Si alguno tiene sed, venga a mí*, dice: «Reciban, no comprando con dinero, sino por la liberalísima y prontísima munificencia del que llama». Más abajo añade que lo demás se adquiere por la fe.

Damasceno, por su parte, en el libro 2 de *La Fe Ortodoxa*, capítulo 30, escribe acerca de Dios: *Él es el principio y la causa de todo bien, y sin su cooperación y auxilio es imposible que nosotros queramos o hagamos el bien; pero está en nosotros perseverar en la virtud y seguir a Dios, que nos llama a ella*.

10. Respuesta a los textos de Crisóstomo. — Pero ¿qué decir de Crisóstomo? Respondo, en primer lugar, que él no se contradice a sí mismo, y que ciertas expresiones suyas deben conciliarse con otras. Por eso, más bien hay que interpretar las que parecen difíciles a la luz de las demás en sentido favorable, y no al revés, porque esto es más fácil de hacer y más conforme a la razón y a la piedad. Además, porque en los demás Padres se requiere casi la misma diligencia que los autores modernos aplican y admiten en ellos; no veo por qué hayan creído que esto no se puede hacer en Crisóstomo. Por tanto, considero que estos Padres imitaron a la Escritura, que unas veces atribuye todo a la gracia y otras parece exigir del hombre el inicio de la buena obra, como en Isaías 30: *El Señor espera para tener misericordia de vosotros*; 4 Reyes 3: *Preparad*

Episcopus, in lib. 4, in Cant., in tom. 1, Biblioth. Sanct. circa illa verba: Terribilis ut Castrorum acies ordinata, cum dixisset, bona opera esse necessaria, subdit: Sed prius sponsus descendat in hortum oportet, nihil enim ad id potest humana fragilitas nisi divina gratia praeventa. Et infra, Gratia (inquit) alliciendo incipit. Sanctus etiam Diadochus, lib. de Perfect. Spir., cap. 89, egregie declarat processum gratiae, et quomodo ab ipsa bona omnia incipiant. His adjungere possumus Hilarium, Ps. 118, Octon. 4, circa illa verba: Ne auferas de ore meo verbum veritatis. Omnia (inquit) vult a bonitate sua inchoari, et Octon. 3, circa id: Inclina cor meum in testimonia tua. Prius (inquit) quae a Deo sunt cum honore proposuit. Ex Hieronymo etiam multa sumi possunt Dialog. 1, contra Pelagianum, quae in superioribus attigimus.

7. Ad Chrysostomum veniamus, qui, hom. 28, in Genes., versus finem, egregie declarat, quomodo per divinam gratiam fides hominibus suadeatur, et cum proposuisset multa impedimenta, subdit, Praevia gratia sustulit haec omnia, et homilia 38, inter alia. Alioquin preces nostras semper praeveniens. Et idem egregie declarat, quomodo fides et petitio Chananaeae a gratia initium habuerit. Item homilia 12, in primam ad Corinth., circa illa verba, cap. 4: Quid habes, quod non accepisti? Acceptum habes (inquit) hoc, aut illud, sed omnia quae habes; non enim haec recte facta tua sunt, sed divinae gratiae, etiamsi fidem dicas, ea extitit ex vocatione. Multa similia habet hom. 8, in eadem epist., circa illa verba, unicuique sicut divisit, etc., et hom. 8, ad Philip. Deus qui operatur in nobis, etc. Et propensionem (inquit) voluntatis ipse vobis praebet, et operationem. Similia homilia 38, ad Populum. Oportet humiliari, quod alios praetergressus in te Deus inclinavit. Et infra: Ne mercedem reputes, ut capias mercedem, gratia confitere salvari, et ipse tibi se debitorem confiteatur. Alia postea referam. Atque hi omnes Augustinum praecesserunt.

vuestros corazones al Señor; y Salmo 118: *Me adelanté en la madurez y clamé*, y otros muchos textos semejantes que también cita el Concilio de Trento (sesión 6), y los explica diciendo que con ellos se nos recuerda nuestra libertad o se nos exhorta a que, usando bien una gracia, obtengamos otra o nos dispongamos para ella. No se significa con expresiones semejantes que el comienzo de la salvación o de la predestinación provenga de nosotros. Por eso considero que el sentido de Crisóstomo es el mismo que el de los antiguos Padres.

Pero pasemos a examinar una por una las expresiones que parecen oponerse a esta verdad.

11. Se explican varias expresiones de los Padres. — **Primera expresión.** — La primera es la citada: *Dios no previene nuestras voluntades, para no herir nuestra libertad*. Pero, en primer lugar, la misma expresión se encuentra en Damasceno, libro 2 de *La Fe*, capítulos 29 y 30, y libro 4, capítulo 92, donde dice que Dios no predetermina ni predestina estos actos. Además, Crisóstomo, en la homilía 2 sobre el Salmo 50, dice expresamente: *Dios nos provoca diciendo: "Da también tú algo"*; y en la homilía 23 sobre el Génesis, hacia el final, piensa correctamente acerca de la gracia preveniente. Muy bien también en la homilía 44 sobre Juan: *Es propio de un ánimo generoso no rechazar las inspiraciones divinas*. Lo cual declara que ocurre con ayuda del cielo.

Respondo, pues, que con esa expresión solo pretende decir que Dios no previene nuestras voluntades determinándolas a una sola cosa, o lo que equivaldría a lo mismo, predeterminándolas físicamente. Y viene a ser lo mismo que responde santo Tomás a Damasceno: que hablaba de una predestinación que necesita o constriñe.

12. Segunda expresión. — La segunda expresión de Crisóstomo es: *Dios espera a que nosotros comencemos, para añadir Él la perfección*. Sin embargo, también Nazianzeno y Ambrosio hablan así, y Agustín los citó en apoyo de su opinión. Ambrosio, en efecto, en el libro 2 de *Abraham*, capítulo 7, dice:

Muéstrate tal en los buenos estudios y en la fe pronta, para que Dios te llame. Cosas semejantes tiene en el Salmo 118, octava 10, al principio, y sobre aquellas palabras *Sea tu misericordia para consolarme*. Nazianzeno, por su parte, en la oración 31, al explicar aquellas palabras de Mateo 19: *No todos entienden esta palabra, sino aquellos a quienes se ha dado*, dice: «A los que quieren se les ha dado». Asimismo Hilario, en el lugar citado antes: *Es de nosotros —dice— el comienzo cuando oramos*; y más abajo añade que el clamor de la oración debe proferirse no con la voz, sino con el espíritu de la fe.

Más difícil es Jerónimo, en el diálogo 3 contra los pelagianos, que dice: *Nuestro es rogar, suyo conceder; nuestro comenzar, suyo perfeccionar*. Y de modo semejante Optato de Milevi, libro 2 contra Parmeniano, hacia el final: *Nuestro es querer, nuestro es correr; de Dios, en cambio, es perfeccionar*. Finalmente, Marcos el Ermitaño, en el libro *Sobre el Paraíso*, hacia el final: *Manda —dice— que el hombre primero conozca y manifieste su voluntad*. Y más abajo: *La perfección de la obra es de Dios, la voluntad, en cambio, del hombre*.

13. Por tanto, todos estos Padres solo pretenden enseñar que la gracia no santifica ni dispone al hombre adulto sin su libre cooperación, y a esta libre cooperación —que inicia en el hombre la primera disposición moral buena— la llaman "inicio por parte del hombre", del mismo modo en que el Concilio de Orange, canon 5, llamó a la voluntad de creer "inicio de la fe" o de la salvación. No ignoraban, sin embargo, los Padres citados que antes de esta cooperación del hombre precede la excitación y la vocación divina. Más aún, Ambrosio, en el pasaje recién citado, por causa de esta vocación piensa que se dijo: *No depende del que quiere, ni del que corre*. «No te justifiques a ti mismo —dice— , sino atribúyelo todo a Dios, que te llamó».

Y casi viene a ser lo mismo decir que estos Padres no hablan del inicio de toda la justicia, sino de uno u otro beneficio divino, y así llaman a la oración el inicio de aquel don que se obtiene por medio de ella; y de este modo exhortan a los hombres a que ellos comiencen, para que Dios continúe.

8. At eodem fere tempore fuit Marcus Eremita, cui simul cum Chrysostomo Massiliensium sententia tribuitur, propter pauca ejus verba, quae infra referam ex libro de Paradiso. Ille autem tum ibi, tum in alio praecedenti libro de Paradiso et lege spirituali, egregie declarat totam doctrinam de gratia. Nam fere in principio sic ait: Primum omnium certo sciamus, Deum totius boni esse auctorem, principii, tum medii, tum finis: quod recte prosequitur per octo capita prima, et caput quadragesimum. Omnis virtutis initium Deus est, et cap. 41: Omne bonum proficiscitur a Deo pro nutu dispensante. Cap. vero 53, habet sententiam notandam pro his, quae infra dicemus: Omne opus bonum, quod per nostram naturam operatur, tantum equidem facit, ut a contrario malo, aut vitio abstineamus: Caeterum extra gratiam sanctificationis accessionem nobis facere non potest. Alia multa habet c. 56 et c. 137 et 168. Ex libro autem de Paradiso, solum affero haec verba: Quod per gratiam donatur, non jam metiri debemus pro modo, et merito antecedentis infirmitatis, si quidem gratia jam non esset gratia.

9. His addere possumus Cyrillum Alex. et Damascenum, Augustino posteriores, licet Cyrillus fere fuerit aequalis. Ille igitur, lib. 4, in Joann., cap. 20, obiter exponens illud Pauli: *Quid habes, quod non accepisti?* Non solum (inquit) esse, sed etiam bene esse et sic aut sic esse accipiunt. Et infra, sola libertate largientis ditantur. Et lib. 10, in Joann., cap. 24, optime de hoc proposito exponit illud: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Ego, inquit, eorum me vobis ignorantibus feci clementia commotus. Et hoc exemplo declarat Deum convertere indignos et repugnantes. Et lib. 5, in Isai. 25, attingens illa verba: *Si quis sitit, veniat ad me*. Accipiant, inquit, non ementes pecunia sed liberalissima ac promptissima vocantis munificentia. Infra vero subdit, per fidem cetera emi. Damascenus autem, lib. 2, de Fide, c. 30, sic de Deo scribit: *Ipse omnis boni principium et causa est, et sine*

eius cooperatione et auxilio impossibile est nos aut bonum velle aut agere: at in nobis est permanere virtuti et sequi Deum nos ad illam vocantem.

10. Locis Chrysostomi occurritur. — Sed quid ad Chrysostomum? Respondeo imprimis, eum non sibi contrarium esse, et quaedam verba cum aliis sint concilianda, potius ea quae difficilia apparent trahenda esse in bonum sensum aliorum, quam e converso, quia et facile fieri potest, et id est magis consentaneum rationi ac pietati. Deinde, quia in ceteris Patribus fere eadem diligentia necessaria est, quam in eis adhibent et admittunt moderni auctores: non video autem cur in Chrysostomo crediderint id fieri non posse. Ergo existimo hos Patres imitatos esse Scripturam, quae interdum gratiae tribuit omnia, interdum initium boni operis videtur ab homine postulare, ut Isai. 30: *Expectat Dominus ut misereatur vestri*; 4 Reg. 3: *Praeparate corda vestra Domino*. Et Psal. 118: *Praeveni in maturitate et clamavi*, et multa sunt similia, quae etiam Concilium Tridentinum affert, sessione 6, et ea exponit, quia per haec admonemur libertatis nostrae vel excitamur, ut bene utendo una gratia aliam impetremus, vel ad aliam disponamur, non vero significatur per verba similia exordium salutis vel praedestinationis esse ex nobis. Eundem ergo esse censeo sensum Chrysostomi et antiquorum Patrum. Sed ad singulas locutiones quae huic veritati obstare videntur, veniamus.

11. **Varie locutiones Patrum enodantur.**— **Prima locutio. —** Prima est illa adducta: *Deus nostras non praevenit voluntates, ne nostram laederet libertatem.* Sed imprimis eadem reperitur apud Damascenum, libro 2, de Fide, c. 29 et 30, lib. 4, c. 92, ubi dicit Deum non praefinire seu praedestinare hos actus. Deinde Chrysostomus, hom. 2, in Psal. 50, expresse dicit: *Provocat nos Deus dicens, da et tu aliquid*; et homil. 23, in Genes., circa finem, recta de Gratia praeveniente sentit. Optime vero homilia 44, in

Esto es especialmente digno de nota en Crisóstomo, pues hablaba a fieles, cuya fe intentaba excitar con la palabra de Dios como instrumento, como él mismo declara con frecuencia claramente. Les pide, por tanto, que comiencen consintiendo a la gracia de Dios, no sin el auxilio de esa misma gracia, como también explica en otros lugares, y como tocaremos más adelante. Especialmente en la homilía 2 sobre el Salmo 50 dice que Dios da su vocación a los indignos para recomendar su gracia. Puede verse también la homilía 9 sobre el Génesis 19, sobre los Hechos, y la cuarta a los Efesios.

14. Añado, finalmente, que el divino Agustín a veces habla de este modo y necesita esta explicación.
En efecto, en el libro 83 de las *Cuestiones*, cuestión 68, al tratar el texto *De quien quiere se compadece, y al que quiere lo endurece*, dice que esto proviene de méritos ocultísimos: pues en aquel que es endurecido preceden malos méritos; y también en aquel de quien Dios se compadece preceden méritos ocultísimos, los cuales, según dice en el mismo lugar, preceden a la justificación. Ni es verdad lo que algunos responden: que Agustín retractó esta sentencia cuando retractó otra sobre el mérito de la fe que había enseñado en su comentario a la epístola a los Romanos. Pues esta retractación la tiene Agustín en el libro 4 de las *Retractaciones*, capítulo 23, y enseguida, en el capítulo 26, al tratar de aquella cuestión 68, nada retracta, sino que confirma y explica lo que había dicho, a saber: *Aquellos buenos méritos, por muy ocultos que sean, anteceden a la vocación sin mérito*. De donde se sigue claramente (y esto también es digno de nota) que por "justificación" en aquel pasaje no entiende todo el progreso hacia la justicia desde su primer comienzo, sino la infusión de la gracia y la remisión del pecado, la cual el hombre merece de algún modo por la penitencia concebida desde la fe.

15. Tercera expresión. — La tercera expresión, y más difícil, en Crisóstomo es aquella en la que parece atribuir más a la razón natural y a sus obras de lo que conviene. En la homilía 42 sobre el Génesis exagera la santidad de Abrahán, diciendo que llegó tan lejos no por

Joann.: *Generosi cuiusdam animi est inspirationes divinas non abicere*. Quod superno auxilio fieri declarat. Respondeo igitur, ea locutione solum intendere Deum non praevenire voluntates nostras eas ad unum determinando, vel quod perinde esset, physice praedeterminando. Et in idem redit quod D. Thomas ad Damascenum respondet locutum esse de praedestinatione necessitante.

12. Secunda locutio. — Secunda locutio Chrysostomi est: *Deum expectare ut nos incipiamus, ut ipse perfectionem adiungat*. Verumtamen et Nazianzenus et Ambrosius ita loquuntur, quos Augustinus in suam sententiam adduxit. Ambrosius enim, lib. 2, de Abraham, cap. 7, sic inquit: *Talem te praebe bonis studiis et prompta fide, ut Deus vocet te*. Similia habet in Ps. 118 oct. 10, in principio et in illa verba *Sit misericordia tua, ut consoletur me*. Nazianzenus vero, orat. 31, exponens illa verba Matth. 19: *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est*, volentibus (inquit) datum est. Hilarius praeterea, loco supra citato: *Est, inquit, ex nobis cum oramus exordium*; infra vero addit orationis clamorem non vocis, sed fidei spiritu efferendum esse. Difficilius Hieronymus, dialogo 3, contra Pelagianos ait: *Nostrum sit rogare, illius tribuere; nostrum incipere, illius perficere*. Et similiter Optatus Milevitanus, lib. 2, contra Parmenianum, circa finem: *Nostrum (inquit) est velle, nostrum est currere: Dei autem perficere*. Denique Marcus Eremitanus, lib. de Paradiso, circa finem: *Iubet (inquit) ut homo imprimis cognoscat et voluntatem deponat*. Et infra: *Operis perfectio Dei est, voluntas autem hominis.*

13. Igitur omnes hi Patres solum docere intendunt gratiam non sanctificare nec disponere hominem adultum sine libera cooperatione eius, et hanc liberam cooperationem, quae inchoat in homine primam moralem dispositionem bonam, vocant initium ex parte hominis, eo modo loquendi quo Concilium

la fe recibida de sus padres, sino por la ciencia infundida por la naturaleza. Y en la homilía 3 sobre la 1.ª a los Corintios dice que algunos filósofos, por la luz de la razón, no solo guardaron los preceptos, sino que incluso a veces los superaron. Pero para mí es aún más difícil la expresión de Nazianzeno, en la oración sobre el Padre, donde, después de alabar sus virtudes antes de recibir la fe, añade: *Por esto (según creo) recibió la fe como premio*. Y sin embargo (si Agustín cita correctamente a Nazianzeno) es necesario que nosotros la expliquemos. Allí el escoliasta responde que hablaba de un mérito impropio, es decir, de una cierta disposición.

Yo, en cambio, considero que él no pensó que la fe fuera un premio debido de algún modo a tales obras, sino que, como tales obras eran por sí mismas proporcionadas o aptas para alguna remuneración (según la doctrina de santo Tomás, I-II, q. 114), dijo que Dios no quiso darles por ellas un premio proporcionado —que habría sido de orden inferior—, sino que, en su lugar, les dio la fe por su gracia y magnificencia.

16. Crisóstomo, sin embargo, se explica más fácilmente. Pues solo alaba a Abrahán por dos razones: primero, porque se comportó, mediante el conocimiento natural, de tal modo que no puso impedimento a la vocación divina, según diremos más adelante; y segundo, porque, al no haber recibido la fe de sus padres, se mostró dispuesto y obediente a la revelación y vocación divina. Nunca negó Crisóstomo que, al menos esta segunda parte, ocurriera con el auxilio de la gracia divina.

Y del mismo modo entiendo lo que dijo Gregorio en la homilía 13 sobre los discípulos que iban a Emaús: *Oyéndolo no fueron iluminados, haciéndolo fueron iluminados*. No entiende que con aquella obra merecieran la iluminación, pues dice que carecían de fe, sino que indica que aquella obra fue apta para que Cristo tomara de ella ocasión de iluminarlos.

En cuanto a lo otro que decía Crisóstomo de los filósofos —que por la luz de la razón guardaron los preceptos—, no debe entenderse de todos los preceptos, sino de algunos. Y dice que a veces los superaron porque también hacían algunos bienes que no estaban

Arausicanum, canon 5, vocavit voluntatem credendi initium fidei vel salutis. Non ignorarunt autem citati Patres ante hanc hominis cooperationem antecedere divinam excitationem et vocationem. Quin potius Ambrosius, loco proxime citato, propter hanc vocationem censet dictum esse: *Non est volentis, neque currentis. Ne te ipsum* (inquit) *iustificares, sed omnia tribueres Deo, qui te vocavit*. Et in idem fere redit dicere quod hi Patres non loquuntur de initio totius iustitiae, sed unius vel alterius beneficii divini, et sic vocant orationem initium illius doni quod per illam impetratur: et sic exhortantur homines ut ipsi incipiant, ut Deus prosequatur.

Quod maxime in Chrysostomo notandum est, nam ad fideles loquebatur, quorum fidem verbo Dei, ut instrumento, excitare conabatur, ut ipse saepe diserte declarat. Postulat ergo ab eis ut incipiant consentiendo gratiae Dei, non sine adiutorio eiusdem gratiae, ut locis aliis etiam exponit, et infra attingemus. Praesertimque in illa homilia 2, in Ps. 50, dicit Deum dare vocationem suam indignis, ut commendet gratiam suam. Videri etiam potest hom. 9, in Gen. 19, in Acta, et quarto ad Ephesios.

14. Addo denique divum Augustinum interdum ita loqui, et hac expositione indigere.

Nam lib. 83 *Quaestionum*, quaest. 68, tractans illud: *Cuius vult miseretur, et quem vult indurat*, hoc dicit provenire ex occultissimis meritis: nam in eo qui obduratur praecedunt mala merita; et in eo etiam cui Deus miseretur praecedunt occultissima merita, quem ibidem ait praecedere justificationem. Neque est verum quod quidam respondent Augustinum retractasse hanc sententiam, quando retractavit aliam de merito fidei, quam docuerat super epistolam ad Romanos: nam hanc retractationem habet Augustinus lib. 4 *Retractationum*, cap. 23, et statim cap. 26, agens de illa quaest. 68, nihil retractat, sed confirmat et exponit quod dixerat, nimirum: *Illa bona merita, quantumvis occulta, antecedere*

mandados, como guardar la castidad de algún modo. Aunque en otro lugar advierte también que estas mismas cosas no siempre las hicieron bien y honestamente, es decir, con recta intención, como puede verse en la homilía 8 de la misma epístola 1.ª a los Corintios. Y puede consultarse también Casiano, colación 13, capítulo 5.

17. Cuarta expresión. — La cuarta expresión de Crisóstomo es que Dios llama a aquel a quien sabe que va a cooperar, como se ve en las homilías 31 y 96 sobre Mateo, en la homilía sobre la conversión de Pablo y en el libro 1 *De la compunción del corazón*, al principio. Pero habla de manera más difícil Cirilo de Alejandría, en el libro 3 sobre Juan, capítulo 39, y en el libro 4, capítulos 6 y 7, diciendo que Dios llama a los que son dignos. Añado también que se encuentra una expresión casi semejante en Agustín, en la epístola 49, cuestión 2, y en el sermón 76 *Sobre las palabras del Apóstol*.

Estos Padres, pues, en estos pasajes no hablan de obras que se hacen por las fuerzas de la naturaleza, sino de obras que se hacen por las fuerzas de la gracia y por la eficacia de la misma vocación; y por eso esta expresión no pertenece a la cuestión presente, sino que a lo sumo puede favorecer a otra opinión que se tratará más adelante. Además, no hablan en sentido causal, es decir, que Dios llama al hombre porque previó que consentiría, sino solo previendo que él consentiría y cooperaría a la vocación, y así sería digno de la gracia subsiguiente. Y esto no solo no repugna a la gracia, sino que más bien la recomienda: porque dar la vocación (es decir, la eficaz) en el momento en que Dios sabe que penetrará en el alma (como dice Crisóstomo) procede de la máxima benevolencia de Dios; más aún, esta es la gracia que Agustín destaca especialmente.

Finalmente, aquella presciencia de la futura cooperación puede entenderse de dos modos: condicionado o absoluto. Del primer modo es algo fácil y plenamente conforme con la gracia, como consta por lo dicho anteriormente. Del segundo modo ya supone la voluntad gratuita de Dios, y así también se puede decir con verdad que Dios llama eficazmente a quien sabe que va a consentir, porque lo previó en su decreto

vocationem sine merito. Unde obiter constat (quod etiam notandum est) per justificationem in illo loco non intelligere totum progressum ad iustitiam a primo exordio, sed infusionem gratiae et remissionem peccati: quam homo aliquo modo meretur per paenitentiam ex fide conceptam.

15. Tertia locutio. — Tertia locutio et difficilior apud Chrysostomum est, quia plus videtur tribuere rationi naturali et operibus eius quam expediat. Hom. 42 in Genesin inde exaggerat sanctitatem Abrahae, quod non per fidem a parentibus acceptam, sed per scientiam a natura inditam adeo profecerit. Et hom. 3 in 1 ad Cor. dicit aliquos philosophos per lumen rationis non solum praecepta servasse, sed etiam aliquando superasse. Sed mihi difficilior est locutio Nazianzeni, oratione de Patre, ubi post laudes eius ante fidem acceptam subdit: *Propter haec (ut opinor) fidem loco praemii accepit*. Et tamen (si Augustinus bene citat Nazianzenum) necessario a nobis est exponendus. Et ibi quidem scholiastes respondet locutum esse de merito improprio pro aliquali dispositione.
Ego vero censeo illum non sensisse fidem fuisse praemium aliquo modo debitum talibus operibus, sed cum talia opera de se proportionata essent vel apta ad aliqualem remunerationem (iuxta doctrinam D. Thomae I-II, q. 114), dixit Deum noluisse propter illa dare praemium proportionatum, quod futurum erat inferioris ordinis, sed loco illius dedisse fidem ex gratia et magnificentia sua.

16. Chrysostomus autem facilius exponitur. Solum enim laudat Abraham, tum quia ita se gessit per naturalem cognitionem ut impedimentum non poneret divinae vocationi, iuxta ea quae infra dicemus; tum etiam quia, cum non habuerit fidem a parentibus, facilem se praebuit ad oboediendum divinae revelationi et vocationi. Nunquam autem Chrysostomus negavit saltem hoc posterius factum esse cum adiutorio divinae gratiae.

gratuito, por el cual ya lo había preordinado a consentir. Del mismo modo que suele decir también Agustín que Dios predestinó lo que Él mismo iba a hacer.

18. Quinta expresión. — La quinta expresión de Crisóstomo es que Dios exige del hombre la penitencia, la cual por sí sola no basta para quitar el pecado, pero una vez que se añade la gracia y la misericordia de Dios, el pecado es remitido. Así habla en las homilías 17 y 42 sobre el Génesis, y en muchos otros lugares. De esta expresión deducen los autores mencionados que Crisóstomo exige una penitencia elicitada solo por el libre arbitrio, que obtenga de Dios la remisión del pecado; porque si hablara de una penitencia con auxilio de la gracia, esa por sí sola bastaría para la remisión del pecado. Y dicen que Casiano imitó este sentido en la colación 20, capítulo 8.
Respondo que es falso que Crisóstomo hable de una penitencia natural: pues evidentemente habla de la penitencia que es disposición suficiente e inmediata para la remisión del pecado, como fue la penitencia de David cuando dijo *He pecado contra el Señor*, y la del ladrón que dijo *Acuérdate de mí, Señor*, etc. De estos ejemplos se sirve, y también de aquellos testimonios *Convertíos a mí*, y semejantes. Fue, por tanto, la sentencia de Crisóstomo que incluso esta penitencia, por muy sobrenatural que sea, no justifica formalmente al hombre por sí sola, a no ser que se añada una nueva misericordia y gracia de Dios que remite el pecado e infunde la justicia. Esta es una doctrina muy verdadera y sana, que traté ampliamente en el tomo 4, disputación 4, sección 8, donde aduje muchos testimonios de Crisóstomo. Y en este sentido también se puede interpretar favorablemente a Casiano.

19. Sexta expresión. — En sexto lugar se encuentra otra expresión, especialmente en Marcos el Ermitaño, a saber, que la gracia supone la prontitud de la voluntad infundida por la naturaleza; más aún, añade que la voluntad es como un auxilio infundido por la naturaleza.
Pero las primeras palabras son semejantes a otras de Agustín: *Poder tener fe es de la naturaleza de los*

hombres; tenerla, en cambio, es de la gracia de los fieles. Porque aquella prontitud no es otra cosa que la misma capacidad de la voluntad, que no se distingue de la voluntad misma, y por eso se dice infundida por la naturaleza; aunque, en cuanto se refiere a una forma no debida y de orden superior respecto de la gracia, se llama propiamente *obedencial*. O a lo sumo, se dice prontitud por la inclinación natural de la voluntad al bien honesto, que manifiesta su rectitud natural, la cual la gracia presupone por sí misma, aunque en el hombre caído esté impedida por el vicio del pecado original.

En la otra expresión, en cambio, la voluntad se llama auxilio por razón de su libertad, sin la cual la gracia divina no realiza en nosotros las obras por las que somos santificados. Por eso, hablando de la voluntad actual, el mismo autor dice expresamente en el mismo lugar: si se perfecciona para la salvación, no puede comenzarse ni perfeccionarse sino por la gracia; pero hablando de la misma potencia de la voluntad, dice que es instrumento de la gracia divina para las operaciones sobrenaturales.

20. Finalmente, aquí suele ponderarse que estos Padres, cuando hablan de manera simple y absoluta, atribuyen mucho al libre arbitrio y casi pasan en silencio la gracia. ¿Cómo se puede citar en favor de los marselleses a Clemente de Alejandría, libro 5 de los *Stromata*, al principio, a Damasceno, libro 2, capítulo 30, e incluso a Agustín, libro 3 *Del libre arbitrio*? A esto responde el mismo Agustín en el libro 1 de las *Retractaciones*, capítulo 23: que entonces calló, pero no lo excluyó, porque en aquel momento solo se disputaba sobre aquel tema. De donde también Faustus, libro 4 *Del libre arbitrio*, capítulo 6: *Cuando (dice) se menciona uno sin el otro, se calla el otro, pero no se niega*, según la regla que insinúa el obispo Agustín. Estos Padres, pues, o disputaban entonces contra herejes (principalmente contra los maniqueos), o reprendían la negligencia de los hombres; y por eso mencionan con más frecuencia la libertad, aunque en otros lugares no omiten la gracia.

21. Añado además que Crisóstomo, en una homilía sobre Adán y Eva, enseñó expresamente toda la doctrina de la gracia, tanto que muchos sospechan que

Et ad eundem modum intelligo quod dixit Gregorius, hom. 13 de discipulis euntibus in Emmaus: *Audiendo illuminati non sunt, faciendo illuminati sunt*. Non enim intelligit per illud opus meruisse illuminationem, cum dicat eos caruisse fide, sed significat fuisse aptum opus illud ut Christus inde sumeret occasionem illuminandi illos.

Aliud vero quod de philosophis dicebat Chrysostomus —per lumen rationis servasse praecepta— non est intelligendum de omnibus praeceptis, sed de aliquibus. Dicit autem interdum superasse, quia bona etiam aliqua faciebant quae non erant in praecepto, ut interdum castitatem servare aliquo modo. Quamvis alibi etiam advertat haec ipsa non semper bene ac honeste fecisse, id est, recta intentione, ut videre licet in homil. 8 eiusdem epistolae 1 ad Corinthios. Et videri etiam potest Cassianus, collat. 13, cap. 5.

17. **Quarta locutio.** — Quarta locutio Chrysostomi est: Deum vocare eum quem scit esse cooperaturum, ut patet ex hom. 31 et 96 in Matth., et homilia de conversione Pauli, et lib. 1 *De compunctione cordis*, in principio. Sed difficilius loquitur Cyrillus Alexandrinus, lib. 3 in Ioann., cap. 39, et lib. 4, cap. 6 et 7, dicens Deum vocare eos qui digni sunt. Addo etiam fere similem locutionem reperiri in Augustino, epistola 49, q. 2, et serm. 76 *De verbis Apostoli*.

Hi ergo Patres his locis non loquuntur de operibus quae per vires naturae fiunt, sed de operibus quae fiunt per vires gratiae et efficacia ipsius vocationis; et ideo haec locutio ad praesentem quaestionem non pertinet, sed ad summum potest favere alteri opinioni infra tractandae. Deinde non loquuntur causaliter, id est, Deum vocare hominem quia praenovit consensurum, sed solum praenoscendo illum consensurum et cooperaturum vocationi, et sic futurum esse dignum subsequentis gratiae. At hoc non solum non repugnat gratiae, verum illam potius commendat: nam dare vocationem

(nimirum efficacem) eo tempore quo Deus novit penetraturam animam (ut Chrysostomus loquitur) ex maxima benevolentia Dei procedit; immo haec est gratia quam Augustinus imprimis exaggerat.
Denique illa praescientia futurae cooperationis aut conditionata intelligi potest, aut absoluta. Priori modo res facilis est et consentanea gratiae, ut constat ex saepe dictis. Posteriori autem modo iam supponit gratuitam voluntatem Dei, et sic etiam vere dici potest Deum vocare efficaciter quem novit consensurum, quia hoc praenovit in suo gratuito decreto, quo nimirum iam praeordinavit illum ad consentiendum. Quomodo solet etiam Augustinus dicere Deum praedestinasse quae fuerat ipse facturus.

18. Quinta locutio. — Quinta locutio Chrysostomi est: Deum exigere ab homine paenitentiam, quae ipsa per se non sufficit ad tollendum peccatum, sed illa vero accedente gratia et misericordia Dei peccatum remitti. Ita loquitur homilia 17 et 42 in Genesin, et saepe alias. Ex qua locutione colligunt dicti auctores Chrysostomum requirere paenitentiam ex solo libero arbitrio elicitam, quae a Deo impetret remissionem peccati: quia si loqueretur de paenitentia ex auxilio gratiae, illa per se sufficeret ad remissionem peccati. Et hunc sensum aiunt imitatum esse Cassianum, collat. 20, cap. 8.
Respondeo falsum esse Chrysostomum loqui de naturali paenitentia: nam evidenter loquitur de paenitentia quae est sufficiens et immediata dispositio ad remissionem peccati, qualis fuit paenitentia David cum dixit *Peccavi Domino*, et latronis dicentis *Memento mei, Domine*, etc. His enim exemplis utitur et illis etiam testimoniis *Convertimini ad me*, et similibus. Fuit ergo sententia Chrysostomi hanc etiam paenitentiam, quantumvis supernaturalem, per se non iustificare hominem formaliter, nisi accedat nova misericordia et gratia Dei remittentis peccatum et infundentis iustitiam. Quae est

cierta parte de aquella homilía es más bien de Próspero que de Crisóstomo. A mí también me hace dudar el hecho de que en la epístola de Celestino (frecuentemente citada) toda esa parte está transcrita literalmente. Otros, en cambio, piensan que Crisóstomo, ya al final de su vida, había oído rumores sobre el error de Pelagio y por eso había declarado más claramente su pensamiento; y que Celestino se apropió de sus palabras, lo cual nada impide creer, aunque el asunto sea dudoso.

CAPÍTULO IX

SE PROPONE UNA OBJECIÓN CONTRA LA RESOLUCIÓN ANTERIOR

1. Contra lo dicho en el capítulo anterior, y en favor tanto de los escolásticos como de los marselleses, se puede objetar con aquel axioma tomado de san Pablo: *Dios quiere que todos los hombres se salven*.
De ahí se deduce que Dios está dispuesto a dar su gracia o iluminación a todo hombre que no ponga impedimento, y, consiguientemente, que se la da a todo hombre que, del modo que puede, usa bien de su libertad y de su razón. Por tanto, quien no ha sido prevenido por ninguna gracia, si hace el bien en la medida en que puede, obtendrá de Dios la gracia; luego, al menos dispositiva o meritoriamente *de congruo*, alcanzará el primer auxilio, y por medio de él podrá obtener todos los demás efectos de la predestinación. Por consiguiente, no repugna que exista alguna causa de toda la predestinación del lado de sus efectos, fundada en un acto puramente natural y moralmente bueno.

2. Se prueba el supuesto, porque todo hombre adulto (pues solo de él tratamos) mientras vive aquí tiene en su poder salvarse, como también mostraremos acerca de

verissima et sana doctrina, quam late tractavi in 4 tomo, disput. 4, sect. 8, ubi plura testimonia Chrysostomi adduxi. Et quoad hoc potest etiam Cassianus in bonum sensum adduci.

19. Sexta locutio. — Sexto invenitur alia locutio, praesertim apud Marcum Eremitanum, scilicet gratiam supponere promptitudinem voluntatis a natura inditam; imo etiam subdit voluntatem esse velut auxilium a natura inditum.

Sed priora verba similia sunt aliis Augustini verbis: *Posse habere fidem naturae est hominum; habere autem gratiae est fidelium*. Nam illa promptitudo vel nihil aliud est quam capacitas ipsa voluntatis, quae ab ipsa voluntate non distinguitur, ideoque a natura indita dicitur; licet, quatenus respectu gratiae est ad formam non debitam et superioris ordinis, dicatur proprie *obedientialis*. Vel ad summum illa promptitudo dicitur propter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum honestum, quae ostendit naturalem rectitudinem eius, quam gratia per se supponit, quamvis in homine lapso existat impedita vitio peccati originalis.

In altera vero locutione voluntas dicitur auxilium ratione suae libertatis, sine qua divina gratia non perficit in nobis opera quibus sanctificamur. Unde loquendo de voluntate actuali expresse dicit idem auctor eodem loco: si ad salutem perficitur, non posse inchoari aut perfici nisi per gratiam; loquendo vero de ipsa potentia voluntatis dicit esse instrumentum divinae gratiae ad supernaturales operationes.

20. Tandem ponderari hic solet quod hi Patres, simpliciter et absolute loquentes, multum tribuunt libero arbitrio et gratiam fere silentio praetereunt. Quomodo potest in favorem Massiliensium citari Clemens Alexandrinus, lib. 5 *Strom.*, a principio, et Damascenus, lib. 2, cap. 30, imo et Augustinus, lib. 3 *De libero arbitrio*? Ad quod ipse respondet lib. 1 *Retractationum*, cap. 23, tacuisse tunc, sed non exclusisse, quia tunc solum de illa re disputabatur. Unde etiam Faustus, lib. 4 *De libero*

los réprobos en el libro cuarto. Pero no puede tener esto en su poder sino por medio de algún uso de su libertad; por tanto, si no ha sido prevenido por alguna gracia, es necesario que ese poder se funde en un acto bueno que sea posible para tal hombre. Y no le es posible sino aquel que puede ejercer con las fuerzas de la naturaleza; luego ese acto será disposición y preparación suficiente para que obtenga de Dios la gracia preveniente. Y se confirma: porque así como la gracia supone la naturaleza y tiene una relación intrínseca con ella (pues la gracia es perfección de la naturaleza), así la primera gracia, que no supone ninguna anterior, debe contentarse (por así decirlo) con aquella disposición moral que la naturaleza puede elicitar con sus propias fuerzas. Porque pedirle una mayor sería injusto, ya que equivaldría a exigir del hombre algo que le es imposible. Y tener en nada esa disposición no parece razonable ni conforme a la divina providencia: porque cuanto más débil e impotente es el hombre, si según las fuerzas que tiene hace lo que puede, pertenece a la providencia del autor de la gracia valorarlo (por así decirlo) y concederle la gracia, al menos comenzando en él la obra de la gracia. Pues este género de providencia parece debido al hombre elevado a un fin sobrenatural, porque según ese estado no puede tender a él de otra manera.

3. A esta objeción algunos piensan que no se puede responder sino diciendo que el hombre, sin auxilio de la gracia, nada puede hacer por medio de la sola razón natural y el libre arbitrio que no sea pecado. De este principio se resuelve fácilmente la objeción, porque o el hombre está prevenido por alguna gracia o por ninguna: si por alguna, ya esa gracia es efecto de la predestinación, y así la operación que procede de ella no podrá ser causa de todos los efectos de la predestinación; si, en cambio, no ha sido prevenido por ninguna gracia, todo lo que haga con su libertad será pecado y, por consiguiente, más bien impedirá la gracia y los efectos de la predestinación que los ayudará.

4. Y esta respuesta parece presuponerla aquellos teólogos que piensan que el axioma *Al que hace lo que*

arbitrio, cap. 6: *Cum (inquit) sine altero dicitur, tacetur alterum, non unum negatur*, secundum regulam quam antistes Augustinus insinuat. Hi ergo Patres tunc aut contra haereticos disputabant (praecipue contra Manichaeos), aut reprehendebant hominum negligentiam; et ideo saepius libertatem commemorant, quamvis aliis locis gratiam non omittant.

21. Addo insuper Chrysostomum in homilia quadam de Adam et Eva ex professo docuisse totam doctrinam de gratia, adeo ut multi suspicentur quamdam partem illius homiliae potius Properi quam Chrysostomi esse. Et mihi etiam rem facit dubiam quod in epistola Coelestini saepe citata tota illa pars ad litteram transcripta est. Alii vero existimant Chrysostomum iam in fine vitae audivisse rumores de errore Pelagii et ideo clarius declarasse mentem suam; Coelestinum autem verba eius usurpasse, quod credere vetat nihil, quamvis res dubia sit.

CAPUT IX.

CONTRA RESOLUTIONEM SUPERIOREM OBJECTIO PROPONITUR.

1.Contra dicta in superiori capite, et in favorem tum scholasticorum tum etiam Massiliensium, obici potest axioma illud ex Paulo sumptum: *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Ex illo enim colligitur Deum esse paratum ad dandam gratiam suam vel illustrationem omni homini non ponenti impedimentum, et consequenter eam dare omni homini qui eo modo quo potest bene utitur sua libertate et ratione. Ergo qui nulla gratia praeventus est, si faciat bene prout potest, obtinebit a Deo gratiam; ergo saltem dispositive vel meritorie de congruo primum auxilium comparabit, et medio illo obtinere poterit reliquos omnes praedestinationis effectus. Ergo non repugnat dari aliquam causam totius praedestinationis ex parte effectuum eius, fundatam in actu pure naturali et moraliter bono.

está de su parte, Dios no le niega la gracia debe entenderse del hombre que ya ha sido prevenido por la gracia y la usa bien en la medida en que puede: porque si no ha sido prevenido, todo lo que intente por sí mismo más bien impedirá la gracia.

Este axioma lo explica así santo Tomás (I-II, q. 109, art. 6, ad 2), donde habla de la preparación del hombre para recibir la gracia habitual. Y entendiendo el axioma de esta gracia, dice consecuentemente que debe entenderse del hombre que hace lo que está de su parte con el auxilio preveniente de la gracia. Sin embargo, en la q. 112, art. 2, al hablar de la preparación para el primer auxilio de la gracia, dice que no se requiere nada de parte del hombre, puesto que esa misma preparación debe provenir del auxilio. De donde, en el art. 3, concluye que ninguna gracia se da infaliblemente al hombre en cuanto, por su libre arbitrio, hace lo que está de su parte, sino según el movimiento e intención de Dios.

Siguen esta opinión Cayetano y Conrado en ese lugar, Soto en el lib. 2 *De natura et gratia*, cap. 3 al final, Capréolo en 2, dist. 28, q. única, art. 1, cap. 9; Ferrario 3 *Contra Gentiles*, c. 159; Buenaventura 3, d. 98, art. 2, q. 4 (donde primero declara qué entiende por gracia gratis dada, es decir, no solo aquellas que enumera el Apóstol en 1 Cor. 12, sino todo lo que se añade a lo natural, ayudando de algún modo y preparando la voluntad para el hábito o el uso de la gracia). Y luego, en la solución al 3, explica aquel axioma del que hace lo que está de su parte por medio de la gracia gratis dada, y piensa que de otro modo no es verdadero. Gregorio 4, d. 41; Marsilio 4, q. 41, art. 2, concl. 4, y en 2, q. 28, art. 3 y 4; Antonino, p. III, tit. 9, c. 5, §4. Se citan también Alejandro de Hales 3 p., q. 69, memb. 5, art. 3; Gerson, *Alphab*. 24 lit. M; y Altisiodorense lib. 3 *Summae*, tract. 2, c. 4. Pero de la sentencia de estos hablaré más abajo.

5. La respuesta anterior se refuerza aún más. — Esta respuesta puede confirmarse porque, si no se rechaza de este modo la objeción planteada, en ella se contienen dos errores. Uno es que el libre arbitrio por sí mismo puede hacer lo que es necesario para vivir

2. Assumptum probatur, quia omnis homo adultus (de hoc enim solum agimus) quamdiu hic vivit habet in potestate sua salvari, ut de reprobis etiam in libro quarto ostendemus. Non potest autem hoc habere in sua potestate nisi medio aliquo usu suae libertatis; ergo si non est aliqua gratia praeventus, necesse est ut illa potestas fundetur in actu bono qui tali homini possibilis sit. Non est autem illi possibilis nisi ille quem exercere potest per vires naturae; ergo ille erit sufficiens dispositio et praeparatio ut a Deo obtineat praevenientem gratiam. Et confirmatur: quia sicut gratia supponit naturam et dicit intrinsecam habitudinem ad illam (nam gratia perfectio est naturae), ita prima gratia, quae nullam priorem supponit, debet esse contenta (ut sic dicam) illa dispositione morali quam natura suis viribus potest elicere. Quia maiorem postulare iniustum esset, nam esset petere ab homine id quod impossibile est. Et illam dispositionem pro nihilo ducere non videtur rationabile nec divinae providentiae consentaneum: quia quo homo est infirmior et debilior, si secundum illas vires quas habet faciat quod potest, pertinet ad providentiam auctoris gratiae illud aestimare (ut sic dicam) eique homini gratiam conferre, saltem inchoando in illo opus gratiae. Nam hoc providentiae genus videtur debitum homini elevato ad supernaturalem finem: quia secundum illum statum non potest aliter tendere in illum.

3. Ad hanc objectionem quidam existimant responderi non posse nisi dicendo hominem sine auxilio gratiae nihil posse facere per solam rationem naturalem et liberum arbitrium quod peccatum non sit. Ex hoc autem principio facile solvi objectionem, quia vel homo est praeventus gratia aliqua vel nulla: si aliqua, iam illa est praedestinationis effectus, et sic operatio ex illa procedens non poterit esse causa omnium effectuum praedestinationis; si vero nulla gratia praeventus est, quidquid sua libertate faciat, erit peccatum et consequenter potius impediet

honestamente, de manera absoluta y simple. El otro es que el libre arbitrio, con sus solas fuerzas naturales, puede prepararse para la gracia de tal modo que la obtenga infaliblemente de Dios.

Respecto al primero, está claro que debe tomarse en este sentido cuando se dice que el hombre puede hacer "lo que está de su parte": porque cometer lo que está de su parte para pecar, sin duda puede hacerlo; pero sería blasfemo afirmar que a quien hace lo que está de su parte para pecar, Dios le da su gracia. Por tanto, se entiende de quien hace lo que está de su parte para vivir honestamente. Ahora bien, decir que el hombre puede llevar una vida honesta e inocente solo con el libre arbitrio es pelagianismo puro.

Tampoco se puede decir que esto no se afirma en el axioma, sino que solo se dice condicionalmente ("si el hombre hace lo que está de su parte, obtendrá la gracia"), y que lo condicional no pone nada en el ser. Esto no puede sostenerse, porque no corresponde al pensamiento de los doctores, ni sirve al fin que se pretende: mostrar que no es imposible que el hombre que todavía no ha sido prevenido por la gracia obtenga la gracia. Por tanto, se supone que eso es posible y factible para el hombre mediante las fuerzas del libre arbitrio. Y de aquí se sigue el segundo error: que tal operación se considera disposición suficiente e infalible para alcanzar la gracia, que es precisamente lo que el axioma afirma directamente.

Pregunto, pues: ¿esa operación es sobrenatural? Entonces es pelagiano decir que se realiza solo con las fuerzas del libre arbitrio. ¿O es meramente natural? Entonces es semipelagiano decir que es una disposición suficiente para obtener la gracia.

6. Por consiguiente, estos autores responderán coherentemente a la objeción que en el hombre predestinado no existe ninguna obra moralmente buena que no provenga de la predestinación, y que por eso no puede ser causa de toda la predestinación. Suponen además estos mismos autores que el efecto adecuado de la predestinación en esta vida es la gracia, y por eso concluyen que tal obra no puede provenir sino de la gracia. Esta gracia, en el predestinado, es efecto de la

gratiam et praedestinationis effectus quam iuvabit.

4. Et hanc responsionem supponere videntur illi theologi qui axioma illud *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* intelligendum esse putant de homine praevento per gratiam et illa bene utente prout potest: nam si praeventus non sit, quidquid per se conetur, potius impediet gratiam. Illud autem axioma ita exponit D. Thomas I-II, q. 109, art. 6, ad 2, ubi loquitur de praeparatione hominis ad gratiam habitualem suscipiendam. Et de hac gratia intelligendo axioma illud, dicit consequenter debere intelligi de homine faciente quod in se est per praeveniens auxilium gratiae. Tamen q. 112, art. 2, loquendo de praeparatione ad primum gratiae auxilium, dicit nullam requiri ex parte hominis, cum ipsa debeat esse ex auxilio. Unde art. 3 concludit nullam gratiam infallibiliter dari homini quatenus per suum liberum arbitrium facit quod in se est, sed iuxta motionem et intentionem Dei. Sequuntur hanc opinionem Caietanus et Conradus ibi, et Soto lib. 2 *De natura et gratia*, cap. 3 in fine, et Capreolus in 2, dist. 28, q. unica, art. 1, cap. 9; Ferrarius 3 *contra Gentiles*, c. 159; Bonaventura 3, d. 98, art. 2, q. 4, ubi prius declarat quid intelligat per gratiam gratis datam, videlicet non tantum illas quas numerat Apostolus 1 Cor. 12, sed quidquid superadditur naturalibus, adiuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae. Et deinde in solutione ad 3 exponit illud axioma de faciente quod in se est per gratiam gratis datam, et aliter putat non esse verum. Gregorius 4, d. 41; Marsilius 4, q. 41, art. 2, concl. 4, et in 2, q. 28, art. 3 et 4; Antoninus, p. III, tit. 9, c. 5, §4. Citantur etiam Alensis 3 p., q. 69, memb. 5, art. 3; Gerson, *Alphab*. 24 lit. M; et Altisiodorensis lib. 3 *Summae*, tract. 2, c. 4. Sed de horum sententia infra dicam.

5. Dicta responsio fulcitur amplius. — Potestque haec responsio confirmari, quia, nisi ita repellatur obiectio facta, duo errores in illa continentur. Unus est, quod

predestinación; en cambio, en el réprobo, si realiza tal obra, también procederá de la gracia, aunque en él no sea efecto de la predestinación. Y cuando se pregunta cómo está en poder del hombre tener esta gracia, responden que porque Dios está dispuesto a dársela a todos, y que esto se prueba solo por las palabras de san Pablo: *Dios quiere que todos los hombres se salven*.

CAPÍTULO X

SE EXAMINAN TRES MODOS DE AFIRMAR QUE EL ACTO MORAL BUENO NO PUEDE EXISTIR SINO POR LA PREDESTINACIÓN O LA GRACIA

1. Los teólogos discuten de manera expresa, en la materia de la gracia, si el hombre puede, sin auxilio de la gracia y solo con las fuerzas del libre arbitrio, realizar alguna obra moralmente honesta de manera simple (es decir, buena por su objeto y circunstancias). Sin embargo, no hemos podido evitar examinar con exactitud este principio en este lugar, porque algunos en nuestra época parecen haber enseñado que existe una conexión tan necesaria entre la predestinación gratuita y la necesidad de la gracia para toda obra de este tipo, que no se puede defender que la predestinación no tenga causa de nuestra parte en cuanto a la obtención de sus efectos, sin defender al mismo tiempo que el acto moral bueno no puede realizarse sin la gracia. Esto nos ha parecido duro y difícil, porque lo verdadero no depende de lo falso, ni lo cierto de lo incierto; por eso es necesario examinar diligentemente este principio aquí.

2. Primer modo de hablar. — Este modo se rechaza por herético. — De varios modos se ha afirmado, o se puede imaginar, que el hombre con las fuerzas de la naturaleza, sin la gracia, no puede realizar ninguna obra buena. El primero consiste en entenderlo de la gracia santificante, como afirmaron muchos herejes de esta época, junto con Lutero (art. 36). Este sentido es herético, porque de él se sigue que todos los pecadores,

liberum arbitrium per se ipsum possit facere quod necesse est ad vivendum honeste, absolute et simpliciter. Alius est, quod liberum arbitrium suis solis viribus naturalibus ita se praeparare possit ad gratiam, ut illam infallibiliter a Deo obtineat. De primo constat, quia in hoc sensu necessario sumendum est cum dicitur homo posse facere quod in se est: nam agere quod in se est ad peccandum sine dubio potest; blasphemum tamen esset dicere, sic agenti quod in se est, Deum dare gratiam suam. Intelligitur ergo de agente quod in se est ad honeste vivendum. At vero dicere posse hominem per liberum arbitrium honestam et innocentem vitam agere, Pelagianum est. Nec dici potest hoc non affirmari in illo axiomate, sed tantum veluti conditionate dici, si homo faciat quod in se est consecuturum gratiam, conditionalem autem nihil ponere in esse. Non (inquam) hoc dici potest, quia non est ad mentem doctorum, nec deservit ille sensus fini intento, nimirum ut ostendatur non esse impossibile homini nondum per gratiam praevento gratiam obtinere: ergo supponitur id tanquam possibile et factibile ab homine per vires liberi arbitrii. Et hinc sequitur alter error, nimirum quod huiusmodi operatio creditur sufficiens et infallibilis dispositio ad consequendam gratiam, quia hoc est quod in illo axiomate directe affirmatur.

Interrogo enim, an illa operatio supernaturalis sit, et sic Pelagianum est dicere illam fieri per solas vires liberi arbitrii; vel tantum naturalis: et sic Semipelagianum est dicere illam esse sufficientem dispositionem ad obtinendam gratiam.

6. Ad objectionem ergo respondebunt hi auctores consequenter, in homine praedestinato nullum esse opus morale bonum quod non sit ex praedestinatione, et ideo non posse esse causam totius praedestinationis. Supponunt autem idem auctores adaequatum praedestinationis effectum in hac vita esse gratiam, ideoque concludunt tale opus non posse esse nisi ex gratia. Haec autem

aunque tengan fe y sean cristianos, pecan en todas sus obras, porque actúan sin la gracia santificante. La consecuencia es absurdísima y herética: pues entonces también en el mismo acto de fe muerta, de temor o de atrición, el pecador pecaría; cosa que fue condenada en el Concilio de Trento, sesión 6, canon 7. Además, es evidente por sí mismo: porque la gracia santificante, con sus hábitos (que permanecen solo en acto primero, sin influjo actual), no es una circunstancia necesaria para la honestidad moral de la obra. Por tanto, sin ella puede realizarse una obra buena en todos los sentidos y honesta, aunque no sea tan perfecta en el modo o en todas sus cualidades como podría serlo. Pues esa perfección no es necesaria para la bondad simple de la obra, de la que ahora tratamos.

3. Segundo modo de hablar. — Se rechaza esta sentencia tanto porque es herética como porque se propone sin fundamento. — El segundo modo de hablar fue el de aquellos que sostenían que la fe es necesaria para la honestidad moral de cualquier obra humana. Entendían así lo que dice san Pablo en Romanos 14: *Todo lo que no procede de la fe es pecado*. Y también lo de Hebreos 11: *Sin fe es imposible agradar a Dios*, porque toda obra buena agrada a Dios. Esta misma opinión la enseñan también los herejes de nuestro tiempo, reuniendo para confirmarla muchos testimonios de san Agustín, que aquí no podemos tratar porque esta cuestión no pertenece al propósito presente y se estudia expresamente en el tratado sobre la fe.

Por tanto, hay que abandonar esta sentencia como herética y sin ningún fundamento. De ella se seguiría, en efecto, que todas las obras de los infieles son necesariamente pecados, cosa que la fe no admite. Porque Cristo Señor, en Mateo 5, supone que los paganos tienen un amor natural bueno cuando dice: *¿No hacen también esto los paganos?* Y si alguien pretendiera que los paganos hacen ciertamente lo que en sí mismo es bueno según su sustancia, pero no con todas las circunstancias necesarias para que sea realmente bueno, es claro que Cristo Señor no puso esa limitación, sino que afirma de manera absoluta que el pagano puede hacer el bien que la naturaleza misma le

gratia in praedestinato est praedestinationis effectus; in reprobo vero, si faciat tale opus, etiam erit ex gratia, quamvis in eo non sit praedestinationis effectus. Cum autem inquiritur quomodo sit in potestate hominis hanc habere gratiam, respondent quia Deus paratus est ad illam omnibus dandam; et hoc probari tantum ex verbis Pauli: *Deus vult omnes homines salvos fieri*.

CAPUT X.

TRACTANTUR TRES MODI ASSERENDI BONUM OPUS MORALE, QUOD NON POSSIT ESSE NISI EX PRAEDESTINATIONE, SEU GRATIA.

1. Disputant theologi ex professo in materia de gratia, an possit homo sine auxilio gratiae et per vires liberi arbitrii facere aliquod opus morale honestum simpliciter, id est, ex obiecto et circumstantiis. Non potuimus tamen effugere quin hoc loco exacte illud principium examinemus: quia nonnulli hoc tempore docuisse videntur esse tam necessariam connexionem inter praedestinationem gratuitam et necessitatem gratiae ad omne tale opus, ut non possit defendi praedestinationem non habere causam ex parte nostra quoad collectionem suorum effectuum, nisi simul defendamus bonum opus morale non posse fieri absque gratia. Quod nobis durum ac difficile visum est, quia verum non pendet ex falso, nec certum ex incerto; ideoque principium illud diligenter examinandum hic est.

2. Primus dicendi modus est. — Hic modus exploditur tanquam haereticus. — Variis ergo modis assertum est, vel excogitari potest, hominem naturae viribus absque gratia non posse bonum aliquod operari. Primus est, id intelligendo de gratia sanctificante, quod multi ex haereticis huius temporis asseruerunt, cum Luthero, art. 36. Hic vero sensus haereticus est, quia ex illo sequitur omnes peccatores,

dicta. Y la naturaleza no solo le dicta hacer el bien en cuanto a su sustancia, sino también hacerlo bien en cuanto a las circunstancias; por tanto, también esto podrá hacerlo a veces el pagano. Además, la fe infusa y sobrenatural no es una circunstancia necesaria para la honestidad moral de una obra natural, pues pertenecen a órdenes distintos.

Asimismo, si un infiel, antes de creer, hiciera algo para oír la fe, para examinar su credibilidad o para obtener su luz, todo eso sería pecado, lo cual es completamente absurdo y está claramente incluido en la condenación del Concilio de Trento (sesión 6, canon 7).

Aunque la fe sea necesaria para que las obras buenas agraden a Dios en orden a la vida eterna (que es lo principal que se afirma en el segundo texto de Pablo), sin embargo no lo es para la bondad natural o la moralidad honesta. Para esta basta que la obra sea conforme al dictamen de la recta razón natural y, por tanto, que se haga según la conciencia. Así entendió san Pablo la fe cuando en otro lugar dijo que *todo lo que no es de fe es pecado*, es decir, que todo lo que va contra la conciencia es pecado, como es más probable según el contexto y la opinión común, aunque ese texto tenga otras interpretaciones posibles.

4. Tercer modo de hablar. — Se rechaza el modo de hablar anterior. — El tercer modo de afirmar la necesidad de la gracia para cada obra moralmente buena fue el de aquellos que entienden por gracia, no un don habitual, sino alguna moción del Espíritu Santo que se da a veces incluso a los hombres creyentes. Se trata, sin embargo, de una verdadera gracia interior y de orden sobrenatural, por la cual Dios mueve especialmente al hombre e induce a obrar bien desde el punto de vista moral. Esta parece haber sido la opinión de Gregorio en el libro 2, distinción 28, cuestión 1, artículo 4, conclusión 2, a quien sigue allí Capreolo en el artículo 3. Aunque ellos no explican con suficiente claridad qué clase de gracia es la que exigen para cada obra moral. Sus fundamentos los expondré en la cuarta opinión, porque son generales y pueden aplicarse a cualquier forma de gracia que se considere necesaria para tales obras. Esta opinión, en el sentido que estamos

etiamsi fidem habeant et Christiani sint, in omnibus operibus suis peccare, quia sine gratia sanctificante operantur. Consequens autem absurdissimum est et haereticum: alias etiam in ipso actu fidei mortuae, vel timoris, vel attritionis peccator peccaret; quod damnatum est in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 7. Et est per se evidens, quia gratia sanctificans cum suis habitibus, in actu primo dumtaxat manentibus, sine actuali influxu, non est circumstantia necessaria ad moralem honestatem operis; ergo sine illis fieri potest bonum opus undequaque bonum et honestum, esto in modo vel in omnibus proprietatibus

3. **Secundus dicendi modus.** — Relinquitur haec sententia tum quia haeretica, tum quia sine fundamento profertur. — Secundus modus dicendi fuit eorum, qui fidem necessariam esse putabant ad moralem honestatem cuiuscumque operis humani. Ita intelligentes illud Pauli ad Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*. Et illud ad Hebr. 11: *Sine fide impossibile est placere Deo*, quia omne bonum opus placet Deo. Quam sententiam docent etiam nostri temporis haeretici, in illius confirmationem multa Augustini testimonia congerentes, quae hoc loco tractare non licet, quia haec res praesenti instituto non deservit et in materia de fide ex professo tractatur Relinquenda ergo est haec sententia ut haeretica et sine ullo fundamento. Ex illa enim sequitur omnia opera infidelium necessario esse peccata: quod fides non admittit. Nam Christus Dominus, Matth. 5, supponit ethnicos habere naturalem amorem bonum. *Nonne* (inquit) *et ethnici hoc faciunt?* Quod si quis dicat facere quidem ethnicos id quod secundum substantiam bonum est, non tamen cum omnibus circumstantiis necessariis ut bene fiat: certe hoc Christus Dominus non limitavit, sed absolute fatetur posse ethnicum facere bonum quod natura ipsa dictat; at non solum dictat agendum esse bonum quoad substantiam, sed etiam bene quoad circumstantias, ergo hoc etiam interdum ethnicus

considerando, parece ya anticuada y abandonada por todos; contra ella militarán muchas de las razones que expondré más adelante contra la última opinión.

5. Ahora solo pregunto a estos autores si consideran que el acto moralmente bueno es por sí mismo y por su naturaleza intrínseca superior a las fuerzas naturales del libre arbitrio humano, o no. Decir que sí es, por sí mismo, algo increíble y contradictorio.
En primer lugar, porque ni en el objeto, ni en su sustancia, ni en el modo de tal acto se encuentra nada que supere las fuerzas naturales de la voluntad humana. El objeto, afectado con las debidas circunstancias, es cognoscible por la razón natural; de lo contrario no sería el bien del que estamos hablando. El acto de la voluntad, que solo tiende al objeto en cuanto es conforme a la razón natural, no puede tener, por ese motivo, una sustancia o entidad que supere la capacidad natural de la naturaleza humana. ¿Por qué o de dónde la tendría? Tampoco exige un modo, una intensidad o alguna otra condición semejante que supere la fuerza activa natural de la voluntad, porque la razón natural nunca pide eso, como es evidente por sí mismo.

6. En segundo lugar, porque de otro modo tal acto no podría caer bajo un precepto connatural al hombre, ya que a ninguna naturaleza se le puede mandar, en virtud de la misma naturaleza, algo que esté por encima de sus fuerzas naturales. Tampoco basta decir que tal acto es posible con la ayuda de la gracia, porque la naturaleza nada dice acerca de la gracia sobrenatural, por lo que no obliga a buscarla, sobre todo si se considera la naturaleza misma de manera precisa y desnuda, como debe hacerse cuando se trata de la obligación que nace de ella. Es cierto que estos actos caen bajo la ley natural, no solo según su sustancia, sino también según las debidas circunstancias; de lo contrario, el omitirlos así no sería pecado por sí mismo y por la naturaleza de la cosa.

7. En tercer lugar, porque se seguiría que en ningún estado, ni siquiera en el de naturaleza íntegra, el hombre habría podido realizar alguna obra moralmente buena

faciet. Nec enim fides infusa et supernaturalis est circumstantia necessaria ad moralem honestatem naturalis operis, cum sint res diversorum ordinum.
Item alias, si infidelis antequam credat aliquid faciat in ordine ad audiendam fidem, vel ad examinandam credibilitatem eius, aut ad obtinendum lumen eius, totum illud peccatum esset, quod est absurdissimum et plane comprehensum in damnatione Concilii Tridentini, sess. 6, can. 7.
Quamquam ergo fides sit necessaria ut opera bona Deo placeant in ordine ad vitam aeternam (quod summum habetur in secundo Pauli testimonio), non tamen ad naturalem bonitatem seu moralitatem honestam, ad quam satis est quod opus sit consentaneum dictamini rationis rectae naturalis, atque adeo ut sit ex conscientia. Atque ita sumpsit Paulus fidem, cum in alio loco dixit *omne quod non est ex fide esse peccatum*, id est *omne quod contra conscientiam sit esse peccatum*, ut ex contextu et ex communi sententia est probabilius; licet ille locus alias habeat expositiones.

4. Tertius modus dicendi. — Rejicitur dictus modus dicendi. — Tertius ergo modus ponendi necessitatem gratiae ad singula opera moraliter bona fuit eorum, qui per gratiam intelligunt non habituale aliquod donum, sed motionem aliquam Spiritus Sancti, quae hominibus etiam credentibus interdum datur: estque nihilominus vera gratia interior et supernaturalis ordinis, per quam Deus specialiter praemovet et inducit hominem ad bene moraliter operandum. Quae videtur fuisse opinio Gregorii in 2, dist. 28, quaest. 1, art. 4, concl. 2, quem ibi sequitur Capreolus, art. 3. Quanquam ipsi non satis clare explicent qualis sit illa gratia quam ad singula opera moralia requirunt. Fundamenta vero eorum in quarta opinione afferam, quia generalia sunt et applicari possunt ad quemcumque modum gratiae qua ad talia opera exigatur. Haec ergo opinio in hoc sensu antiquata et ab omnibus relicta videtur, et contra

sin esta gracia verdadera y sobrenatural. Las fuerzas naturales intrínsecas a la voluntad y que le convienen por sí mismas son las mismas en sí y en todo estado. Por tanto, si el acto mismo, por sí y por la fuerza de la sola honestidad moral, supera esas fuerzas, las supera en todo estado. Esta consecuencia, sin embargo, va contra la doctrina común de los Concilios, de san Agustín y de todos los que lo siguieron. Ellos afirman que toda debilidad o impotencia de la naturaleza humana respecto al bien moral operable en cuanto es conforme a la sola razón natural procede del pecado original de toda la naturaleza, y no se puede dar una razón probable de otro origen.

8. Además, ni siquiera se puede entender qué clase de moción sobrenatural es esta ni para qué sirve: porque si se trata de una iluminación por parte del entendimiento, no debe proponer una realidad sobrenatural (por así decirlo) ni una razón de obrar sobrenatural; ninguno de los dos es necesario para el acto honesto de que tratamos. Pero si esa moción es una inspiración sobrenatural infundida directamente en la voluntad, esta, en primer lugar, nunca tiene lugar sin que se presuponga la iluminación. Por tanto, si la iluminación sobrenatural no es necesaria, tampoco lo es la inspiración.
Además, una moción semejante solo es necesaria para levantar y ayudar a la voluntad cuando el efecto supera sus fuerzas; pero ya se ha demostrado que este efecto no supera, hablando en sentido estricto, las fuerzas naturales de la voluntad; por tanto… Por último, es una señal clara el hecho de que el hábito correspondiente a tal acto no es infundido por sí mismo, sino adquirido: la moción suele ser proporcionada al hábito y del mismo orden, y tal vez suple su lugar cuando este falta. Por eso, así como el hábito adquirido no es estrictamente necesario para esa operación, sino que ayuda a obrar con más facilidad, tampoco tal moción puede ser estrictamente necesaria, sino que a lo sumo ayudará a la facilidad. Hablamos, en efecto, de actos singulares, porque de la colección de muchos actos es otra cosa.

illam facient multa ex his quae contra ultimam opinionem dicam.

5. Nunc solum inquiro ab his auctoribus an existiment actum bonum moraliter esse per se et ex intrinseca sua natura supra naturales vires arbitrii humani, necne. Primum dicere est per se incredibile et repugnantiam involvens.
Primo, quia nec in obiecto neque in substantia sua nec in modo talis actus aliquid invenitur quod naturales vires voluntatis humanae superet. Nam obiectum debitis circumstantiis affectum cognoscibile est per rationem naturalem, alioqui non est bonum illud de quo tractamus; actus autem voluntatis, qui solum tendit in obiectum ut conforme naturali rationi, ex illo capite non potest habere substantiam seu entitatem superantem capacitatem naturalem humanae naturae. Cur enim aut unde illam haberet? Neque etiam postulat modum et intensionem vel aliam similem condicionem superantem naturalem vim activam voluntatis, quia nunquam ratio naturalis hoc petit, ut per se evidens est.

6. Secundo, quia alias non potest talis actus cadere sub praeceptum homini connaturale, quia nulli naturae praecipi potest ex vi naturae quod supra vires naturales eiusdem naturae est. Nec satis est quod talis actus per gratiam sit possibilis, quia natura nihil dictat de gratia supernaturali, unde non obligat ad quaerendam illam, maxime si natura ipsa praecise ac nude spectetur, ut considerari debet ad obligationem quae ex illa nascitur. Ad certum est hos actus cadere sub naturalem legem, non solum secundum substantiam sed etiam secundum debitas circumstantias; alias illos ita praetermittere per se et ex natura rei non esset peccatum, ergo.

7. Tertio, quia sequitur in nullo statu, etiam integrae naturae, potuisse hominem operari aliquod bonum opus morale sine hac gratia vera et supernaturali: quia naturales vires intrinsecae voluntati et per se illi convenientes per se et in omni statu sunt eaedem; unde si actus ipse ex se

9. Y si al final se dijera que esta necesidad de la gracia, o la imposibilidad de tener este acto con las solas fuerzas naturales, no proviene por sí misma de la simple comparación entre la voluntad y tal acto, ni de la desproporción encontrada entre ellos, sino que surge de la unión de la voluntad con el apetito inferior, del fomento del pecado y de otros impedimentos extrínsecos, sobre todo de la instigación de los demonios, contra esto se objeta lo siguiente: con este argumento se demuestra correctamente que la gracia es necesaria para realizar durante mucho tiempo buenas obras morales sin mezcla de pecado; sin embargo, no se demuestra respecto de cada acto y de cada momento. Porque esa rebelión del apetito no se encuentra por igual en todos los actos, ni en todas las ocasiones, ni en todas las personas o complexiones.
Por ejemplo, al hacer el bien a los amigos, parientes y padres, la sensualidad no se opone, ni siempre inclina a un modo que exceda los límites de la razón en cada uno de los actos de beneficencia. Lo mismo ocurre con el honor a los padres, con el socorro al pobre, especialmente si la persona es por naturaleza inclinada a la generosidad y a la compasión. Y así en los demás casos. Casi lo mismo sucede con los impedimentos extrínsecos, porque no siempre se presentan en todo acto y en todo momento. Además, para estos impedimentos extrínsecos bastaría también una custodia y protección extrínseca de Dios por sí mismo o por medio de los ángeles, sin necesidad de una gracia interna propia mediante una moción del Espíritu Santo, de la que ahora estamos hablando. Lo mismo vale para la instigación de los demonios, sobre la cual diremos más cosas en lo que sigue.

10. Se objeta contra lo dicho. — Hay una objeción propia de esta sentencia, que se dirige más bien contra la fuerza de las razones presentadas que contra la afirmación misma. Porque si las razones son válidas, podrían aplicarse a todos y cada uno de los actos morales conformes a la naturaleza sin ninguna excepción, y por tanto demostrarían que también el amor de Dios sobre todas las cosas, en cuanto autor de la naturaleza, puede tenerse sin gracia interna y

etiam et ex vi solius honestatis moralis excedit illas, in omni statu excedit. Consequens autem est contra communem doctrinam Conciliorum, Augustini et omnium qui illum secuti sunt, qui omnem infirmitatem vel impotentiam humanae naturae circa bonum morale operandum, quatenus consentaneum est soli rationi naturali, dicunt esse ortam ex lapsu totius naturae, nec reddi potest probabilis ratio alterius originis.

8. Imo nec intelligi potest qualis vel ad quid sit illa supernaturalis motio: nam si est illuminatio ex parte intellectus, non debet proponere rem supernaturalem (ut sic dicam) nec rationem operandi supernaturalem; neutrum enim horum necessarium est ad honestum actum de quo tractamus. Si vero illa motio sit inspiratio supernaturalis proxime indita voluntati, haec imprimis nunquam habet locum nisi supposita illuminatione. Unde si illuminatio supernaturalis necessaria non est, nec etiam inspiratio. Ac deinde, motio similis solum est necessaria ad sublevandam et iuvandam voluntatem ubi effectus superat vires eius: ostensum autem est hunc effectum non superare, per se loquendo, naturales vires voluntatis; ergo.
Denique signum apertum est, quia habitus correspondens tali actui non est per se infusus, sed acquisitus: motio autem illa solet esse proportionata habitui et eiusdem ordinis, ac fortasse supplere vicem eius quando ille deest; unde sicut habitus acquisitus non est simpliciter necessarius ad talem operationem, sed iuvat ad facilius operandum, ita nec talis motio potest esse simpliciter necessaria, sed ad summum ad facilitatem iuvabit. Loquimur enim de singulis actibus, nam de collectione aliud est.

9. Quod si tandem dicatur hanc necessitatem gratiae, vel impossibilitatem habendi hunc actum per solas naturales vires, non esse per se ex sola comparatione voluntatis et talis actus inter se et improportione inter ea inventa, sed oriri ex coniunctione voluntatis cum

sobrenatural, con la misma perfección y eficacia con que podría tenerse en el estado de naturaleza íntegra. Esta consecuencia parece ir no solo contra santo Tomás, sino también contra la doctrina común, y no faltan hombres doctos que piensen que esto pertenece a los errores de Pelagio; por tanto… La consecuencia parece clara aplicando las razones ya expuestas, cosa que cualquiera puede hacer fácilmente; por eso no me detengo en ello.

11. Se responde a la objeción. — En el estado de inocencia el hombre podía observar la ley de la naturaleza. — Esta objeción toca una materia nueva y extensa que es ajena a este lugar, por lo que no la seguiré; pero diré brevemente dos cosas. Una es que la diferencia cierta entre el hombre caído y el que está en estado de naturaleza íntegra, en este punto, consiste en que antes del pecado original el hombre, en estado de inocencia, habría podido observar toda la ley de la naturaleza durante mucho tiempo con las solas fuerzas de la naturaleza; ahora, en cambio, en la naturaleza corrompida, no puede hacerlo.
Por eso, como el amor de Dios sobre todas las cosas incluye el propósito formal o virtual de guardar toda la ley de la naturaleza y de no pecar nunca contra ella, es necesario que también en la posibilidad de tener este amor perfecto exista alguna diferencia entre esos dos estados. Por esta parte, respondiendo a la objeción, se niega la consecuencia en cuanto a que pueda hacerse «igualmente perfecto y eficaz». Porque aunque sea verdad que el acto de tal amor, en cuanto a su entidad y especie, no supera las fuerzas naturales de la voluntad humana ni siquiera considerado en sí mismo, y por tanto no repugna que se realice durante algún instante o breve tiempo con las fuerzas naturales de la voluntad, sin embargo no se sigue que pueda realizarse con igual perfección y constancia. Porque la perfección de ese acto en cuanto a su eficacia depende extrínsecamente del estado del hombre, ya que de él depende la posibilidad de cumplir todo lo que ese acto incluye, cosa que no se da en los demás actos honestos de las virtudes inferiores. Por tanto, tal acto será en la naturaleza corrompida menos eficaz, o más bien ineficaz, porque

appetitu inferiori et ex peccati fomite aliisque extrinsecis impedimentis, praesertim instigatione daemonum: contra hoc est, quia ex hoc capite recte quidem probatur necessariam esse gratiam ad praestanda longo tempore bona opera moralia sine admixtione peccati; non tamen probatur de singulis actibus et momentis. Quia rebellio illa appetitus nec in omnibus actibus, nec in omnibus opportunitatibus, vel in omnibus personis seu complexionibus aeque reperitur. Nam in benefaciendo amicis et cognatis ac parentibus sensualitas non repugnat, nec semper inclinat ad modum aliquem excedentem rationis limitem in omnibus et singulis beneficiendi actibus. Idem est de honorificatione parentum, de subventione pauperis, praesertim si persona sit natura sua propensa ad liberalitatem et compassionem. Et sic de aliis. Idem fere est de extrinsecis impedimentis, quia non semper in omni actu et pro omni tempore occurrunt. Et praeterea propter haec extrinseca impedimenta satis etiam esset extrinseca custodia et protectio Dei per se vel per angelos, sine propria gratia interna per motionem Spiritus Sancti, de qua nunc agimus. Idemque est de instigatione daemonum, de qua in sequentibus plura dicemus.

10. Contra dicta obicitur. — Una vero occurrit obiectio huius sententiae propria, quae magis contra vim rationum factarum quam contra assertionem fieri potest. Quia nimirum si rationes sunt validae, ad omnes et singulos actus morales naturae consentaneos sine ulla exceptione applicari possent, ac proinde probarent etiam amorem super omnia Dei, ut auctorem naturae, posse haberi sine interna et supernaturali gratia aeque perfecte et efficaciter ac posset haberi in statu naturae integrae. Consequens videtur non solum contra D. Thomam, sed etiam contra communem doctrinam, et non desunt viri docti qui errores Pelagii pertinere putent; ergo. Sequela videtur clara applicando rationes factas, quod facile unusquisque

por sí mismo y sin la gracia no tendrá fuerza para cumplir todos los preceptos de la ley de la naturaleza durante mucho tiempo, perfección que sí tendría en la naturaleza íntegra.

12. Esta misma imperfección puede entenderse de dos maneras. La primera es que la voluntad, al no elicitar nunca tal acto, no puede mantenerse constante ni perseverar durante mucho tiempo en el propósito que ese acto incluye. Esto se debe a que la dilección actual dura poco tiempo, y una vez que pasa, no deja una fuerza suficiente para mantener a la voluntad en su deber de obrar bien y honestamente. Sin embargo, una dilección semejante sí bastaría en la naturaleza íntegra.
Ahora bien, si se considera bien, esta diferencia no radica en una mayor perfección intrínseca de los actos mismos, sino en la duración, la perseverancia o la eficacia, que es mayor en uno que en otro. No porque un acto sea más perfecto que el otro, sino porque uno encuentra en el sujeto mayor resistencia que el otro. Por ejemplo, el calor de grado seis existente en el agua y en el hierro no difieren en su perfección o intensidad intrínseca; sin embargo, en el agua durará menos y tendrá menor eficacia debido a la mayor repugnancia del sujeto y a su actividad contraria. Así sucederá también con esos dos actos, si entre ellos solo existe la diferencia que hemos señalado.
Esto no carece de probabilidad. Pero como parece que santo Tomás va más allá cuando trata esta materia, se puede añadir otro modo de explicar la imperfección de ese acto.

13. En el estado de naturaleza caída la voluntad humana no puede ejercer sus fuerzas de manera absoluta y eficaz en el amor natural de Dios. — De la diferencia mencionada anteriormente, que proviene de la parte de los sujetos, se sigue que en el estado de naturaleza caída la voluntad humana no puede ejercer sus fuerzas de manera tan absoluta y eficaz en este amor natural de Dios como podría hacerlo en la naturaleza íntegra. La razón es la siguiente: así como no se quiere nada sin que antes se conozca, del mismo modo, según la medida y el modo del juicio natural con que algo se

potest praestare; et ideo in eo non immoror

11.Obiectioni satisfit. — In statu innocentiae poterat homo observare legem naturae. — Haec vero obiectio tangit novam materiam prolixam et ab hoc loco alienam, et ideo illam non persequar; sed duo breviter dicam. Unum est, differentiam certam quoad hanc partem inter hominem lapsum et in statu integrae naturae in hoc positam esse, quod ante lapsum potuisset homo in statu innocentiae observare totam legem naturae longo tempore per solas vires naturae: nunc autem in natura corrupta non potest. Quia ergo amor Dei super omnia includit formale vel virtuale propositum servandi totam legem naturae et nunquam peccandi contra illam, necesse est ut etiam in potestate habendi hunc perfectum amorem sit aliqua differentia inter illos duos status. Ex hac ergo parte, respondendo ad obiectionem negatur sequela quoad illam partem aeque perfecte et efficaciter. Quia licet verum sit actum talis amoris quoad suam entitatem et speciem non excedere naturales vires voluntatis humanae per se etiam spectato, et ideo non repugnare fieri pro aliquo instanti aut brevi tempore per naturales vires voluntatis, nihilominus non sequitur quod possit fieri aeque perfecte et constanter, quia perfectio illius actus quoad efficaciam eius pendet extrinsece ex statu hominis, nam ex illo pendet possibilitas implendi totum id quod ille actus includit, quod in aliis actibus honestis inferiorum virtutum non invenitur. Erit ergo talis actus in natura corrupta minus efficax, vel potius inefficax, quia per se et sine gratia non erit potens ad implenda omnia praecepta legis naturae longo tempore, quam perfectionem haberet in natura integra.

12. Potest autem haec ipsa imperfectio duobus modis intelligi. Primo, quod voluntas nunquam eliciens talem actum non potest esse constans, diuque perseverans in proposito quod talis actus includit, quia actualis ipsa dilectio parvo

propone como posible o amable, la voluntad puede lanzarse con sus fuerzas naturales al amor natural del objeto natural que se le propone.

Por eso, en el estado de inocencia, cuando la naturaleza estaba sana e íntegra, la observancia de la ley natural se proponía de manera absoluta y simple, y en cualquier momento, no solo como posible, sino también como fácil. Por tanto, la voluntad podía elicitar fácilmente el amor natural, perfecto y obedencial de Dios, con un afecto absoluto y con el propósito de agradarle en todo, sin limitación de tiempo ni ninguna condición añadida.

A esto no importa que aquella salud no fuera debida a la naturaleza, sino que le hubiera sido concedida por un don gratuito: porque ese don no era el principio de este amor, sino solo la condición sin la cual no, que eliminaba los impedimentos de ese amor. Una vez eliminados esos impedimentos, la voluntad podía ejercerlo con sus propias fuerzas, y poco importa que estuvieran impedidos por la naturaleza o que fueran quitados milagrosamente.

En cambio, en la naturaleza corrompida, la observancia duradera y constante de los mandamientos se propone como imposible por las fuerzas de la naturaleza en ese estado. Por tanto, la voluntad no puede, por sí sola, quererla y proponerla con un afecto absoluto y completamente eficaz, y por eso tampoco puede amar a Dios de manera tan absoluta y perfecta como antes. Siempre incluye, de manera tácita o expresa, la condición de amar y obedecer en la medida en que pueda, como expliqué más ampliamente en el tomo cuarto, sobre la Penitencia, disputación tercera.

14. Se objeta. — Se rechaza la objeción. — Por la gracia no se restituye al hombre en aquella integridad de naturaleza de la que gozaba en el estado de inocencia. — Podrías decir: al menos una vez sanada la naturaleza por la gracia habitual, el hombre ya justificado podrá amar a Dios sobre todas las cosas con amor natural, como fin natural, de tal modo que la gracia no sea el principio de ese amor, sino solo la condición sin la cual no, de la que ya hemos hablado. Aunque esa condición sea sobrenatural, no impide que después el acto sea natural y se realice con las fuerzas

tempore durat, et illa transacta non relinquit vim sufficientem ad continendam voluntatem in officio, bene et honeste operando, ad quod tamen sufficeret similis dilectio in natura integra. At si quis recte consideret, haec differentia non est in aliqua perfectione intrinseca ipsorum actuum, sed in duratione, vel perseverantia, aut efficacia, quae in uno est maior quam in alio, non quia unus actus perfectior sit alio, sed quia unus invenit in subiecto maiorem resistentiam quam alius.

Ut, verbi gratia, calor ut sex in aqua vel in ferro existens non differunt in perfectione vel intensione intrinseca, et tamen in aqua minus durabit, minoremque efficaciam habebit propter maiorem subiecti repugnantiam et contrariam activitatem: ita ergo continget in illis duobus actibus, si sola differentia declarata inter eos invenitur. Et non caret hoc probabilitate. Quia vero plus videatur intendere divus Thomas cum de hac materia loquitur, potest addi alius modus explicandi imperfectionem illius actus.

13. In statu naturæ lapsæ voluntas humana absolute et efficaciter in amore naturali Dei suas vires exercere non potest. — Ex praedicta ergo differentia quae est ex parte subiectorum, provenit ut in statu naturæ lapsæ non possit voluntas humana ita absolute et efficaciter suas vires exercere in hoc amore naturali Dei, sicut posset in natura integra. Et ratio est, quia, sicut nihil volitum quin praecognitum, ita iuxta mensuram et modum naturalis iudicii, quo aliquid proponitur ut possibile vel amabile, potest voluntas prorumpere suis naturalibus viribus in naturalem amorem naturalis obiecti sibi propositi. In statu ergo innocentiae, cum natura esset sana et integra, proponebatur observantia naturalis legis absolute et simpliciter, ac quocumque tempore non solum ut possibilis, sed etiam ut facilis, et ideo poterat etiam voluntas facile elicere naturalem amorem Dei perfectum et obedientialem, cum absoluto affectu et proposito placendi illi in omnibus, sine

de la naturaleza, porque una vez eliminado el impedimento, la voluntad opera solo con las fuerzas de la naturaleza.

Se responde: tal vez no faltaría quien concediera esto, porque en el hombre justo cesa el impedimento del pecado y de la conversión a las criaturas, que hacían difícil este amor de Dios, y porque ya tal amor sería de algún modo fruto de la gracia y de la caridad. Sin embargo, a mí esto no me convence. Por tanto, respondo negando la consecuencia.

La razón es la siguiente: aunque por la gracia se sane el alma en cuanto a la muerte de la culpa, el hombre no es restituido en aquella integridad de naturaleza que tuvo en el estado de inocencia. La posibilidad de guardar los mandatos con las fuerzas del libre arbitrio en aquel estado no provenía solo de la ausencia de la culpa, sino en gran parte de la ausencia del fomento del pecado y de la debida subordinación de las potencias. Por eso, en este aspecto, la razón de ambos estados no es igual.

De aquí también se sigue que en el estado de naturaleza caída el hombre justo no puede guardar durante mucho tiempo toda la ley natural sin un nuevo y especial auxilio de la gracia. De esto se sigue además que no puede amar a Dios, en cuanto autor de la naturaleza, sobre todas las cosas, con un acto completamente absoluto y eficaz, a no ser que se apoye en ese mismo auxilio que necesita para observar toda la ley de la naturaleza. Y así como ese auxilio es sobrenatural, también la esperanza cierta de obtenerlo, en cuanto depende de Dios, no se puede tener sin la fe y sin el auxilio de la gracia. Por la misma razón, el amor que de algún modo debe apoyarse en estos principios no puede perfeccionarse sin la gracia.

Qué clase de gracia sea esta depende de otra cuestión sobre la observancia de los mandamientos, que aquí no se trata. Por eso, en cuanto a esta tercera sentencia, basta con lo dicho.

CAPÍTULO XI

SE PROPONE LA CUARTA SENTENCIA, QUE NIEGA QUE EL HOMBRE PUEDA REALIZAR

limitatione temporis et nulla adhibita condicione.

Neque ad hoc refert quod illa sanitas non esset naturae debita, sed per donum gratis datum illi esset collata: quia donum illud non erat principium huius amoris, sed solum condicio sine qua non, et auferens impedimenta illius amoris, quibus ablatis voluntas suis viribus illum exercere potest, parumque refert quod impedita sint per naturam vel miraculo ablata. At vero in natura corrupta observantia illa mandatorum diuturna et constans proponitur ut impossibilis per vires naturae in tali statu constitutae, et ideo non potest voluntas per se sola, absoluto et omnino efficaci affectu illam velle et proponere, et ideo nec tam absolute et perfecte potest Deum amare, sicut antea poterat, sed semper includit condicionem tacite vel expresse, amandi et obediendi quantum potuerit, ut in simili latius explicavi in tomo quarto de Paenitentia, disputatione tertia.

14. Objicitur. — Exploditur obiectio. — Per gratiam non restituitur homo in eam naturae integritatem qua in statu innocentiae fruebatur. — Dices: saltem sanata semel natura per gratiam habitualem, poterit nunc homo iam iustificatus diligere Deum super omnia amore naturali, ut finem naturalem, ita ut gratia non sit principium talis amoris, sed condicio sine qua non, de qua iam diximus quod, licet supernaturalis sit, non impedit quominus postea actus sit naturalis et viribus naturae fiat, quia semel ablato impedimento voluntas per solas naturae vires operatur.

Respondetur: fortasse non defuturum qui hoc concedat, quia in homine iusto cessat impedimentum peccati et conversionis ad creaturam, qui difficilem reddebant hunc Dei amorem, et quia iam talis amor esset aliquo modo ex gratia et caritate; mihi tamen id non probatur. Unde respondeo negando sequelam. Et ratio reddi potest, quia licet per gratiam sanetur anima quantum ad mortem culpae, non tamen restituitur homo in eam naturae integritatem quam in statu

EL BIEN MORAL CON LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA

1. Otros autores modernos, en primer lugar, reconocen que el hombre que carece de la gracia santificante, de la fe, de toda iluminación o inspiración sobrenatural y de una vocación propia a la fe, y que usa únicamente de la razón natural y del discurso, puede, haciendo lo que está de su parte, realizar un acto moralmente bueno tanto por el objeto como por todas las circunstancias. Sin embargo, afirman que el hombre nunca realiza tal acto sin alguna gracia preveniente *gratis data*, es decir, sin alguna moción divina para realizar algún bien. Esta gracia, dicen, es una verdadera gracia por medio de Cristo, de la que hablan los Concilios cuando exigen gracia para obrar bien. Por tanto, es una verdadera iluminación e inspiración interna del Espíritu Santo, no de orden sobrenatural, pero tampoco debida a la naturaleza y, en ese sentido, está por encima de la naturaleza. Por eso afirman que es efecto de la predestinación, aunque solo la gracia sea el verdadero efecto de la predestinación, según la mente de san Agustín (*De praedestinatione sanctorum*, cap. 10), y que, por consiguiente, no puede ser causa de toda la predestinación desde el lado de sus efectos.

2. Para explicar esta sentencia se presentan tres fundamentos, de los cuales se deduce necesariamente. El primero es que algunas obras morales obtienen de Dios alguna gracia por medio de Cristo, como se ve en las promesas que en la Escritura se hacen a la limosna y a otras obras semejantes que ya se han citado anteriormente. El segundo es que esto es verdad de manera clara respecto de todas las obras morales, porque quienes afirman que algunas obras de misericordia y otras obras morales de virtudes adquiridas no obtienen de Dios ningún auxilio de gracia, distinguen sin razón entre estas obras, ya que la Escritura no distingue, sino que habla indistintamente. El tercero es que aquella obra moral que obtiene de Dios algún auxilio de gracia, o dispone para él, procede de un auxilio previo de la gracia, como nosotros lo demostramos en el capítulo séptimo.

innocentiae habuit: possibilitas autem servandi mandata per vires liberi arbitrii in illo statu non oriebatur ex sola carentia culpae, sed magna ex parte ex carentia fomitis et debita subordinatione potentiarum; et ideo non est quoad hoc aequalis ratio utriusque status. Atque hinc etiam fit ut in statu naturae lapsae non possit homo iustus diu servare totam legem naturalem sine novo et speciali auxilio gratiae.

Ex quo ulterius sequitur ut non possit diligere Deum, ut auctorem naturae, super omnia, actu omnino absoluto et efficaci, nisi nitatur in ipso auxilii sibi necessarii ad observandam totam legem naturae. Sicut autem auxilium illud supernaturale est, ita spes certa de illo obtinendo, quantum est ex parte Dei, non potest haberi nisi supposita fide et cum auxilio gratiae. Et simili ratione amor, qui in his principiis aliquo modo niti debet, non potest sine gratia perfici. Qualis autem sit haec gratia pendet ex alia quaestione de observatione mandatorum, quae hic tractanda non est. Et ideo de hac tertia sententia haec nunc sufficiunt.

CAPUT XI.

PROPONITUR QUARTA SENTENTIA NEGANS POSSE HOMINEM PER VIRES NATURÆ BONUM MORALE PERFIGERE.

1. Alii ergo moderni auctores imprimis fatentur posse hominem carentem gratia sanctificante, et fide, et omni illustratione vel inspiratione supernaturali, et propria vocatione ad fidem, utentem denique sola naturali ratione et discursu, faciendo quod in se est, bonum moralem actum perficere tam ex obiecto quam ex omnibus circumstantiis: et nihilominus aiunt nunquam efficere hominem talem actum sine aliqua praeveniente gratia gratis data, id est, motione aliqua divina ad aliquod bonum praestandum. Quam dicunt esse veram gratiam per Christum, de qua loquuntur Concilia, cum ad bene operandum gratiam requirunt, ac proinde esse veram et internam

De aquí se concluye evidentemente que ninguna obra moral buena se realiza sin gracia, razonando de este modo: toda obra moral que por sí misma obtiene auxilio de gracia procede de auxilio de gracia; pero toda obra moral buena, en cuanto de ella depende, obtiene de Dios algún auxilio de gracia; luego toda obra moral buena se realiza con auxilio de gracia. O al revés: no puede haber ninguna obra moral buena que no sea impetrativa de alguna gracia; pero toda obra que es impetrativa de alguna gracia debe necesariamente proceder de la gracia; luego toda obra moral buena debe proceder necesariamente de la gracia.

3. Además, en favor de esta sentencia se citan autores antiguos de peso, especialmente santo Tomás (I-II, q. 109, art. 2), donde en el cuerpo del artículo dice que la naturaleza humana, ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza caída, pudo realizar ningún bien moral sin el auxilio divino que la mueva a obrar bien. Y en la solución al cuarto argumento dice que toda deliberación humana debe comenzar por algún principio exterior que esté por encima de las mentes humanas, porque antes de toda deliberación es necesario que preceda alguna cogitación del entendimiento que no es libre, la cual no puede proceder sino de Dios. Y afirman que así entendieron a santo Tomás todos sus discípulos ilustres, y en particular Capreolo (2, d. 29, q. 4, art. 4, concl. 4), Deza Hispalense (2, d. 28, q. 2, art. 3, anot. 2 y 6), y Francisco Romeo en su libro *De libertate et necessitate operum*, verdades 14 y 15.

4. Pero en cuanto a la mente de santo Tomás, es evidente que por "auxilio divino" no entiende otra cosa que el concurso general de la primera causa. Del mismo modo había dicho en el artículo primero que el hombre necesita auxilio divino para conocer cualquier verdad, de la misma manera que la acción de cualquier agente creado depende de Dios tanto como dador de la forma como moviente actual; así llama santo Tomás al concurso general de la primera causa. Por eso añade que el hombre no necesita nueva iluminación sino para conocer aquellas verdades que superan el conocimiento

Spiritus Sancti illuminationem et inspirationem, non quidem ordinis supernaturalis, tamen naturae non debitam, et (in eo sensu) supra naturam est. Proinde aiunt esse effectum praedestinationis, quamvis sola gratia sit verus praedestinationis effectus, iuxta mentem Augustini, lib. *De praedestinatione sanctorum*, cap. 10, et consequenter non posse esse causam totius praedestinationis ex parte effectuum eius.

2. Ad declarandum autem hanc sententiam tria iaciuntur fundamenta, ex quibus illa necessario infertur. Primum est aliqua moralia opera impetrare a Deo aliquam gratiam per Christum, ut patet ex promissionibus quae in Scriptura fiunt eleemosynae et aliis similibus operibus quae supra allegata sunt. Secundum est hoc verum esse distincte de omnibus moralibus operibus, nam qui affirmant aliquibus operibus misericordiae et aliis moralibus virtutum acquisitarum nullum a Deo auxilium gratiae impetrari, immerito inter haec opera distinguunt, cum Scriptura non distinguat, sed indifferenter loquatur. Tertium est illud opus morale, quod a Deo impetrat aliquod gratiae auxilium vel ad illud disponit, esse ex auxilio gratiae priori, ut capite septimo a nobis probatum est.
Ex his ergo evidenter concluditur nullum fieri morale opus bonum sine gratia, syllogizando in hunc modum: omne opus morale quod ex se impetrat gratiae auxilium est ex gratiae auxilio; sed omne opus morale bonum, quantum est ex se, impetrat a Deo aliquod gratiae auxilium; ergo omne opus morale bonum fit ex gratiae auxilio. Vel e converso: nullum bonum opus morale esse potest quod non sit impetrativum alicuius gratiae; sed omne opus impetrativum alicuius gratiae necessario esse debet ex gratia; ergo omne opus morale bonum debet necessario esse ex gratia.

3. Praeterea referuntur pro hac sententia graviores ex antiquis theologi, D. Thomas, 1-2, quaest.

natural. Y en el artículo segundo, al tercero, muestra claramente que en ambos artículos hablaba del mismo auxilio divino. De ahí que en el artículo cuarto, al cuarto, diga que toda verdad, de quienquiera que se diga, procede del Espíritu Santo que infunde la luz natural y mueve a entender y decir la verdad.
Por tanto, en el mismo sentido dijo en la solución al cuarto que el entendimiento del hombre es determinado por el autor de la naturaleza en la primera cogitación que precede a la propia deliberación, es decir, mediante la misma luz natural infundida por Dios con el concurso y moción común debida por la providencia general, como dice expresamente en aquel artículo. Así entendió a santo Tomás Cayetano en ese lugar, quien advierte bien que en el artículo primero, cuando se pregunta si el hombre puede hacer esto o aquello sin gracia, se entiende de toda gracia que esté por encima de todo el orden natural. Y en el artículo segundo, tratando ampliamente esta cuestión, refuta tanto aquella sentencia como la interpretación de santo Tomás. Lo mismo puede verse en los tratadistas más recientes de este lugar: Medina, Zumel y Valencia.

5. Además, se cita en favor de esta misma sentencia a Alejandro de Hales (3 p., q. 69, memb. 1, art. 2, o también q. 61, memb. unic.). *Consecuentemente*, donde exige la gracia para obrar bien. Algunos explican esto de la colección de bienes, no de los actos singulares, es decir, que la gracia es necesaria para obrar bien sin defecto y sin mezcla de pecados contra la ley de la naturaleza.
Sin embargo, consta claramente por el título del primer artículo que él no trata de la necesidad de la gracia para obrar bien, sino de la necesidad de la gracia para la salvación. Y así, después de haber expuesto en el cuerpo de aquel miembro, en su primera parte, varias acepciones de la gracia, concluye: *Cuando se pregunta si para alcanzar la salvación es necesaria la gracia, la intención se refiere a la gracia que hace grato, según la cual el hombre se hace acepto a Dios.* Y enseguida pone la conclusión: *Es necesaria esta gracia para merecer y alcanzar la vida eterna.* Ahora bien, es absolutamente cierto que esta gracia no es necesaria para cada obra

109, art. 2, ubi in corpore ait naturam humanam, nec in statu naturae integrae nec corruptae, potuisse aliquod bonum morale operari sine auxilio divino, a quo moveatur ad bene agendum. Et solutione ad 4 ait omnem deliberationem humanam inchoari debere ab aliquo exteriori principio quod sit supra mentes humanas, quia ante omnem deliberationem necesse est ut antecedat aliqua cogitatio intellectus non libera, quae non potest esse nisi a Deo. Et aiunt ita intellexisse D. Thomam omnes insignes eius discipulos et signatim Capreolum 2, d. 29, quaest. 4, art. 4, concl. 4, Dezam Hispalensem 2, d. 28, quaest. 2, art. 3, annot. 2 et 6, Franciscum Romeum in lib. *De libertate et necessitate operum*, veritate 14 et 15.

4. Sed quod ad mentem D. Thomae attinet, evidens est per auxilium divinum nihil aliud intelligere quam generalem concursum primae causae. Eodem enim modo dixerat in articulo primo ad cognitionem cuiuscumque veri indigere hominem auxilio divino, eo modo quo actio cuiuscumque agentis creati dependet a Deo et ut a dante formam et ut ab actualiter movente, ita enim vocat D. Thomas generalem concursum primae causae; unde addit hominem non indigere nova illustratione nisi ad veritates illas cognoscendas quae excedunt naturalem cognitionem. Et in articulo secundo ad 3 clare ostendit de eodem auxilio divino fuisse locutum in utroque articulo. Unde art. 4 ad 4 ait omne verum a quocumque dicatur esse a Spiritu Sancto infundente naturale lumen et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Eodem ergo sensu dixit in solutione ad 4 determinari intellectum hominis ab auctore naturae in prima cogitatione quae propriam deliberationem antecedit, scilicet per ipsum naturale lumen inditum a Deo cum communi motione et concursu debito ex generali providentia, ut in illo articulo expresse dicit. Et ita intellexit D. Thomam Caietanus ibi, qui bene advertit in articulo primo cum quaeritur an homo possit hoc vel illud facere sine gratia, intelligi

moral; por tanto, no puede estar hablando de ellas. Sin embargo, como para observar de manera colectiva toda la ley y la honestidad de la naturaleza es necesaria esta gracia santificante, por eso, en cuanto depende de este principio, podría entenderse aquella doctrina del bien moral de forma colectiva: pues de este modo es necesaria para la salvación, ya que *quien ofende en una cosa se hace reo de todas*. Pero en realidad, también es verdadera la resolución respecto de los actos singulares de los que habla Alejandro de Hales, es decir, de los actos meritorios con los que se alcanza la vida eterna. Y así, en la solución al primer argumento, declara expresamente que el hombre no puede hacer un bien meritorio sin Dios, y en las demás soluciones siempre habla del acto con el que se busca algo sobrenatural, como la semejanza con Dios, etc. Del mismo modo, en la segunda parte de aquel miembro, que comienza *Consecuentemente*, etc., los muchos testimonios que aduce tratan claramente de la necesidad de la gracia para los actos sobrenaturales. Aunque más abajo, en la resolución, en el versículo *Hay que decir, pues*, concluye en general: *El libre arbitrio no aprovecha para el bien evitando el mal y haciendo el bien, sino por la virtud de la gracia*, y así sin gracia no se puede obrar el bien ni dejar el mal. Aquí parece hablar colectivamente del bien necesario para la salvación, no por razón de cada acto en particular, sino por razón de la colección, a no ser que también se explique del bien meritorio de la vida eterna.

6. Además, se cita a Altisiodorense (libro 2 de la *Summa*, tract. 41, cap. 4, quaest. 4), porque dice que sin la gracia *gratis data* no podemos operar nada bueno. Pero es necesario observar que esta expresión *gracia gratis data* es muy ambigua, especialmente entre los escolásticos. Con frecuencia significa aquellas gracias que por sí mismas se ordenan en primer lugar a la utilidad de los demás, y no a la santificación del que las recibe, de las que habla san Pablo en 1 Corintios 12 cuando dice: *Hay diversidad de gracias*, etc. Otras veces significa la moción actual del Espíritu Santo que supera la naturaleza, por la cual convierte las almas hacia sí: así lo entiende Buenaventura (2, dist. 28, art. 2,

de omni gratia quae sit supra totum ordinem naturalem. Et in articulo secundo late tractans hanc quaestionem tam sententiam illam quam interpretationem D. Thomae refellit. Idemque videre licet in recentioribus illius loci tractatoribus, Medina, Zumel, Valentia.

5. Deinde in eamdem sententiam refertur Alensis, 3 p., q. 69, memb. 1, art. 2 (alias q. 61, memb. unic.). *Consequenter*, ubi gratiam requirit ad bene operandum. Quod aliqui exponunt de collectione bonorum, non de singulis actibus, id est, ut gratia sit necessaria ad bene operandum sine defectu et sine admixtione peccatorum contra legem naturae.
Constat vero ex titulo articuli primi ipsum non tractare de necessitate gratiae ad bene operandum, sed de necessitate gratiae ad salutem. Et ita cum in corpore membri illius, in prima parte eius, varias acceptiones gratiae posuisset, concludit: *Cum ergo quaeritur, an ad consequendam salutem sit necessaria gratia, intentio est de gratia gratum faciente, secundum quam homo efficitur Deo acceptus.* Et statim ponit conclusionem: *Necessariam esse hanc gratiam ad merendum et ad consequendam vitam aeternam.* At certissimum est hanc gratiam non esse necessariam ad singula opera moralia; non potest ergo de his loqui. Quia vero ad servandam collective totam legem et honestatem naturae necessaria est haec gratia sanctificans, ideo, quantum est ex hoc principio, posset illa doctrina intelligi de bono morali collective: sic enim necessaria est ad salutem, *quia qui in uno offendit, factus est in omnibus reus*. Re tamen vera etiam de singulis actibus, de quibus Alensis loquitur, vera est resolutio, scilicet de actibus meritoriis, quibus vita aeterna comparatur. Et ita in solutione ad 1 expresse declarat hominem non posse facere bonum meritorium sine Deo, et in reliquis solutionibus semper loquitur de actu quo intenditur aliquid supernaturale, scilicet similitudo ad Deum, etc. Atque eodem modo in secunda parte

quaest. 4) y otros en el mismo lugar, y tal gracia es la misma que la gracia excitante o adyuvante sin hábito. Por último, de otro modo se llama gracia *gratis data* a toda influencia o cooperación divina, por muy proporcionada y conforme a la naturaleza que sea: porque aunque según un cierto modo ordinario de hablar se suele decir que es debida a la naturaleza, sin embargo se da simplemente de forma gratuita. Y de este tercer modo entiende Altisiodorense en el lugar citado el nombre de *gracia gratis data*, como él mismo lo explicó al resolver el argumento que trataba de la necesidad de la cooperación divina, diciendo: *Si se toma la gracia en sentido amplio por todo lo que se da gratuitamente por Dios, concedemos bien que el libre arbitrio no puede obrar en una obra de género bueno sin gracia*; de donde significa que también la influencia general es gracia de este modo.

7. También se atribuye esta sentencia a Gersón en el tratado *De la vida espiritual*, lección primera, que aparece en el *Alphabet.* 61, letra G., como si dijera que el hombre no puede realizar ninguna obra de virtud moral sin algún auxilio de la gracia de Dios que mueva interiormente. Sin embargo, las palabras de Gersón son estas: *Porque la conformidad que el acto libre tiene con la primera y suma honestidad, es decir, con la bondad moral y laudable, no puede elicitarla la mera naturaleza de la voluntad, a no ser que se le comunique la facultad y la gracia de producir algo distinto de aquello que solo mira a la sustancia del acto y no a las demás circunstancias.* En estas palabras parece requerir una doble gracia para el acto simplemente bueno: una para la sustancia del acto y otra para observar las demás circunstancias, como claramente consta por aquellas palabras *y se le comunique otra gracia distinta de aquella*. Pero es evidente que para la sustancia del acto no se requiere una gracia propia por Cristo: señal, pues, de que este autor también habla ampliamente de la gracia, entendiéndola como cualquier influencia añadida a la naturaleza, aunque sea debida a la providencia general de la naturaleza a su modo.
Esta misma mente la había explicado el mismo autor en la misma lección, poco antes de las palabras citadas,

illius membri, quae incipit *Consequenter*, etc., testimonia multa quae adducit plane tractant de necessitate gratiae ad supernaturales actus. Quanquam inferius in resolutione, vers. *Dicendum ergo*, generatim concludit: *Liberum arbitrium non proficit ad bonum declinando malum et faciendo bonum, nisi virtute gratiae*, et ita sine gratia non posse operari bonum et relinquere malum. Ubi videtur loqui collective de bono ad salutem necessario, non ratione singulorum actuum, sed ratione collectionis, nisi etiam exponatur de bono meritorio vitae aeternae.

6. Praeterea refertur Altisiodorensis, libro 2 *Summae*, tract. 41, cap. 4, quaest. 4, eo quod dicat sine gratia gratis data nihil boni nos operari posse. Sed observare necesse est hanc vocem *gratiae gratis datae* valde ambiguam esse, praecipue apud scholasticos. Nam frequenter significat gratias illas quae ad aliorum utilitatem per se primo ordinantur, non ad sanctificationem recipientis, de quibus loquitur Paulus 1 Cor. 12, cum inquit: *Divisiones gratiarum sunt*, etc. Aliquando significat actualem motionem Spiritus Sancti superantem naturam, per quam animas ad se convertit: quomodo loquitur Bonaventura 2, dist. 28, art. 2, quaest. 4, et alii ibidem, et talis gratia eadem est cum gratia excitante vel adiuvante sine habitu. Alio tandem modo dicitur gratia gratis data omnis divina influentia vel cooperatio, quantumvis sit proportionata et consentanea naturae: quia licet secundum quemdam ordinarium loquendi modum dici soleat debita naturae, nihilominus simpliciter gratis datur. Et hoc tertio modo accipit Altisiodorensis in citato loco nomen *gratiae gratis datae*, ut ipsemet explicuit solvendo argumentum quod erat de necessitate cooperationis divinae, dicens: *Si gratia large sumatur pro omni gratis dato a Deo, bene concedimus quod liberum arbitrium non possit in opere de genere bonorum sine gratia*; unde significat hoc modo

diciendo: *Sin embargo, no quiero negar que el alma pueda obrar bien moralmente en su vida natural.* Y más abajo, hablando del hombre creado en estado de pura naturaleza y sin contagio de pecado, dice: *Nadie ha dudado que pueda, por las fuerzas del libre arbitrio, realizar el bien honesto con todas sus circunstancias. De otro modo (dice) sería más miserable que todos los animales, que pueden realizar las obras conformes a su naturaleza con el solo auxilio de la influencia general.* Respecto del hombre caído, refiere que algunos dijeron que no podía alcanzar los actos morales, cuya opinión refuta diciendo: *Pueden realizarlos con las fuerzas que actualmente tienen.* Por eso concluye distinguiendo acerca de la gracia: *Porque si se toma (dice) por el don infundido por encima o más allá de las fuerzas e industria de la naturaleza, así no es necesaria la gracia para cada obra honesta; pero si se llama gracia a todo don conferido gratuitamente, del mismo modo que el vivir mismo es gratuito, así se puede decir que es necesaria la gracia.*

8. Por tanto, entre los autores escolásticos pocos (según creo) se encontrarán que defiendan esta sentencia tal como ha sido explicada. Sin embargo, pueden interpretarse en su favor Gregorio y Capreolo, citados en la primera opinión: nunca explican con suficiente claridad qué clase de gracia es la que requieren. También pueden citarse en favor de esta sentencia autores modernos que, aunque sostienen que Dios no predetermina la voluntad humana a los actos malos ni siquiera en cuanto a su materialidad, sin embargo afirman que la predetermina a todos los actos morales buenos, y que sin esta predeterminación el hombre no puede operar nada, ni siquiera dentro del orden de los actos morales. Estos autores con razón pueden llamar "gracia" a esta predeterminación, pues se da por liberalidad de Dios y no es simplemente debida a la naturaleza. Más aún, muchos piensan que Gregorio y Capreolo hablaron de esta misma cosa, lo cual ciertamente no consta, como ya indiqué en el libro 2 *De los Auxilios*, capítulos 3 y 6, donde también indiqué los autores modernos que sostienen esta sentencia y mostré que no se puede probar aquella diferencia que

etiam influentiam generalem esse gratiam.

7. Tribuitur etiam haec sententia Gersonii in tractatu *De vita spirituali*, lectione prima, qui cadit in *Alphabet.* 61, littera G., quasi dicat non posse hominem facere aliquod opus moralis virtutis sine aliquo auxilio gratiae Dei interius moventis. Verba tamen Gersonii sunt: *Nam conformitatem quam actus liber habet cum prima et summa honestate, id est bonitatem moralem et laudabilem, non potest elicere nuda natura voluntatis, nisi communicata sit ei facultas et gratia in producendo alia quam ea quae solum respicit substantiam actus et non ceteras circumstantias.* En quibus verbis duplicem gratiam videtur requirere ad actum simpliciter bonum: unam ad substantiam actus, aliam ad ceteras observandas, ut aperte constat ex verbis illis *et communicata gratia alia quam ea*. At vero ad substantiam actus clarum est non requiri propriam gratiam per Christum: signum ergo est hunc etiam auctorem loqui late de gratia ut comprehendit quamlibet influentiam naturae superadditam, etiamsi sit generalis providentiae naturae suo modo debita.

Quam mentem suam idem auctor in eadem lectione paulo ante verba relata explicuerat dicens: *Volo tamen negare quin anima possit in sua vita naturali bene moraliter agere.* Et infra de homine in puris naturalibus et absque contagione peccati creato ait: *Neminem dubitasse quin possit per vires liberi arbitrii bonum honestum cum omnibus circumstantiis operari. Alias (inquit) miserabilior esset homo cunctis animantibus, quae possunt efficere opera suae naturae consentanea, cum solo auxilio generalis influentiae.* De homine vero lapso refert quosdam dixisse non posse ad morales actus attingere, quorum sententiam refutat dicens: *Posse illos efficere per vires quas actu habet.* Unde concludit distinguendo de gratia: *Nam si sumatur (ait) pro dono indito supra vel ultra vires et industriam naturae, sic non est necessaria gratia ad* establecen entre los actos buenos y los malos. En cuanto a lo que hay que pensar en general sobre esa predeterminación a cualquier clase de actos, ya se ha tratado con bastante amplitud en toda aquella obra.

9. Para que se entienda correctamente el fundamento de esta sentencia en la forma en que acaba de explicarse, hay que saber que esta gracia, que se dice necesaria para los actos buenos, se pone solamente a modo de una excitación previa acomodada a obrar el bien. Se considera gracia en cuanto se da de manera acomodada para inducir con eficacia a la voluntad a realizar el acto bueno. En cuanto a esta acomodación, no es debida a la naturaleza, aunque no eleve a la voluntad a elicitar o realizar físicamente algo que supere sus fuerzas activas naturales.

Que esta excitación sea necesaria no se piensa que provenga de la lesión de la naturaleza por el pecado original, ni de una desproporción o exceso del acto respecto de las fuerzas naturales de la voluntad, sino solamente de la dependencia que tiene la voluntad, al obrar el bien, de la cogitación previa del entendimiento y de la indiferencia que el entendimiento humano tiene por naturaleza respecto de la primera cogitación (llamo «primera» a toda aquella que precede al uso libre de la voluntad). Esta cogitación no está en poder del hombre, pues no puede aplicarse a ella libremente ni proponer a su entendimiento, por medio de su voluntad, nada que la excite, porque nada se quiere sin que antes se conozca. Por tanto, necesariamente tal cogitación es natural, es decir, no libre, y por eso proviene de un principio extrínseco.

Que esta cogitación sea tal que excite más bien al bien que al mal, y que excite al bien de tal manera que sea conveniente a la voluntad así afectada —ya sea por inclinación natural, por costumbre, por la conjunción con tal temperamento corporal o por cualquier otra ocasión—, de modo que la excite eficazmente y la lleve a la obra, no está puesto en el arbitrio humano ni ocurre por casualidad respecto de la providencia divina. Por tanto, tal cogitación, en cuanto procede de Dios y de su providencia especial, es gracia, porque no es un don debido a la naturaleza; de lo contrario se daría a todos

según la ley ordinaria. Esta gracia, pues, es necesaria para toda obra buena.

10. Este razonamiento parece utilizarlo santo Tomás (I-II, q. 109, art. 2) para probar que el libre arbitrio del hombre no puede realizar ningún bien sin una moción previa de Dios, autor suyo. También san Agustín lo usa en todas partes, sobre todo contra los pelagianos, para probar que el inicio de todas las obras buenas procede de Dios, porque la santa cogitación no puede tener origen en nosotros, sino en Dios. Y para esto utiliza el testimonio de san Pablo en 2 Corintios 3: *No somos suficientes para pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios.* Por eso piensa también que Cristo dijo: *Sin mí nada podéis hacer.* Porque sin santa cogitación no podemos hacer nada bueno, y no podemos tener santa cogitación sino de Él mismo. Asimismo cita aquello de: *El que comenzó la buena obra, la perfeccionará.* Así razona casi siempre san Agustín en el libro *De la predestinación de los santos*, capítulos 2 y siguientes; *Del bien de la perseverancia*, capítulos 7 y 10; libro *De la gracia y el libre arbitrio*, capítulo 8; libro 1 a Simpliciano, cuestión 2, hacia el final; libro 2 contra las dos epístolas de los pelagianos, capítulo 8; y libro 2 *De los méritos de los pecadores*, capítulo 17. De ahí que en la epístola 106, entre los errores de Pelagio, ponga que la gracia de Dios no se da para cada acto en particular. Lo mismo dice en la epístola 107. Y san Jerónimo, en la epístola a Tesifonte (col. 4), habla así de los pelagianos: *De tal modo ponen la gracia de Dios, que no nos esforzamos ni nos gobernamos por su auxilio en cada una de las obras.* Él mismo lo reprueba con frecuencia diciendo: *Nosotros necesitamos en cada obra el auxilio de Dios.* Próspero, en sus Opusculitos sobre esta materia, imita a san Agustín, especialmente en las *Objeciones de los galos*, capítulo 9. Lo mismo hacen Fulgencio en el libro *De la encarnación y la gracia*, capítulo 19, y Pedro Diácono en su libro también *De la encarnación y la gracia*, capítulo sexto y siguientes. Conforma también aquello de san Bernardo en *De la gracia y el libre arbitrio*, capítulo 10: *Los esfuerzos del libre arbitrio son vanos para el bien si no son ayudados, y nulos si no*

singula honesta opera; si autem dicatur gratia omne donum gratis collatum, quomodo ipsum vivere gratuitum est, sic potest dici gratia necessaria.

8. Igitur inter scholasticos auctores pauci (ut opinor) invenientur, qui sententiam hanc dicto modo explicatam tueantur. Possunt tamen in illius favorem exponi Gregorius et Capreolus in 1. opinione citati: nunquam enim satis explicant qualis sit illa gratia quam requirunt. Possunt item pro hac sententia citari moderni auctores, qui cum teneant Deum non praedeterminare voluntatem humanam ad actus malos, etiam pro materiali, nihilominus tenent praedeterminare illam ad omnes actus morales bonos, et sine hac praedeterminatione nihil posse hominem operari, etiam intra ordinem moralium actuum. Nam hi merito possunt praedeterminationem hanc gratiam vocare, cum detur ex liberalitate Dei, et non sit simpliciter debita naturae. Imo multi existimant Gregorium et Capreolum de hac fuisse locutos, quod certe non constat, ut lib. 2 *De auxiliis*, cap. 3 et 6, notavi, ubi etiam modernos auctores hanc sententiam tenentes indicavi, et ostendi probari non posse illam differentiam quam constituunt in hoc inter actus bonos et malos: simpliciter vero quid sentiendum sit de illa praedeterminatione ad quosvis actus, in toto illo opere satis diffuse tractatum est.

9. Ut autem fundamentum huius sententiae hoc ultimo modo explicatae intelligatur, sciendum est hanc gratiam, quae dicitur necessaria ad actus bonos, solum poni per modum praeviae excitationis accommodatae ad operandum bonum, quae in tantum gratia censetur in quantum accommodate datur, ut voluntatem cum effectu inducat ad bonum actum perficiendum, quia quoad illam convenientiam non est debita naturae, etiamsi illam non elevet ad physice eliciendum vel operandum aliquid quod superet naturales vires activas voluntatis. Quod autem haec

excitatio necessaria sit, non putant provenire ex laesione naturae per originale peccatum, nec ex improportione aut excessu actus ad vires naturales voluntatis, sed solum ex dependentia quam habet voluntas in bono operando a cogitatione praevia intellectus et ab indifferentia quam habet intellectus humanus natura sua respectu primae cogitationis (voco autem «primam» omnem illam quae antecedit liberum usum voluntatis): illa enim non est in hominis potestate, cum non possit ad illam se libere applicare nec aliquid excitativum intellectui sua voluntate proponere, quia nihil volitum quin praecognitum. Necessario ergo talis cogitatio est naturalis, id est non libera, et ideo proveniens ab extrinseco principio. Quod ergo haec cogitatio talis sit, ut potius excitet ad bonum quam ad malum, et quod ita excitet ad bonum sicut voluntati sic affectae vel per naturalem inclinationem vel per consuetudinem vel per coniunctionem ad tale corporis temperamentum vel quacumque alia occasione conveniens est ut illam efficaciter excitet et perducat ad opus, non est positum in arbitrio humano nec casu evenit respectu divinae providentiae: ergo talis cogitatio, ut est a Deo et a speciali providentia eius, est gratia, quia non est donum naturae debitum, alioqui omnibus secundum legem ordinariam daretur. Haec ergo gratia ad omne opus bonum necessaria est.

10. Hoc discursu uti videtur divus Thomas, 1-2, quaest. 109, art. 2, ut probet non posse liberum hominis arbitrium bonum aliquod operari sine motione praevia Dei auctoris eius. Augustinus etiam ubique inde maxime probat contra Pelagianos initium omnium bonorum operum esse ex Deo, quia sancta cogitatio non potest a nobis habere originem, sed a Deo. Utiturque ad hoc testimonio Pauli 2 Cor. 3: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ideo putat etiam dictum esse a Christo: *Sine me nihil potestis facere.* Quia sine sancta cogitatione nihil boni facere possumus, et

son excitados. Y así esta sentencia queda probada a la vez por la razón, la Escritura y los Padres.

11. Puede confirmarse además por las definiciones de los Concilios y de los Pontífices. Pues el Concilio de Orange, capítulo 9, dice así: *Es don divino que pensemos rectamente y que mantengamos nuestros pies alejados de la falsedad y de la injusticia. Porque cuantas veces hacemos el bien, Dios obra en nosotros y con nosotros para que obremos.* Aquí indica la misma doctrina y su mismo fundamento. Y en el capítulo 20: *Muchas cosas buenas hay en el hombre que él no las hace; pero muchas cosas buenas hace el hombre que Dios no le da para que las haga.* Y (lo que es gravísimo) añade en el capítulo 22: *Nadie tiene de suyo sino mentira y pecado.* Y en el capítulo 25, después de reunir muchos testimonios de la Escritura para este propósito, concluye: *También confesamos y creemos saludablemente que en toda obra buena no somos nosotros quienes comenzamos.* Y tiene muchas otras cosas semejantes.

12. A esto concuerdan las palabras que se encuentran en la primera epístola del papa Celestino a los obispos de las Galias, según la mente y sentencia de la Sede Apostólica, donde en el capítulo octavo leemos así: *Que todos los estudios, todas las obras y todos los méritos de los santos deben referirse a la gloria y alabanza de Dios, porque nadie le agrada de otra manera sino por lo que Él mismo le ha dado.* Y en confirmación de esta verdad se aducen las palabras del papa Zósimo en la epístola a los obispos de todo el orbe: *Nosotros, por instinto de Dios (porque todas las cosas buenas deben referirse a su autor, de quien nacen), hemos referido todo a la conciencia de nuestros hermanos y coepíscopos.* Esta sentencia la alaban y recomiendan especialmente los obispos africanos, como allí se refiere: *Y con razón (dicen), porque la voluntad es preparada por el Señor, y para que hagan algo bueno, Él mismo toca con inspiraciones paternas los corazones de los suyos. Porque todos los que son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios, de modo que no sintamos que nos falta nuestro arbitrio, y en todos los*

sanctam cogitationem habere non possumus nisi ab ipso. Item illud: *Qui coepit bonum opus, perficiet.* Sic fere ratiocinatur Augustinus, libro *De praedestinatione sanctorum*, cap. 2 et sequentibus, *De bono perseverantiae*, cap. 7 et 10, libro *De gratia et libero arbitrio*, cap. 8, et lib. 1 ad Simplicianum, quaest. 2, circa finem, et lib. 2 contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 8, et lib. 2 *De peccatorum meritis*, cap. 17. Unde epistola 106 inter errores Pelagii ponit gratiam Dei non ad singulos actus dari. Idem habet epist. 107. Et Hieronymus, epistola ad Thesiphontem, col. 4, sic de Pelagianis inquit: *Ita Dei gratiam ponunt, ut non per singula opera eius nitamur et regamur auxilio.* Quod saepe ipse reprobat dicens: *Nos in singulis operibus indigere Dei auxilio.* Prosper in suis Opusculis de hac materia Augustinum imitatur, praesertim ad obiectiones Gallorum, cap. 9. Item Fulgentius, libro *De incarnatione et gratia*, cap. 19, et Petrus Diaconus, libro etiam *De incarnatione et gratia*, capite sexto et sequentibus. Consonat etiam illud Bernardi *De gratia et libero arbitrio*, cap. 10: *Conatus liberi arbitrii cassi sunt ad bonum, si non adiuventur, nulli, si non excitentur.* Atque ita sententia haec simul probata relinquitur ex ratione, Scriptura et Patribus.

11. Potest autem ulterius confirmari ex Conciliorum ac Pontificum definitionibus. Nam Concilium Arausicanum, cap. 9, sic ait: *Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Ubi eamdem doctrinam et idem fundamentum eius significat. Et cap. 20: *Multa in homine bona sunt quae non facit homo: multa vero facit homo bona quae non praestat Deus ut faciat homo.* Et (quod gravissimum est) addit in cap. 22: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* Et cap. 25, post multa Scripturae testimonia quae ad hoc congerit, concludit: *Hoc etiam salubriter confitemur et credimus, quod in omni opere bono nos non*

bienes de la voluntad humana no dudemos que en cada uno de sus movimientos vale más el auxilio de Aquel. Y enseguida, en el capítulo 9, se añade: *Que Dios obra de tal modo en los corazones de los hombres y en el mismo libre arbitrio, que la santa cogitación, el pío consejo y todo movimiento de buena voluntad proceden de Dios; porque por Él podemos algo bueno, sin el cual nada podemos.* Y la misma doctrina se encuentra en las Epístolas de Inocencio y de León sobre esta materia. Finalmente, el Concilio de Trento, sesión 6, capítulo decimosexto, dice: *La virtud de Cristo siempre precede, acompaña y sigue a todas nuestras buenas obras.*

13. Esta sentencia se confirma también con razones. — Además de todo lo anterior, esta sentencia puede confirmarse con otras razones tomadas de las mismas definiciones de los Padres y de los Concilios. La primera es que san Agustín en todas partes deduce la necesidad de la gracia de la utilidad y eficacia de la oración, porque nadie pide a otro lo que tiene en su poder. Esta misma manera de argumentar la imitaron el Concilio de Orange y otros Padres. Ahora bien, debemos orar para que Dios nos ayude en cada una de las obras a fin de que las hagamos honestamente; luego para cada una de ellas es necesaria la gracia.

En segundo lugar, porque los mismos Concilios enseñan que no podemos vencer ninguna tentación sin la gracia de Dios; luego con mucha más razón no podemos hacer ningún bien sin la gracia divina. Porque es más hacer el bien que apartarse del mal; y sobre todo porque no hay obra buena alguna que no pueda ser impedida por la tentación y la industria del demonio. Por tanto, para que no sea impedida y, por consiguiente, para que se haga, es necesaria la gracia.

En tercer lugar, los Santos y los Concilios enseñan que el inicio de la gracia o de la predestinación no procede del libre arbitrio, como se vio contra los semipelagianos. Pero si el hombre pudiera hacer alguna obra moralmente buena con el solo libre arbitrio, podría también, con el solo libre arbitrio, comenzar su salvación obrando bien cuando llega al uso de razón. Por tanto, en tal hombre no se podría evitar que el inicio de la gracia procediera del libre arbitrio. Se prueba la

incipimus: et alia multa habet similia.

11. Potest autem ulterius confirmari ex Conciliorum ac Pontificum definitionibus. Nam Concilium Arausicanum, cap. 9, sic ait: *Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Ubi eamdem doctrinam et idem fundamentum eius significat. Et cap. 20: *Multa in homine bona sunt quae non facit homo: multa vero facit homo bona quae non praestat Deus ut faciat homo.* Et (quod gravissimum est) addit in cap. 22: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* Et cap. 25, post multa Scripturae testimonia quae ad hoc congerit, concludit: *Hoc etiam salubriter confitemur et credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus:* et alia multa habet similia.

12. His consonant quae in epistola prima Coelestini papae ad Episcopos Galliae habentur ex mente ac sententia Sedis Apostolicae, ubi in capite octavo sic legimus: *Quod omnia studia, omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet nisi ex eo quod ipse donaverit.* Et in huius veritatis confirmationem afferuntur verba Zozimi papae in epistola ad Episcopos totius orbis: *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur) ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus.* Quam sententiam maxime laudant et commendant Africani Episcopi, ut ibidem refertur: *Ideo utique (dicentes) quia praeparatur voluntas a Domino et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium. Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanae singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium.* Et cap. 9 statim additur: *Quod ita Deus in*

consecuencia, primero porque toda obra honesta agrada a Dios y es por sí misma digna de algún favor y remuneración suya; segundo, porque ese hombre haría lo que de su parte pudiera, luego al menos por una providencia congrua Dios promovería también su esfuerzo; y tercero, porque ese acto bueno podría ser algún amor hacia Dios por medio de su cogitación natural o del deseo de vivir honestamente y huir del mal, junto con alguna petición hecha al autor de la naturaleza. ¿Cómo, pues, se les puede negar a estos actos alguna congruencia para que sean inicio de la salvación? Si, por tanto, esos actos proceden del solo libre arbitrio, la gracia queda subordinada al libre arbitrio.

CAPÍTULO XII

VERDADERA SENTENCIA: EL HOMBRE, POR MEDIO DE LA RAZÓN Y DEL LIBRE ALBEDRÍO, PUEDE REALIZAR ALGUNA OBRA MORALMENTE BUENA Y HONESTA. SE PRUEBA POR LAS ESCRITURAS

1. La sentencia común y recibida es que el hombre, incluso en el estado de naturaleza caída, viviendo habitualmente en pecado o en infidelidad, puede realizar alguna obra moralmente buena de virtud adquirida con las debidas circunstancias, sin el auxilio verdadero y propio de la gracia. Porque aunque no pueda hacer estas obras buenas durante mucho tiempo sin caer, sin embargo puede realizar una u otra de manera regular. Esta es la clara sentencia de santo Tomás (I-II, q. 109, art. 2), que (como ya dije antes) interpretó así Cayetano, y después de él los demás autores. Lo mismo enseña abiertamente santo Tomás (II-II, q. 10, art. 4), donde, al tratar la cuestión de si todas las obras de los infieles son pecados, dice: *Es manifiesto que los infieles no pueden realizar obras buenas que procedan de la gracia, es decir, obras meritorias; sin embargo, pueden realizar de algún modo las obras buenas para las cuales basta el bien de la naturaleza.* Con la expresión *de algún modo* entiende

cordibus hominum atque in ipso libero arbitrio operatur, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit; quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. Et eadem doctrina habetur in Epistolis Innocentii et Leonis de hac materia. Denique Concilium Tridentinum, sess. 6, capite decimo sexto: *Virtutem Christi (ait) omnia nostra bona opera semper antecedere, comitari et subsequi.*

13. Rationibus stabilitur haec sententia. — Praeter haec omnia, potest haec sententia aliis rationibus confirmari ex iisdem Patrum et Conciliorum definitionibus sumptis. Prima est, quia Augustinus ubique colligit gratiae necessitatem ex orationis utilitate et efficacia, quia nemo petit ab alio quod in sua habet potestate. Quam argumentandi rationem imitatum est Concilium Arausicanum et alii Patres. At orandum nobis est ut Deus nos adiuvet in singulis operibus ut ea honeste faciamus; ergo ad singula est gratia necessaria.

Secundo, quia eadem Concilia tradunt nos non posse vincere ullam tentationem sine gratia Dei: ergo a fortiori non possumus ullum bonum facere sine divina gratia; plus enim est facere bonum quam declinare a malo; maxime quia nullum est bonum opus quod per daemonis tentationem et industriam non possit impediri: ergo ut non impediatur atque adeo ut fiat, necessaria est gratia.

Tertio docent Sancti et Concilia initium gratiae vel praedestinationis non esse ex libero arbitrio, ut contra Semipelagianos visum est. At si homo posset per solum liberum arbitrium bonum aliquod opus morale facere, posset subinde per solum liberum arbitrium salutem suam bene operando inchoare quando ad usum rationis pervenit. Ergo in tali homine vitari non posset quin gratiae initium esset ex libero arbitrio. Probatur consequentia, tum quia omne bonum honestum placet Deo et est de se dignum aliquo favore et remuneratione eius; tum etiam quia ille homo faceret quod ex parte sua posset, ergo saltem ex

sin ninguna malicia moral y de manera natural, lo cual no basta para el mérito. Este sentido es claro, porque de ahí deduce que no todas las obras de los infieles son pecados; lo cual no se podría deducir correctamente si no entendiera que los infieles pueden realizar esas obras buenas de manera moralmente recta por medio del bien de la naturaleza. Porque si no se hicieran bien, ya serían pecados. Y esto es especialmente cierto según la opinión del mismo santo doctor, quien no reconoce ninguna obra indiferente en concreto. Por eso declara inmediatamente que el infiel puede obrar con buen fin y buena intención, no obrando por la infidelidad como tal, sino por la pura y recta razón natural, como lo explica en la solución al segundo argumento. Por tanto, entre los discípulos de santo Tomás esta es una sentencia común e indudable.

2. También la sigue claramente Buenaventura (d. 28). Aunque parece exigir la gracia, sin embargo habla en sentido amplio, según el significado ya explicado, como se ve en el art. 2, q. 4, donde pone el ejemplo del precepto de honrar a los padres, que dice puede cumplirse en cuanto a su sustancia por medio de la piedad y devoción natural, y a esto lo llama gracia *gratis data*. Lo mismo dice casi en el art. 2, q. 4, y en la q. 3 afirma que el hombre puede vencer alguna tentación (aunque no todas) sin ninguna gracia; y en la q. 3, hablando del hombre en estado de pura naturaleza, dice que puede realizar alguna obra moralmente buena sin ninguna gracia. Aquí parece tomar la gracia en sentido más estricto, como un don o auxilio sobrenatural. Sin embargo, al final de la cuestión explica claramente que si en algún lugar se dice que el hombre no puede realizar ninguna obra moralmente buena sin gracia, bajo la palabra *gracia* debe incluirse la influencia común que Dios da gratuitamente. Más aún (y esto es más grave), interpreta así las palabras de Juan 15: *Sin mí nada podéis hacer*. Aunque no apruebo esta interpretación, la traigo porque declara la sentencia de este autor. También suele citarse en favor de esta opinión a Alejandro de Hales (3 p., q. 61), aunque nunca declara suficientemente su pensamiento, aunque más bien favorece esta parte que la opuesta en los memb. 1 y 7.

congrua providentia Deus etiam illius conatum promoveret. Tum denique quia ille actus bonus posset esse alicuius amoris erga Deum per cogitationem naturalem eius vel desiderium honeste vivendi et fugiendi malum, cum aliqua petitione facta auctori naturae; quomodo ergo his actibus negari potest aliqua congruitas ut sint initium salutis? Si ergo illi sunt in solo libero arbitrio, subditur gratia libero arbitrio.

CAPUT XII.

VERA SENTENTIA, SCILICET, HOMINEM PER RATIONEM ET LIBERUM ARBITRIUM POSSE ALIQUOD BONUM OPUS MORALE HONESTE PERFICERE, EX SCRIPTURIS PROBATUR.

1. At vero communis et recepta sententia est hominem etiam in statu naturae lapsae et in peccato vel infidelitate habitualiter existentem posse facere aliquod bonum opus morale virtutis acquisitae cum debitis circumstantiis, sine vero ac proprio auxilio gratiae. Quia licet non possit longo tempore haec bona facere sine lapsu, tamen unum vel aliud regulariter facere potest. Haec est clara sententia D. Thomae 1-2, quaest. 109, art. 2, quam (ut supra dixi) Caietanus ita intellexit, et post illum reliqui Scriptores. Idem aperte docet D. Thomas 2-2, quaest. 10, art. 4, ubi tractans quaestionem an omnia opera infidelium sint peccata, inquit: *Manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera quae sint ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae aliqualiter operari possunt.* Illud autem *aliqualiter* intelligit id est sine ulla morali malitia et modo naturali, qui ad meritum non sufficit. Qui sensus patet, nam inde infert non omnia opera infidelium esse peccata; quod non recte inferret nisi intelligeret posse infideles per bonum naturae illa opera bona bene moraliter facere: si enim non fierent bene, iam essent peccata. Maxime in sententia eiusdem sancti doctoris,

La enseñaron más claramente Altisiodorense e Juan Gersón en los lugares ya citados. Y todavía con más claridad, aunque inclinándose hacia el otro extremo, Escoto, Durando, Gabriel y quienes los siguen, como ya se vio anteriormente. Entre los autores modernos también está muy probada esta sentencia, especialmente contra los herejes de nuestro tiempo, quienes dicen que el libre albedrío en la naturaleza caída es algo de solo nombre y tan esclavo del pecado que sin la gracia no puede hacer nada más, como puede verse en Driedo (*De la cautividad y redención del género humano*, tract. 4, cap. 2, p. 2), en Ruardo (art. 7 contra Lutero), en el obispo de Rochester (art. 36) y en Belarmino (lib. 5 *De la gracia y el libre albedrío*, cap. 2 y 3).

3. Exposición de san Agustín. — No se admite la dicha exposición. — Estos autores prueban comúnmente esta sentencia con aquel texto de san Pablo a los Romanos 2: *Los gentiles que no tienen la ley, hacen naturalmente las cosas que son de la ley.* San Agustín suele entender este lugar de los gentiles ya iluminados por la fe de Cristo, los cuales se dice que hacen naturalmente las cosas que son de la ley, no porque las hagan sin gracia, sino porque, ya sanada la naturaleza por la gracia, opera naturalmente las cosas que son de la ley natural, es decir, las que son conformes a la naturaleza, aunque no sin el auxilio de la gracia. Así lo dice casi san Agustín en el libro *Del espíritu y la letra*, cap. 26 y 27, a quien siguió Fulgencio en *De la encarnación y la gracia*, cap. 16, y santo Tomás (I-II, q. 106, art. 4, ad 1). Sin embargo, ni el mismo san Agustín se queda completamente en esta exposición, pues enseguida añade otra que veremos en seguida; ni parece del todo conforme al contexto ni a las palabras.

En primer lugar, porque san Pablo no habla de gentiles ya iluminados por el Evangelio de Cristo, sino de ellos de manera absoluta y en sí mismos, tal como eran antes de la venida de Cristo y como iban a ser, casi como la materia sobre la cual iba a predicarse el Evangelio, o como la tierra en la que debía sembrarse la palabra del Evangelio. Del mismo modo habla también de los judíos, no como ya creyentes en Cristo, sino como profesando su ley. De esta manera habla de unos y

qui non agnoscit opus aliquod indifferens in individuo. Et ideo statim declarat posse infidelem bono fine et bona intentione operari, non operando ex infidelitate ut sic, sed ex pura et recta ratione naturali, ut in solutione ad 2 declarat. Unde inter discipulos D. Thomae hoc est communis et indubitata sententia.

2. Quam etiam Bonaventura, d. 28, plane sequitur. Nam licet videatur gratiam requirere, tamen late loquitur in sensu supra explicato, ut patet ex art. 2, q. 4, ubi exemplum ponit de praecepto honorandi parentes, quod dicit posse quoad substantiam impleri per naturalem pietatem et devotionem, et hanc vocat gratiam gratis datam. Idem fere art. 2, q. 4, et in q. 3 dicit posse hominem vincere aliquam tentationem, licet non omnes, sine ulla gratia; et q. 3 de homine in puris naturalibus dicit posse perficere aliquod bonum opus morale sine ulla gratia: ubi videtur strictius sumere gratiam pro dono vel auxilio supernaturali. At vero in fine quaestionis diserte explicat quod si alicubi dicitur non posse hominem operari aliquod bonum opus morale sine gratia, sub gratia debet comprehendi communis influentia quae gratis a Deo datur. Imo, quod gravius est, ita exponit verba illa Ioannis 15: *Sine me nihil potestis facere.* Quod non probo, affero tamen illud quoniam declarat illius auctoris sententiam. Pro qua referri etiam solet Alensis, 3 p., quaestione 61, sed ille nunquam satis declarat mentem suam, quamvis huic parti faveat potius quam oppositae in memb. 1 et 7. Clarius eam docuerunt Altisiodorensis et Ioannes Gersonius locis supra citatis. Et adhuc expressius, in aliudque extremum declinantes, Scotus, Durandus, Gabriel et qui eos imitantur, ut supra visum est. Est etiam inter modernos scriptores multum probata haec sententia, praesertim contra haereticos huius temporis, qui liberum arbitrium in natura lapsa dicunt esse rem de solo titulo et ita servum peccati ut sine gratia nihil aliud facere possit, ut videre licet in Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani*, tract.

otros: *Tribulación y angustia sobre toda alma de hombre que obra el mal, del judío primero y también del griego*, es decir, del gentil (estas dos palabras son equivalentes allí en san Pablo, como bien advierte el mismo san Agustín). En definitiva, lo mismo es gentil que quien vive en la incircuncisión, sin el yugo de la ley escrita. Y de esta misma manera había dicho san Pablo en el capítulo primero de la carta a los Romanos: *Muchas veces me propuse ir a vosotros para tener algún fruto entre vosotros, como también lo he tenido entre los demás gentiles.* Allí llama gentiles a todos los que viven en la incircuncisión, entre los cuales fructificaba.

4. Más aún, en la Sagrada Escritura apenas se encuentra que la palabra «gentiles» se aplique a los cristianos, sino más bien a los idólatras incircuncisos. Así lo dice san Pablo en 1 Corintios 10: «Lo que las gentes inmolan…». Y en el capítulo 12: «Cuando erais gentiles, ibais tras los ídolos mudos…», etc. Con mayor claridad distingue a los cristianos de los gentiles junto con los judíos en 1 Corintios 1: «Para los judíos es un escándalo, y para los gentiles una necedad; pero para los llamados, tanto judíos como gentiles, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios».

Por tanto, los nombres de «gentiles» y «judíos» que san Pablo emplea de forma absoluta no se refieren a personas ya llamadas a la fe, es decir, a cristianos, sino a dos pueblos distintos. Lo que el Apóstol pretende enseñar en la Carta a los Romanos es que ambos pueblos pueden ser justificados indistintamente por la fe viva en Cristo. Esto lo confirma el mismo san Pablo cuando, en el capítulo segundo de la misma carta, añade inmediatamente: «Gloria, honor y paz para todo el que obra el bien: primero para el judío, y también para el griego. Porque ante Dios no hay acepción de personas». Habla, pues, de judíos y griegos en cuanto tales, en la medida en que todos pueden ser llamados a la fe y en que la fe puede aprovechar a todos si la aceptan. Cuando compara a gentiles y judíos en cuanto al modo de pecar —ya sea sin ley o con ella—, no se refiere a gentiles ni a judíos cristianos, sino a ellos mismos y prescindiendo de la fe en Cristo. Por eso habla del mismo modo de los

4, cap. 2, p. 2; Ruardus, art. 7 contra Lutherum; Roffensis, art. 36; Bellarminus, lib. 5 *De gratia et libero arbitrio*, cap. 2 et 3.

3. ***Expositio Augustini.*** **— Non admittitur dicta expositio. —** Probatur communiter ab his auctoribus haec sententia ex illo Pauli ad Rom. 2: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Solet vero hic locus ab Augustino intelligi de gentibus iam per fidem Christi illuminatis, quae dicuntur naturaliter facere ea quae legis sunt, non quia sine gratia ea faciant, sed quia sanata iam natura per gratiam naturaliter faciat ea quae sunt legis naturalis, id est ea quae sunt naturae consentanea operatur, quamvis non sine adiutorio gratiae. Ita fere habet Augustinus libro *De spiritu et littera*, cap. 26 et 27, quem secutus est Fulgentius *De incarnatione et gratia*, cap. 16, et D. Thomas 1-2, quaest. 106, art. 4, ad 1; sed nec ipse Augustinus in illa expositione omnino haeret, aliam enim statim subiungit, quam mox videbimus; nec videtur certe consentanea contextui neque verbis. Primo, quia Paulus non loquitur de gentibus iam illuminatis per Christi Evangelium, sed absolute et secundum se, prout ante Christi adventum erant et futurae erant quasi materia circa quam Evangelicae praedicationis, seu terra in qua seminandum erat Evangelii verbum. Sicut loquitur etiam de Iudaeis, non iam credentibus in Christum, sed ut profitentibus suam legem. Hoc enim modo dicit de utrisque: *Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudaei primum et Graeci*, id est Gentiles (haec enim duo verba aequivalent ibi apud Paulum, ut bene idem Augustinus animadvertit). Idem denique est Gentilis quod vivens in praeputio, sine iugo scriptae legis. Et hoc modo dixerat Paulus capite primo ad Romanos: *Saepe proposui venire ad vos ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in ceteris gentibus.* Ubi gentes vocat omnes viventes in praeputio, in quibus fructificabat.

gentiles cuando afirma: «Los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas de la ley». Lo hace así tanto porque utiliza esa expresión de manera unívoca, como porque quiere mostrar que no sin razón se les imputan como culpa los pecados que había enumerado en el capítulo primero, a pesar de que poseían la ley natural impresa en ellos.

5. Objeción. Podría objetarse lo siguiente: aunque san Pablo no hable de gentiles convertidos a la fe de Cristo, sino de ellos tal como estaban bajo la ley de la naturaleza, sin embargo les atribuye que observan la ley. Por tanto, no se refiere a infieles ni a idólatras, sino a fieles que, en aquel estado, podían ser justos. El nombre «gentiles» es indiferente: puede aplicarse tanto a justos como a pecadores. Aunque la mayoría solían ser depravados e idólatras, y por eso se les atribuyen obras malas de ese tipo, no obstante algunos podían haber sido justos y observadores de la ley natural. De estos parece hablar san Pablo en ese pasaje, pues dice de ellos que «los que cumplen la ley serán justificados» y que también hubo para ellos «gloria y paz» si obraban el bien.

Por consiguiente, es necesario que se refiera a la ley de la naturaleza no solo en cuanto es dictada por la luz natural del entendimiento, sino también en cuanto era dictada en aquel estado por la luz de la fe; de otro modo no habría bastado para alcanzar la gloria, la paz o la justicia. Cuando san Pablo dice que estos gentiles «hacen naturalmente las cosas que son de la ley», no emplea «naturalmente» para excluir el espíritu de la fe ni el auxilio de la gracia, sino para excluir la ley escrita. Habla del mismo modo que cuando se llama a aquel estado «ley de la naturaleza»: no porque fuera puramente natural, sin gracia ni fe, sino porque no poseía otros preceptos distintos de los que dictaba la naturaleza. Y esta naturaleza, hay que precisarlo, no era una naturaleza desnuda, sino ordenada a Dios por medio de la gracia. Así, pues, se observaba aquella ley de forma natural, es decir, guiados por la naturaleza, pero no de manera pura, sino iluminada por la luz de la fe.

4. Imo in Scriptura Sacra vix invenietur vox illa, Gentes, pro Christianis sumi, sed pro idololatris incircumcisis, 1 Cor. 10. Quae gentes immolant. Et c. 12. Cum gentes essetis, ad simulacra muta, etc. Expressius a Christianis distinguuntur simul cum Iudaeis 1 Cor. 1. Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam — ipsis autem vocatis Iudaeis, atque Gentibus, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam. Nomina ergo Gentium, et Iudaeorum absolute a Paulo posita, non sunt nomina hominum iam vocatorum ad fidem, seu Christianorum, sed duorum populorum, de quibus docere ipse intendit in illa Epistola ad Romanos indifferenter posse per fidem Christi vivam iustificari. Atque hoc confirmant verba, quae proxime subiungit Apostolus in eodem capite secundo ad Romanos: Gloria, et honor, et pax omni operanti bonum, Iudaeo primum, et Graeco; non enim est acceptio personarum apud Deum. Loquitur ergo Iudaeis et Graecis secundum se, quatenus omnes vocari possunt ad fidem, et omnibus potest prodesse, si illam acceptent. Cum ergo comparat Gentes, et Iudaeos in modo peccandi, sine lege, vel cum illa, non agit de Gentibus, vel Iudaeis Christianis, sed secundum se, et absque fide Christi: ergo eodem modo loquitur de Gentibus, cum ait: Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt: tum quia univoce illa voce utitur, tum etiam, quia hoc affert, ut ostendat, non sine causa imputari Gentibus ad culpam ea peccata, quae, capite primo, retulerat, cum haberent legem naturaliter inditam.

5. Objectio. — At dicere potest aliquis, esto, non loquatur Paulus de gentibus conversis ad fidem Christi, sed prout erant in statu legis naturae; tamen cum illis attribuit, quod observant legem, non loqui de infidelibus et idololatris, sed de fidelibus, qui in eo statu iusti esse poterant. Gentium enim nomen indifferens est ad iustos, et peccatores: et licet frequentius essent pravi, et idololatrae, et ideo huiusmodi prava opera illis

6. Respuesta a la objeción. Aunque esta doctrina sea verdadera en sí misma, no creo que san Pablo la haya querido enseñar en ese lugar. En primer lugar, porque la expresión «naturalmente», tomada en sentido estricto, parece excluir las fuerzas que superan a la naturaleza. ¿Qué católico se atrevería a afirmar que Job y los demás justos de aquel tiempo, que no estaban circuncidados, creyeron y amaron a Dios sobre todas las cosas de manera puramente natural? Sobre todo si tenemos en cuenta que, según el uso común y la manera habitual de hablar de la Escritura, se dice que algo se hace «naturalmente» cuando se realiza por la inclinación y la fuerza propia de la naturaleza.

En segundo lugar, porque tratar de gentiles fieles y que obran por la fe no entraba en el propósito de san Pablo en ese pasaje. Más bien considera allí tanto a los gentiles como a los judíos como personas que actúan con sus propias fuerzas, sin el auxilio de la fe ni de la gracia, para mostrar que eran insuficientes y muy débiles para vivir de manera honesta y santa. Esto lo demuestra en el primer capítulo por la cantidad y la gravedad de los vicios en que vivían los gentiles, y en el segundo capítulo por las costumbres semejantes de los judíos. Sin embargo, para que no pareciera acusar injustamente a los gentiles por no tener ley, añade que ellos sí poseían su propia forma de ley natural y que a veces la observaban naturalmente.

Habla de ellos, por tanto, sin tener en cuenta la fe ni la gracia que pudieran tener, sino solo la naturaleza. Aunque es verdad que se refiere indistintamente a gentiles justos o injustos, fieles o infieles, no considera en los que eran fieles la fuerza de la fe o de la gracia, sino únicamente la luz natural y la razón. Y tanto más cuanto que aquellos gentiles que eran fieles, en cuanto eran guiados por el espíritu de la fe, pertenecían más a la ley de la gracia que a la ley de la naturaleza, como enseñan los Padres y como hemos expuesto en el tratado sobre las leyes.

7. La verdadera interpretación del texto de Pablo es la de san Agustín. El verdadero sentido de las palabras de san Pablo es el que san Agustín propone en el capítulo 28 citado, en segundo lugar, cuando dice:

tribuantur: nihilominus aliqui esse poterant iusti, et observatores legis naturalis: de his ergo videtur loqui Paulus in illo loco, quia de illis dicit, quod factores legis iustificabuntur: et quod illis etiam fuit gloria, et pax operantibus bonum. Unde necesse est, ut loquatur de lege naturae, non prout dictatur per solum naturale lumen intellectus, sed prout dictabatur etiam in illo statu per lumen fidei, quia non poterat alio modo sufficere ad gloriam, et pacem, vel iustitiam obtinendam. Cum ergo Paulus ait, huiusmodi gentes naturaliter, quae legis sunt, facere, non dicit naturaliter, ut excludat spiritum fidei, vel auxilium gratiae, sed ut excludat legem scriptam, ad eum modum, quo ille status dicitur legis naturae, non quia esset solius naturae sine gratia, et fide, sed quia non habebat alia praecepta, quae natura dictabat: natura (inquam) non nuda, sed ordinata ad Deum per gratiam: sic ergo naturaliter servabatur illa lex, id est, natura duce eodem modo, non pura, sed lumine fidei affecta.

6. Rejicitur objectio. — Sed quanquam doctrina haec in se vera sit, non tamen existimo fuisse illo loco a Paulo intentam. Primo, quia vox illa naturaliter, in rigore videtur excludere vires superantes naturam. Quis enim Catholicus audeat dicere, Iob, et alios iustos illius temporis non circumcisos, naturaliter credidisse, et Deum super omnia dilexisse? Praesertim, cum communi usu, et secundum phrasim etiam communem Scripturae, id dicatur naturaliter fieri, quod fit ex ipsa inclinatione, et efficacia naturae. Secundo, quia tractare de gentibus fidelibus, et operantibus ex fide, non pertinebat ad institutum Pauli in loco. Nam potius considerat ibi, tam gentes, quam Iudaeos, ut operantes viribus suis, sine adminiculo fidei, et gratiae: ut eos insufficientes et debilissimos fuisse ostendat ad honeste, et sancte vivendum. Quod in primo capite, ex multitudine, et acerbitate vitiorum, in quibus Gentes versabantur: et in secundo capite, ex similibus moribus Iudaeorum demonstrat. Ne tamen videretur gentes immerito

«También entre los gentiles idólatras se han encontrado algunas acciones que, al ser leídas o escuchadas, no solo no podemos censurarlas, sino que incluso las alabamos con razón. Y aunque, si se examina el fin con que se realizan, apenas se encuentren en ellos obras dignas de alabanza, sin embargo —dice— el alma humana no está tan deteriorada por la mancha de los afectos terrenos, que no hayan quedado en ella, como vestigios extremos, algunos rasgos de la imagen de Dios con que fue creada. Por eso se puede decir con razón que incluso en medio de la impiedad de su vida realiza algunas cosas de la ley o las comprende, y, por consiguiente, que puede hacer naturalmente las cosas que son de la ley en cuanto a algunas obras morales simplemente honestas, porque no ha sido borrado del todo lo que en ella quedó expresado por la imagen de Dios cuando fue creada».

Es verdad, sin embargo, que el mismo san Agustín, en el libro 4 contra Juliano, capítulo 3, al aceptar esta misma interpretación, añade que cuando los gentiles hacen naturalmente las cosas que son de la ley, si lo hacen sin fe, no obran bien, porque no lo hacen con buen fin. Pero ciertamente, aunque esto no ocurra con frecuencia, no es necesario en cada obra concreta: porque la fe infusa no es necesaria para obrar con un fin honesto. Basta con querer la obra exterior misma por su honestidad y por la conformidad que tiene con la recta razón, sin añadir ninguna intención torcida, lo cual está al alcance del hombre libre.

Incluso respecto a Dios como fin natural se puede concebir naturalmente alguna buena intención: adorarlo y rendirle culto de verdad, o algo semejante, en cuanto es conforme a la razón natural. Por último, no se puede decir sin más que alguien cumple la ley natural —como afirma san Pablo— si en la misma obra con que parece cumplirla la está violando. Por tanto, según la opinión de san Pablo, el hombre puede hacer naturalmente, es decir, sin la gracia, algún bien simplemente honesto y conforme a la ley de la naturaleza. Esta interpretación la enseñaron allí Orígenes, san Juan Crisóstomo y todos los griegos, san Jerónimo y santo Tomás. Lo mismo indican san Jerónimo en la carta 151 a Algasia, cuestión 8, y san Cipriano en el libro 3 a Quirino, capítulo 99.

accusare, cum legem non haberent, de illis subiungit, suum modum legis naturalis habuisse, quam naturaliter interdum servabant. Loquitur ergo de illis, non considerando in illis fidem, nec gratiam, sed solam naturam. Unde, licet verum sit, indifferenter loqui de gentibus, sive iustis, sive iniquis, sive fidelibus, sive infidelibus, non tamen considerat, in his, qui fideles erant, vim fidei, vel gratiae, sed solius naturalis luminis et rationis. Eo vel maxime, quod illi gentiles, qui fideles erant, quatenus spiritu fidei ducebantur, non tam ad legem naturae, quam ad legem gratiae pertinebant, ut Patres tradunt, et in materia de legibus docuimus.

7. Vera expositio loci Pauli est Augustini. — Verus ergo sensus verborum Pauli est, quem Augustinus, dict. cap. 28, secundo loco ponit, dicens: «Etiam Gentibus idololatris quaedam facta inventa esse, et legi, vel audiri, quae non solum vituperare non possumus, verum etiam merito laudamus. Et quamvis si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniantur in eis opera laude digna. Verumtamen (ait) non usque adeo anima humana imagine Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis, vel sapere, etc., ac proinde posse naturaliter, quae legis sunt, facere, quoad aliqua moralia opera simpliciter honesta: quia non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, expressum est».

Verum est tamen, eumdem Augustinum, l. 4, contra Julianum, cap. 3, hanc ipsam admittentem interpretationem addere, quando Gentes naturaliter faciunt quae legis sunt, si absque fide operentur, non bene facere, quia non bono fine faciunt. At profecto, licet non fortasse frequentius accidat, non est in singulis operibus necessarium: quia fides infusa non est necessaria ad operandum ex honesto fine; nam satis est velle ipsum externum opus propter honestatem et conformitatem, quam habet cum

8. Objeción. Se objetará, entonces, que cuando san Pablo dice en el mismo lugar: «Gloria, honor y paz para todo el que obra el bien», también se entiende de quien guarda naturalmente la ley de la naturaleza. Asimismo, cuando afirma «los que cumplen la ley serán justificados», también es verdad respecto a los gentiles que guardaron naturalmente la ley de la naturaleza. Pero esto contradice otro testimonio del mismo san Pablo: «Si la justicia viene de la ley, entonces Cristo murió en vano». Pues, como argumenta san Agustín en la carta 196: «Si la justicia viene de la naturaleza, Cristo murió en vano».

9. Explicación de la primera parte de la objeción. Respecto al primer testimonio, para entender su sentido propio hay que considerar las palabras que lo preceden inmediatamente. En ellas san Pablo habla de un modo muy distinto y exige para merecer la vida eterna un tipo de obrar bien que, como es claro, no se puede alcanzar sin la gracia. Dice así: «A aquellos que, con paciencia en el buen obrar, buscan gloria, honor e incorrupción, les dará vida eterna». Aquí no pide cualquier obra buena, sino que exige expresamente «paciencia en el buen obrar». En esta expresión incluyo, a mi juicio, dos cosas: una es la perseverancia en obrar bien, que no se ejercita sin gran paciencia y tolerancia, según aquello de Lucas 8: «Los que escuchan la palabra la retienen y dan fruto con paciencia». La otra es la integridad (por decirlo así) en el obrar bien respecto al conjunto completo de los mandamientos y a su observancia. Porque, como quien falta en uno se hace reo de todos, no se puede decir que busca la gloria «con paciencia en el buen obrar» quien observa de vez en cuando uno u otro mandamiento, sino solo quien se entrega con toda paciencia a la observancia de todos; y esto no se puede hacer sin gran paciencia y constancia.

Tal vez por esta razón decía san Pablo: «Os es necesaria la paciencia, para que, haciendo la voluntad de Dios, obtengáis lo prometido» (Heb. 10). Está claro que estas dos cosas no se pueden conseguir sin la gracia. Además, san Pablo añade una intención claramente sobrenatural en el obrar bien: buscar la gloria ante Dios, un honor verdadero, estable e incorruptible, o la incorrupción de

recta ratione, nullam pravam intentionem adhibendo, quod homini liberum est.
Immo etiam circa Deum ut finem naturae potest naturaliter aliqua bona intentio concipi, veram eius adorationem et cultum, vel quid simile prout rationi naturali consentaneum est, intendendo. Denique, non potest quis simpliciter dici facere naturalem legem, quod Paulus ait, si in ipsomet opere, quo videtur illam implere, eamdem violat. Potest ergo homo ex sententia Pauli naturaliter, id est, sine gratia, aliquod bonum facere simpliciter consentaneum legi naturae. Quam expositionem ibi tradiderunt Origenes, Chrysostomus et omnes Graeci, Hieronymus et D. Thomas ibidem, ubi etiam Cajetanus et Soto. Idem indicant Hieronymus, epist. 151, ad Algas., q. 8, et Cyprianus, lib. 3, ad Quirin., cap. 99.

8. Objicitur. — Dices ergo quod ibidem ait Paulus: «Gloria, honor et pax omni operanti bonum», intelligitur etiam de servante naturaliter legem naturae. Item quod ait «factores legis iustificabuntur», verum est etiam de gentibus qui naturaliter legem naturae servarunt. Hoc autem est contra illud eiusdem Pauli testimonium: «Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est». Nam, ut Augustinus argumentatur, epist. 196: «Si ex natura iustitia, gratis Christus mortuus est».

9. Explicatur prima pars objectionis. — Circa prius testimonium, ut eius proprius sensus intelligatur, consideranda sunt verba proxime praecedentia, in quibus longe diverso modo loquitur Paulus, et talem modum bonum operandi exigit ad meritum vitae aeternae, ut satis constet sine gratia impleri non posse. Sic enim inquit: «Iis quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam». Ubi imprimis non utcumque bonum opus, sed omnino patientiam boni operis postulat. In quo verbo duo includi opinor: unum est perseverantia in bene operando, quae sine magna patientia et

esta vida, que consiste en la pureza de costumbres (y que en 1 Pedro 3 se llama «incorruptibilidad del espíritu»), como, por el contrario, la torpeza de vida se llama corrupción en Génesis 6; o también la de la otra vida, que Cristo enseñó y prometió, como dice el mismo san Pablo en 2 Timoteo 1.
Por eso, cuando inmediatamente después añade: «Gloria, honor y paz para todo el que obra el bien», lo entiende del modo que acababa de explicar. Por eso no habla de quien obra el bien solo con las fuerzas de la naturaleza, sino con la fe y la gracia, sin las cuales nadie tiene capacidad de obrar así de bien.

10. Distinto es el caso de las palabras que añade más adelante y que ahora estamos tratando: «Los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas que son de la ley». Esto es así por varias razones: primero, porque estas palabras no van unidas a las anteriores, sino que se dicen con un propósito muy diferente; segundo, porque no son semejantes, ya que aquí no se habla en absoluto de paciencia ni de perseverancia en la observancia de la ley, ni de la intención de buscar la gloria, como se decía en las anteriores; y tercero, porque aquí se trata solo de los gentiles, mientras que allí se hablaba o de judíos ya iluminados por la fe, o en general de todos los que obran bien de un modo que claramente requiere la gracia. Por eso en el primer texto no aparece la palabra «naturalmente», que sí está presente en estas palabras.

11. Se responde a la segunda parte de la objeción. Respecto a la otra parte de la objeción, tomada de aquellas palabras: «No son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen serán justificados», hay que tener en cuenta lo siguiente. Aunque inmediatamente después de estas palabras vienen otras que estamos tratando («Porque cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas que son de la ley…»), sin embargo estas últimas no pretenden explicar la razón de la afirmación anterior («los que cumplen la ley serán justificados»), sino que solo se aducen para quitar una objeción tácita y para mostrar que los gentiles no carecían de ley, aunque no hubieran

tolerantia non exercetur, iuxta illud Lucae 8: «Audientes verbum retinent et fructum afferunt in patientia». Aliud est integritas (ut sic dicam) in bene operando quoad totam collectionem praeceptorum et observantiam eorum. Nam cum offendens in uno fiat omnium reus, non potest dici quaerere gloriam secundum patientiam boni operis qui unum vel aliud praeceptum interdum observat, sed solum qui omnium observationi patientissime incumbit; nec enim sine magna patientia et constantia id fieri potest. Et fortasse ob hanc causam aiebat Paulus: «Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis promissiones» (Heb. 10).
Constat autem haec duo non posse sine gratia praestari. Praeter haec vero adiungit Paulus intentionem plane supernaturalem in bene operando, scilicet quaerendi gloriam utique apud Deum, et honorem verum scilicet et stabilem et incorruptionem, vel huius vitae quae in puritate morum consistit (et 1 Pet. 3 incorruptibilitas spiritus vocatur), sicut e contrario vitae turpitudo corruptio appellatur (Gen. 6), vel alterius vitae quam Christus docuit et promisit, ut idem Paulus dicit (2 Tim. 1).
Cum ergo proxime subdit: «Gloria, honor et pax omni operanti bonum», intelligit eo modo quo declaraverat; quare non loquitur de operante bonum per solas vires naturae, sed per fidem et gratiam, sine quibus nulli est potestas sic bene operandi.

10. Secus vero est de verbis illis, quae infra subiungit et nunc tractamus: Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt; tum quia haec non coniunguntur prioribus, sed ad propositum longe diversum dicta sunt; tum etiam quia non sunt similia, nam in his nihil de patientia vel perseverantia in observatione legis, nihilve de intentione quaerendi gloriam, sicut in prioribus dicitur. Tum denique quia in his est sermo de solis gentibus, ibi vero de Iudaeis iam illuminatis per fidem, vel generatim de omnibus bene operantibus tali modo, qui modus plane gratiam requirit. Unde in

recibido la ley escrita exteriormente. Esto se ve claramente por las palabras que siguen: «como no tienen esa ley, ellos mismos son ley para sí, mostrando que la obra de la ley está escrita en sus corazones».
Por tanto, cuando san Pablo dice que «el que cumple la ley será justificado», se refiere a quien cumple toda la ley de manera íntegra y completa. Esto lo indica la misma expresión «factor de la ley», usada de forma absoluta y sin restricciones. Porque ¿a quién llamaríamos cumplidor de la ley a quien a veces actúa según ella, pero con frecuencia la viola? Además, la realidad misma muestra este sentido: quien falta en un solo mandamiento se hace reo de todos, y por eso solo puede ser justificado quien sea observador de toda la ley. Está claro que nadie puede ser de este modo cumplidor de la ley solo con las fuerzas de la naturaleza, sino que necesita la fe y la gracia de Dios.
Sin embargo, cuando más adelante san Pablo dice que los gentiles hacen naturalmente las cosas que son de la ley, habla de forma indefinida: no dice que las hagan todas, ni afirma que por esas obras sean justificados. Solo aduce un signo de que la ley natural está inscrita en sus corazones, y para esto basta con que en uno u otro acto muestren alguna vez la luz y la buena inclinación de su naturaleza.

12. Se insiste más en la objeción. — Respuesta. Podrías decir: Entonces san Pablo habla de forma ambigua en el mismo contexto sobre los gentiles: unas veces de los infieles, otras de los creyentes; unas veces de los que obran con las fuerzas de la naturaleza, otras de los que obran por la fe y la gracia. Esto parece inconveniente, porque de este modo toda la sentencia quedaría incierta.
Respondo que san Pablo habla efectivamente de los gentiles de manera indiferente, incluso de aquellos que existieron antes de la venida de Cristo, tengan o no noticia de la fe, tal como suele hablar de ellos bajo el nombre de «prepucio». Y afirma de ellos que fueron ante Dios capaces de justicia, de mérito y de premio eterno, no menos que los judíos, con tal de que cumplieran los preceptos del modo debido. Pero cuál fue este modo y con qué fuerzas podía realizarse, no lo

priori loco non est addita vox naturaliter, qua in his verbis posita est.

11. Altera dictae obiectionis pars enervatur. — Circa alteram obiectionis partem sumptam ex illis verbis: «Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur», considerandum est. Quod licet proxime post haec verba sequantur alia, quae tractamus: «Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt», nihilominus per haec verba non redditur ratio prioris sententiae «factores legis iustificabuntur», sed solum adducuntur ad removendam tacitam obiectionem et ostendendum Gentes non caruisse lege, quamvis illam exterius scriptam non receperint; ut patet ex sequentibus verbis: «eiusmodi legem non habentes, ipsi sunt lex, qua ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis». Cum ergo Paulus ait «factorem legis iustificari», loquitur de illo qui totam legem facit integre et plene; hoc enim et vox ipsa absolute et simpliciter prolata «factor legis» indicat. Quis enim observatorem legis appellet eum qui interdum secundum legem operatur, frequenter vero illam violat? Et res ipsa prae se fert hunc sensum, quia qui in uno offendit factus est omnium reus, et ideo iustificari non potest nisi qui totius legis observator sit. Constat autem nullum esse posse hoc modo factorem legis per solas vires naturae, sed indigere fide et gratia Dei. At cum infra Paulus ait gentes naturaliter facere quae legis sunt, indefinite loquitur et non dicit facere omnia, nec dicit per illa opera iustificari, sed solum affert signum naturalis legis cordibus insitae, ad quod sufficit quod in uno vel alio actu aliquando lumen suum et bonam naturae propensionem ostendat.

12.Urgetur amplius. — Respondetur. Dices: Ergo in eodem contextu ambigue loquitur Paulus de Gentibus, nunc de infidelibus, nunc de credentibus, nunc de operantibus per vires naturae, nunc de operantibus ex fide et gratia: quod

explica en este capítulo, sino en los siguientes. Porque aquí solo trataba de la diferencia entre judíos y gentiles respecto al beneficio de la ley escrita recibida de Dios, y solo quería mostrar que este beneficio no era por sí mismo suficiente para la justicia, ni tampoco necesario: pues sin él podían justificarse los gentiles, y con él fueron condenados muchos judíos, ya sea porque no cumplían la ley misma, ya sea porque pensaban que las obras de la ley realizadas por sí solas y sin el espíritu de la fe eran suficientes para la verdadera justicia.

Por eso no hay ninguna ambigüedad en el uso de estas palabras. Porque entre los gentiles comprendidos bajo este nombre general, unos podían obrar por la fe y otros solo por la luz natural; y los mismos que tenían fe podían en unos momentos obrar movidos por ella, y en otros obrar solo naturalmente según el dictamen de la razón, como también les ocurre hoy a los cristianos fieles. Por eso san Pablo a veces les recuerda que atiendan a lo que la misma naturaleza les enseña (1 Corintios 11: «¿No os enseña la misma naturaleza?»). Y de igual modo, entre los judíos que se gloriaban de la ley, unos podían ser observadores de ella movidos por el espíritu de la fe, y otros ser solo profesores de ella, ya sea por presunción humana o por error, como ocurre realmente hoy con los judíos.

Por tanto, sin ninguna equivocación en las palabras, san Pablo pudo entender rectamente, cuando dijo «los que cumplen la ley serán justificados», que se refería a quienes sirven a la ley con el verdadero espíritu de la fe, o a quienes observan toda la ley de manera íntegra y paciente (que viene a ser lo mismo, porque sin el espíritu de la fe no se puede guardar toda la ley de forma completa). Y, sin embargo, cuando dijo «los gentiles que no tienen ley hacen naturalmente las cosas que son de la ley», pudo referirse a quienes, con las solas fuerzas y la luz de la naturaleza, hacen algo conforme a la ley natural, tengan o no fe. Este es, en realidad, el sentido propio de aquel pasaje.

13. Además, la opinión común que hemos expuesto puede confirmarse aún más con otro texto del mismo san Pablo en la misma Carta a los Romanos, capítulo 1. Allí enseña que los gentiles pudieron llegar al

videtur inconveniens, quia hoc modo incerta redditur tota sententia. Respondeo loqui quidem Paulum indifferenter de Gentibus etiam ante Christi adventum existentibus, sive notitiam fidei haberent sive non, prout sub nomine «praeputii» solet de illis loqui. Et de illis affirmat fuisse apud Deum capaces iustitiae et meriti ac praemii aeterni, non minus quam Iudaeos, si alioqui praecepta servarent eo modo quo oportebat. Quis autem hic modus fuerit et per quas vires id fieri posset, in eo capite non explicat, sed in sequentibus: quia ibi solum agebat de discrimine inter Iudaeos et Gentes in beneficio legis scriptae a Deo recepto, solumque ostendebat nec beneficium illud fuisse per se sufficiens ad iustitiam, nec necessarium; quia et sine illo poterant gentes iustificari, et cum illo damnati sunt quamplures Iudaeorum, vel quia legem ipsam non servabant, vel quia existimabant opera legis per se et sine spiritu fidei facta fuisse sufficientia ad veram iustitiam.

Et ita nulla est ambiguitas in usu dictorum verborum: quia inter Gentes eo generali nomine comprehensas quidam esse poterant operantes per fidem, alii per solum naturale lumen; et iidem habentes fidem poterant nunc operari ex illa, nunc vero solum naturaliter ex dictamine rationis, sicut nunc etiam fidelibus Christianis contingit. Unde Paulus interdum eos admonet ut attendant quid natura ipsa eos doceat, prima Corinthiorum capite 11: «Nonne ipsa natura docet vos?». Et similiter inter Iudaeos, qui de lege gloriabantur, quidam esse poterant observatores eius ex spiritu fidei, alii solum professores vel ex humana praesumptione vel ex errore, ut nunc revera sunt Iudaei.

Igitur sine ulla verborum aequivocatione potuit recte Paulus, cum dixit «factores legis iustificari», intelligere de his qui vero spiritu fidei servant legem, seu de his qui totam legem integre et patienter observant, quod in idem redit, quia sine spiritu fidei non potest lex tota integre servari; et nihilominus cum dixit «Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt

conocimiento del verdadero Dios por la vía y la razón natural, y que fueron muy culpables por no haber usado ese conocimiento para glorificar a Dios y amarlo. Esto se prueba con aquellas palabras:

«Porque retienen la verdad de Dios con injusticia, ya que lo que de Dios puede conocerse les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia por medio de las criaturas: su eterno poder y su divinidad, de modo que son inexcusables. Porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias», etc.

De estas palabras entendemos, en primer lugar, que en aquellos hombres a quienes reprende (pues se trata de los gentiles antiguos) existía, por parte del intelecto, un conocimiento de la verdad de Dios suficiente para alcanzar al menos la justicia natural, es decir, para practicar la bondad y la honestidad moral. De otro modo, san Pablo no podría decir de aquellos gentiles: «Retienen la verdad de Dios con injusticia», si o bien no alcanzaban esa verdad, o bien esa verdad no bastaba para obrar honestamente.

En segundo lugar, entendemos que esta verdad les fue manifestada por Dios a aquellos gentiles, pero no por medio de la fe ni de una revelación sobrenatural, sino a través del magisterio natural de las criaturas, como lo prueba claramente aquella expresión causal: «Lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia por medio de las criaturas», etc.

En tercer lugar, entendemos que aquel conocimiento era suficiente para glorificar a Dios y para darle gracias, como lo demuestran abiertamente aquellas palabras: «De modo que son inexcusables». Porque si el conocimiento no hubiera sido suficiente, con razón habrían podido ser excusados.

14. La opinión común se confirma también por razón. De aquí se concluye el siguiente argumento: sin la gracia, por el solo curso de la naturaleza, se puede tener todo lo que, por parte del conocimiento, es necesario para obrar bien según alguna honestidad natural. Pero una vez poseído ese conocimiento, tampoco es necesaria la gracia por parte de la voluntad. Luego,

faciunt», intelligere de his qui per solas vires et lumen naturae aliquid consentaneum legi naturali faciunt, sive alioqui fidem habeant sive non habeant. Et hic revera est proprius sensus illius loci.

13. Ulterius vero confirmari potest dicta communis sententia ex alia eiusdem Pauli in eadem epistola ad Romanos, cap. 1, ubi docet potuisse Gentiles via et ratione naturali habere veri Dei notitiam fuisseque valde culpabiles, illa non bene utendo ad Deum glorificandum et amandum. Probatur ex illis verbis: *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles: quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt*, etc. Ex his enim verbis intelligimus primo, in illis hominibus quos reprehendit (sunt enim antiqui Gentiles) fuisse Dei veritatem ex illo capite, seu ex parte intellectus sufficientem ad iustitiam saltem naturalem, id est, bonitatem et honestatem moralem exequendam. Alioqui non posset Paulus de illis gentibus dicere: *Qui veritatem Dei in iniustitia detinent*, si aut veritatem non assequerentur, aut illa non esset satis ad honestam operationem.

Secundo intelligimus hanc veritatem fuisse quidem illis Gentibus a Deo manifestatam, non tamen per fidem aut supernaturalem revelationem, sed per naturale magisterium creaturarum, ut evidenter probat illa causalis: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi*, etc.

Tertio intelligimus fuisse illam cognitionem sufficientem ad glorificandum Deum, ad gratias illi agendas, ut aperte probant verba illa: *Ita ut sint inexcusabiles*; si enim cognitio non esset sufficiens, merito excusari potuissent.

14. Ratione dicta communis sententia roboratur. — Unde concluditur ratio: Quia sine gratia, per solum cursum naturae potest

simplemente, la gracia no es necesaria para cada uno de los actos buenos morales de las virtudes adquiridas.

La mayor se supone por lo dicho en el capítulo décimo, porque el acto del que estamos hablando no excede las fuerzas físicas de la voluntad y, por tanto, para producirlo no necesita en sí mismo otro principio. Esto lo admiten también los doctores con quienes disputamos, como consta por la exposición de su opinión y se verá más claramente en lo que sigue.

La menor, en cambio, la enseña expresamente san Pablo en las palabras citadas: por eso recurre a las criaturas y a los efectos de Dios, para declarar que aquel conocimiento provenía de la naturaleza sin la gracia, como entendieron los Padres, a quienes Bellarmino reúne con erudición en el libro cuarto *De la gracia y el libre albedrío*, capítulo segundo, y en el libro quinto, capítulo segundo.

15. Con la verdad concuerda muy bien otro testimonio del mismo san Pablo en los Hechos de los Apóstoles 14. Allí, después de haber dicho de Dios: «En las generaciones pasadas permitió que las naciones siguieran sus propios caminos», añade: «Y, sin embargo, no dejó de darse testimonio de sí mismo, haciendo el bien, enviando desde el cielo lluvias…», etc. Este testimonio lo examinaremos más ampliamente en el capítulo siguiente. Por ahora solo advertimos que san Pablo considera el testimonio natural de las criaturas como suficiente para mover al hombre a buscar de alguna manera a Dios y a hacer algún bien.

Del mismo testimonio de Dios vuelve a hablar en el capítulo 17: «Para que busquen a Dios, por si acaso lo palpen y lo encuentren, aunque no está lejos de cada uno de nosotros», etc. En estos pasajes, san Juan Crisóstomo y otros Padres interpretan estos textos refiriéndolos al conocimiento natural y a la buena operación conforme a él.

16. Por último, pueden aducirse con razón, para confirmar esta verdad, aquellas palabras de Cristo en el capítulo quinto de san Mateo: «Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también

haberi quidquid ex parte cognitionis necessarium est ad bene operandum secundum aliquam honestatem naturalem; sed posita illa cognitione, non est etiam gratia necessaria ex parte voluntatis: ergo simpliciter necessaria non est ad singulos bonos actus morales virtutum acquisitarum.Maior supponitur ex dictis capite decimo, quia ille actus de quo agimus non excedit physicas vires voluntatis, ideoque ad illum eliciendum non indiget in se alio principio. Quod etiam doctores cum quibus disputamus admittunt, ut ex relatione sententiae illorum constat, et ex sequentibus fiet evidentius.
Minor autem expresse traditur a Paulo in citatis verbis: ideo enim recurrit ad creaturas et effectus Dei ut declaret illam cognitionem fuisse per naturam sine gratia, ut Patres intellexerunt, quos erudite congerit Bellarminus, libro quarto *de Gratia et libero arbitrio*, capite secundo, et libro quinto, capite secundo.

15. Consonatque optime cum veritate hoc aliud testimonium eiusdem Pauli, Act. 14, ubi cum de Deo dixisset: *Qui in praeteritis generationibus dimisit gentes ingredi vias suas*, subdit: *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de caelo dans pluvias*, etc. Quod testimonium expendemus latius capite sequenti. Nunc solum advertimus naturale testimonium creaturarum reputari a Paulo sufficiens ad excitandum hominem ad quaerendum aliquo modo Deum et aliquid boni praestandum. De quo testimonio Dei iterum subdit, c. 17: *Quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum*, etc. Quibus locis Chrysostomus et alii Patres de naturali cognitione et bona operatione illi conformi haec loca interpretantur.

16. Ultimo induci merito possunt ad hanc veritatem confirmandam verba illa Christi Matthaei quinto capite: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis?*

eso los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más?».
Con estas palabras Cristo significó que tal amor y beneficencia son ciertamente buenos y pueden realizarse por la razón e inclinación natural, aunque no sean dignos de recompensa, porque no proceden ni de la fe ni de la gracia, como indican allí el divo Anselmo, el divo Tomás y otros expositores. Entre ellos, Maldonatus dijo con acierto que Cristo no niega que vayan a tener recompensa quienes aman a sus amigos (pues amar a los amigos pertenece a la caridad), sino que niega que vayan a tener recompensa si lo hacen solamente como lo hacen los publicanos; es decir, si no lo hacen por Dios, sino o por la inclinación natural hacia los amigos, o por su propia utilidad. Porque Dios no premia la naturaleza, sino la gracia. Esto mismo significó también santo Tomás en la *Suma Teológica* II-II

CAPÍTULO XIII

LA MISMA OPINIÓN SE CONFIRMA CON LA AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS

1. Se asignan dos maneras de argumentar por autoridad. En tercer lugar, esta opinión puede defenderse con la autoridad y las definiciones de la Iglesia. Aquí es necesario distinguir dos formas de argumentar por autoridad: una es la que se llama *argumento por autoridad negativa*, y la otra es la que es directamente demostrativa. En este capítulo utilizaremos más el primer modo de argumentar que el segundo, aunque también se pueden aducir testimonios de los Concilios de esta segunda manera.
En primer lugar, los Concilios en ningún lugar enseñan de forma absoluta que para todas y cada una de las obras morales buenas sea necesario un auxilio especial de la gracia. Además, si en algún lugar hablan de manera indeterminada, en otros lugares declaran con claridad a qué obras buenas se refieren cuando hablan sin precisión. Por eso, para que el argumento sea más fuerte, puede llamarse no solo argumento por autoridad negativa, sino también por sentido contrario, o según aquel principio según el cual la excepción confirma la

Illis enim verbis significavit Christus talem quidem dilectionem et beneficentiam esse bonam et per naturalem rationem et inclinationem fieri posse, quamvis non sit digna mercede, quia nec ex fide nec ex gratia sit, ut ibi divus Anselmus, divus Thomas et alii expositores significant. Inter quos recte Maldonatus dixit Christum non negare mercedem habituros quicumque amicos diligunt, cum amicos diligere caritatis sit, sed negare mercedem habituros si ut publicani tantum hoc faciant, id est, si non propter Deum, sed aut propter naturalem in amicos propensionem aut propter utilitatem suam faciant: quia Deus non naturam, sed gratiam remunerat. Quod etiam significavit D. Thomas 2-2, quæst. 27 art..7, ad l.

CAPUT XIII.

EADEM SENTENTIA CONCILIORUM AUCTORITATE COMPROBATUR.

1. Duplex argumentandi ex auctoritate ratio assignatur. Tertio potest haec sententia suaderi auctoritate ac definitionibus Ecclesiae. Est autem hic distinguenda duplex ratio argumentandi ab auctoritate. Una est quam vocant ab auctoritate negativa; alia est directe ostensiva. In hoc enim capite magis utemur priori argumentandi modo quam posteriori, licet hoc etiam modo possint testimonia Conciliorum induci. Nam imprimis Concilia nullibi docent absolute ad omnia et singula bona moralia opera necessarium esse speciale auxilium gratiae. Deinde, si in uno aut alio loco indistincte loquuntur, in aliis diserte declarant de quibus bonis operibus intelligenda sint quando indefinite loquuntur. Unde, ut urgentius sit argumentum, vocari potest non solum ab auctoritate negativa, sed etiam a contrario sensu, aut ab illo principio quod exceptio firmat regulam in contrarium, seu quod prohibitio aut damnatio cum limitatione facta regla en sentido opuesto; es decir, que cuando una prohibición o condena se hace con alguna limitación, indica que la proposición tomada sin limitación no queda comprendida en ella, sino más bien excluida de esa condena.

2. De este modo pueden aducirse, para probar esta opinión, todos los lugares de los Concilios en los que se añade la partícula *sicut oportet* (como conviene) o alguna equivalente. Así ocurre en el Concilio de Trento, sesión 6, canon 3, que dice:
«Si alguien dijere que el hombre puede creer, esperar, amar o arrepentirse sin la inspiración previa del Espíritu Santo y sin su auxilio, *como conviene*, de modo que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema».
No fue sin motivo que se añadió aquella partícula *sicut oportet*. Cualquiera que sea el significado que se le dé como algo necesario por parte del acto para que sea una disposición suficiente para obtener la gracia de la justificación —ya se hable de justificación entendida solo como infusión de la justicia habitual, ya como toda la serie de la justificación desde su comienzo hasta la infusión de la justicia—, es cierto que el Concilio quiso preservar de aquella condenación a quienes dijeran que el hombre puede creer o amar sin los auxilios de la gracia, aunque no de tal manera *como conviene* para obtener la gracia de la justificación. Más aún, parece suponer que el hombre puede hacerlo; de lo contrario, aquella limitación y restricción no habría sido necesaria.
Alguien dirá: el hombre puede ciertamente creer o amar sin el auxilio de la gracia, pero de otro modo distinto del que conviene para la justificación; y precisamente por no ser *como conviene*, ese acto es malo y pecado, si es humano y moral. Sin embargo, esto no puede decirse, porque la circunstancia *sicut oportet*, sea cual sea su contenido, no es intrínsecamente necesaria para la honestidad moral del acto, como es evidente por sí mismo; luego la falta de esa circunstancia no hace malo el acto por sí misma e intrínsecamente.

3. Además, para esto mismo pesa el canon primero de la misma sesión, que dice:

indicat propositionem sine limitatione sumptam non comprehendi, sed potius eximi ab illa damnatione.

2. Sic igitur possunt ad hanc sententiam probandam loca omnia Conciliorum afferri in quibus additur illa particula *sicut oportet*, vel alia aequivalens. Ut est in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 3, dicente: *Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut paenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* Non enim sine causa addita fuit illa particula *sicut oportet*. Quidquid enim per eam significetur tanquam necessarium ex parte actus, ut sit sufficiens dispositio ad iustificationis gratiam obtinendam, et sive ibi sit sermo de iustificatione pro sola infusione habitualis iustitiae, sive pro tota serie iustificationis ab exordio eius usque ad infusionem iustitiae, certum est voluisse Concilium ab ea damnatione preservare eos qui dixerint posse hominem credere aut diligere sine auxiliis gratiae, non tamen ita sicut oportet ut iustificationis gratiam obtineat. Immo supponere videtur posse hominem id facere; alias limitatio illa et restrictio necessaria non fuisset.
Dicet aliquis: posse quidem hominem credere vel amare sine auxilio gratiae alio modo quam oporteat ad iustitiam, eo tamen ipso quod actus non est sicut oportet, esse malum et peccatum, si humanus et moralis sit. Hoc vero dici non potest, quia circumstantia illa *sicut oportet*, quaecumque tandem illa sit, non est intrinsece necessaria ad moralem honestatem actus, ut est per se notum; ergo nec amissio illius per se et intrinsece reddit actum malum.

3. Deinde ad hoc pondero canonem primum eiusdem sessionis: *Si quis dixerit hominem suis operibus quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo, anathema sit.* In quibus verbis

«Si alguien dijere que el hombre puede justificarse ante Dios por sus obras, realizadas ya por las fuerzas de la naturaleza humana, ya por la doctrina de la ley, sin la gracia divina por Jesucristo, sea anatema».
En estas palabras el Concilio supone que el hombre puede tener algunas obras realizadas por las fuerzas de la naturaleza humana o por la doctrina de la ley, es decir, solamente y sin el auxilio de la gracia, como decía Pelagio. Porque si a la doctrina de la ley se añade el auxilio de la gracia, no hay duda de que por tales obras el hombre puede justificarse.
Ahora bien, las obras que el Concilio supone que pueden realizarse por las fuerzas de la naturaleza o por la doctrina de la ley no son inmediatamente malas, sino que pueden ser buenas según la mente e intención del mismo Concilio. Porque ¿quién ha dicho jamás que el hombre pueda justificarse por obras malas del libre albedrío? El Concilio, en ese canon, condena a Pelagio porque afirmaba eso de las obras buenas realizadas por las fuerzas del albedrío o por la doctrina de la ley; pero no lo condena por decir que pueden existir algunas obras de ese tipo. Más bien parece suponerlo o permitirlo. Lo que condena es que dijera que esas obras bastan para la justificación.

4. Y confirma esto lo que el mismo Concilio había expuesto en el capítulo octavo: que se dice que el hombre es justificado gratuitamente porque nada de lo que precede a la justificación, sea la fe o las obras, merece la gracia de la justificación. Allí no considera que todas esas obras sean malas, aunque se hagan sin fe o sin gracia, sino que no son méritos de la justificación. Y por eso, en el canon séptimo condena a quienes dicen que «las obras que se hacen antes de la justificación, de cualquier manera que se hagan, son verdaderamente pecados».
Este canon concluye con mayor evidencia que, si suponemos (como suponen los autores con quienes disputamos) que en esta doctrina y en los cánones del Concilio de Trento se entiende por *justificación* toda la transformación del hombre desde la primera y remotísima disposición, que comienza con la primera obra buena hecha por gracia, hasta la infusión de la

supponit Concilium posse hominem habere aliqua opera per humanae naturae vires vel per legis doctrinam, scilicet solam et sine auxilio gratiae, ut dicebat Pelagius. Nam si ad legis doctrinam accedat gratiae auxilium, non est dubium quin per talia opera possit homo iustificari. At opera illa quae supponit Concilium posse fieri per naturae vires aut legis doctrinam, non statim sunt mala, sed possunt esse bona ex mente et intentione eiusdem Concilii. Quis enim unquam dixit posse hominem iustificari per mala opera liberi arbitrii? Concilium autem in illo canone damnat Pelagium, qui id affirmabat de bonis operibus per vires arbitrii vel legis doctrinam factis; non autem damnat illum eo quod aliqua opera talia fieri posse dicebat; immo hoc vel supponere vel permittere videtur; sed in eo damnat quod illa opera ad iustificationem sufficere dicebat.

4. Et ad hoc confirmandum facit quod in capite octavo idem Concilium exposuerat ideo dici hominem gratis iustificari, quia nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promereatur. Ubi non censet omnia illa opera esse mala, etiamsi absque fide vel gratia fiant, sed non esse iustificationis merita. Et ideo in canone septimo damnat dicentes: *Opera quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata.*

Qui canon evidentius concludit, si supponamus (ut supponunt auctores cum quibus disputamus) in hac doctrina et canonibus Concilii Tridentini intelligi nomine iustificationis totam mutationem hominis a prima et remotissima dispositione, qua incipit a primo opere bono ex gratia facto, usque ad infusionem iustitiae; ergo necesse est ut fateantur ante totam illam iustificationem dari posse opus bonum: quia Tridentinum definit non omnia talia opera esse peccata, et in individuo inter peccatum et bonum opus non datur medium; ergo tale opus bonum non semper fit ex gratia, nam si ex gratia fit, non

justicia, entonces es necesario admitir que antes de toda esa justificación puede darse una obra buena. Porque el Concilio de Trento define que no todas esas obras son pecados, y entre el pecado y la obra buena no hay término medio; luego esa obra buena no siempre se hace por gracia, porque si se hace por gracia, no precede a la justificación entendida de ese modo, sino que la inicia, como reconocen los mismos autores.

5. Al mismo tipo de argumentación pertenece el canon sexto del Concilio de Orange:

«Si alguien confiesa que sin la gracia de Dios no somos ayudados a querer, creer, etc., ni que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se nos concede divinamente creer, querer o hacer todas estas cosas *como conviene*…», etc.

Casi lo mismo se encuentra en el canon vigésimo quinto, añadiendo igualmente la partícula *sicut oportet* (como conviene). Cuando se añade esta expresión, se insinúa claramente que puede realizarse una obra buena de otro modo inferior, que no es malo, pero que resulta insuficiente para el asunto de la salvación.

Así entiendo yo que debe interpretarse en este lugar la partícula *sicut oportet*, es decir: *como conviene para el asunto de la salvación*, ya sea para conferir o merecer la salvación, ya sea para iniciarla mediante cualquier disposición. Por tanto, si la obra no se realiza de este modo *como conviene*, aunque sea buena, podrá hacerse sin una inspiración previa del Espíritu Santo, o al menos, según la intención del Concilio, no repugna que se haga así.

De modo semejante procede el canon séptimo del mismo Concilio, cuando dice: «Si alguien por el vigor de la naturaleza [hace] algún bien que pertenece a la salvación de la vida eterna…», etc. Aquí tenemos la explicación de la partícula *sicut oportet*, añadida con la misma cautela y limitación, para que aquella definición no se entienda de forma absoluta respecto de cualquier obra buena. Por eso, cuando allí alega las palabras de Cristo: «Sin mí no podéis hacer nada», las interpreta con cierta duda como referidas a la obra que pertenece a la salvación de la vida eterna. Y con un pensamiento similar explica las palabras de san Pablo: «No somos

antecedit iustificationem dicto modo sumptam, sed inchoat illam, ut iidem auctores profitentur.

5. Ad idem genus argumentandi pertinet canon sextus Concilii Arausicani: *Si quis sine gratia Dei volentibus, credentibus, etc., non adiuvari, divinitus ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur*, etc. Itemque fere habet canone vigesimo quinto addendo similiter particulam *sicut oportet*, quae cum additur, aperte insinuatur alio inferiori modo, non quidem malo, sed ad negotium salutis insufficiente, fieri posse opus bonum.
Ita enim censeo hoc loco particulam illam *sicut oportet* esse interpretandam, scilicet *sicut ad negotium salutis oportet*, sive id sit ad conferendam vel promerendam salutem, sive id sit ad initiandam illam per quamcumque dispositionem; ergo si opus non sit hoc modo *sicut oportet*, licet bonum sit, fieri poterit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione, aut saltem ex intentione Concilii non repugnat ita fieri.
Simili modo facit canone septimo eiusdem Concilii dicentis: *Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae*, etc. Ecce explicationem particulae *sicut oportet*, cum eadem cautione et limitatione additam, ne absolute de quolibet bono opere definitio illa intelligatur. Unde cum ibi allegat verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere*, dubitanter exponit de opere ad salutem vitae aeternae pertinente. Et de simili cogitatione exponit verbum Pauli: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, etc.

6. Utriusque autem loci expositio et tota haec limitatio seu determinatio boni operis, ex qua argumentamur, sumpta est ex doctrina Augustini. Ille enim in libro *de Spiritu et littera*, cap. 29, de operibus iustitiae exposuit Christi verba *Sine me nihil potestis facere*. Et *de Gratia et libero arbitrio*, c. 8, exponit de operibus quibus aeterna redditur

suficientes para pensar algo de nosotros mismos, como si fuera de nosotros», etc.

6. Tanto la exposición de ambos textos como toda esta limitación o determinación de la obra buena de la que argumentamos, está tomada de la doctrina de san Agustín. Él, en el libro *Del Espíritu y la letra*, capítulo 29, explicó las palabras de Cristo «Sin mí no podéis hacer nada» refiriéndolas a las obras de justicia. Y en el libro *De la gracia y el libre albedrío*, capítulo 8, las explica refiriéndolas a las obras por las que se otorga la vida eterna. Asimismo, en el libro *De la predestinación de los santos*, capítulo 9, dice: «Lo que pertenece a la religión y a la piedad de la que hablaba el Apóstol…», etc. Y en el libro *Del bien de la perseverancia*, capítulo 13: «En lo que se refiere al camino de la piedad y al verdadero culto de Dios, no somos suficientes para pensar algo de nosotros mismos».
Por eso, al principio de la carta 106, mantiene el mismo modo de hablar cuando dice: «De modo que, si la gracia no ayuda, nada de piedad ni de justicia podemos tener, ni en la obra ni en la voluntad». Y en *De la gracia y el libre albedrío*, capítulo 4, advierte que hay que tener cuidado de que, por defender el libre albedrío, no se quite lugar al auxilio y a la gracia de Dios para llevar una vida piadosa y una buena conducta, a la que se debe la recompensa eterna.
Sin embargo, en otros lugares san Agustín exagera tanto estas ideas que a veces parece indicar que sin la gracia y sin la caridad no puede hacerse ninguna obra buena. Así, en el mismo libro *De la gracia y el libre albedrío*, capítulo 18, dice: «Todo lo que el hombre piense que hace bien, si se hace sin caridad, de ningún modo se hace bien». Estas palabras y otras semejantes deben entenderse de las obras buenas por las que se otorga la vida eterna, como él mismo había dicho en el capítulo octavo. Por eso, en este contexto, «obrar bien» equivale a «obrar meritoriamente».
Del mismo modo parece que debe explicarse san Agustín en el libro *De la gracia de Cristo*, capítulo 26, cuando dice: «¿Qué bien haríamos si no amáramos?». Se refiere, evidentemente, al bien meritorio; pues poco antes había dicho: «¿Qué buenos méritos podíamos

vita. Et libro *de Praedestinatione Sanctorum*, c. 9: *Quod pertinet* (inquit) *ad religionem atque pietatem de qua loquebatur Apostolus*, etc. Et libro *de Bono perseverantiae*, cap. 13: *Quod attinet ad pietatis viam et verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*.

Unde in epistola 106, in principio, eumdem modum loquendi servat, dicens: *Ita ut nisi adiuvet gratia, nihil pietatis atque iustitiae, sive in opere sive in voluntate habere possimus*. Et *de Gratia et libero arbitrio*, c. 4, ait cavendum esse ne propter defendendum liberum arbitrium ad vitam piam et bonam conversationem, cui merces aeterna debetur, adiutorio et gratiae Dei locus non relinquatur.

Haec autem in aliis locis ita exaggerat Augustinus ut interdum significet sine gratia et caritate non posse opus bonum fieri, ut in eodem libro *de Gratia et libero arbitrio*, c. 18, ait: *Quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine caritate, nullo modo fit bene*. Hoc vero et similia verba intelligenda sunt de bonis operibus quibus aeterna redditur vita, ut capite octavo dixerat. Unde hic *bene operari* idem est quod *meritorie operari*.

Atque ad eumdem modum videtur explicandus Augustinus libro *de Gratia Christi*, c. 26, cum ait: *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus?* — boni scilicet meritorii; nam paulo superius dixerat: *Quae bona merita tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus?* Unde post illa superiora verba subiungit: *Etsi Dei mandatum videtur aliquando a non diligentibus, sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum imputatur*; utique ad meritum. Et ita videtur clarum ex his locis per *bonum opus* intelligere Augustinum opus meritorium aliquo modo.

7. Exponuntur quaedam verba Augustini difficilia. Addit vero Augustinus in hoc ultimo loco quaedam verba quae rem obscuram reddunt: *Nec recte bonum opus vocatur* (scilicet opus sine caritate factum) *quia omne quod non est ex*

tener entonces, cuando no amábamos a Dios?». Y después de aquellas palabras añade: «Aunque a veces parezca que el mandamiento de Dios lo cumplen no los que aman, sino los que temen, sin embargo, donde no hay amor, ningún bien se imputa»; es decir, a modo de mérito. Así pues, parece claro por estos lugares que san Agustín entiende por *obra buena* la obra meritoria de algún modo.

7. Se explican ciertas palabras difíciles de san Agustín. Sin embargo, en este último lugar san Agustín añade unas palabras que oscurecen el asunto: «Ni se llama rectamente *obra buena* (es decir, la obra hecha sin caridad), porque todo lo que no procede de la fe es pecado, y la fe obra por medio del amor». Con esto significa que toda obra que no procede de la fe que obra por medio de la caridad es pecado.

Estas palabras deben ser interpretadas piadosamente por todos los católicos, a no ser que quieran atribuir a san Agustín dos errores ya condenados: que toda obra de los pecadores, sean fieles o infieles, es pecado.

Por tanto, cuando dice «no se llama rectamente obra buena», no quiere decir que no lo sea, sino que no tiene la condición conveniente al hombre cristiano; o ciertamente porque tal obra regularmente no es buena, no porque no pueda existir, sino porque el hombre es tan frágil que, si carece de fe o no obra movido por ella, suele hacerlo con alguna intención torcida o no conforme con la fe. En este sentido debe entenderse la prueba que aduce san Agustín: «porque todo lo que no es de fe es pecado», es decir, lo que es contrario o ajeno al dictamen de la fe, como suele ser ordinariamente la obra del infiel o del pecador. Aunque aquel texto de san Pablo pueda tener otro sentido, tal vez más verdadero, como ya dije antes.

Que san Agustín tampoco en este lugar pretende otra cosa se ve claramente porque, después de aquellas palabras, vuelve a añadir: «Que quien quiera confesar verdaderamente la gracia de Dios, por la cual la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones, lo haga de tal manera que no dude que absolutamente nada bueno que pertenezca a la piedad y a la verdadera

fide, peccatum est; et fides per dilectionem operatur. Significat ergo omne opus quod non est ex fide per caritatem operante esse peccatum. At verba haec ab omnibus catholicis sunt pie exponenda, nisi velint duos errores damnatos Augustino tribuere, videlicet omne opus peccatorum fidelium vel infidelium peccatum esse.

Dicit ergo *non recte vocari opus bonum*, non quia non sit, sed quia non habet conditionem convenientem homini christiano; vel certe quia tale opus regulariter non est bonum, non quia esse non possit, sed quia homo est tam fragilis ut, si vel fide careat vel ex illa non operetur, prava aliqua intentione vel fidei non conformi operari soleat. Et in hoc sensu accipienda est probatio Augustini: *quia omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est, quod est repugnans vel alienum a dictamine fidei, quale ordinarie esse solet opus infidelis vel peccatoris. Quanquam locus ille Pauli habeat alium sensum, forte veriorem, ut supra dixi.

Quod autem Augustinus etiam illo loco nihil aliud intendat patet, quia post illa verba iterum subiungit: *Gratiam Dei, qua caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertineat veramque iustitiam, fieri posse non dubitet*, ubi eandem limitationem et restrictionem adhibet.

CAPUT XIV.

PROBATUR EADEM SENTENTIA AUCTORITATE PATRUM.

1. Duplex argumentandi modus, directe ostensivus vel tantum indirecte. Hic etiam distingui potest duplex modus argumentandi supra insinuatus, scilicet directe ostensivus vel tantum indirecte. Et quidem de hoc posteriori modo iam aliquid ex Augustino retulimus. Hic vero addere possumus multas alias Augustini locutiones quae in hoc sensu acciiendae sunt.

justicia puede hacerse sin ella», donde aplica la misma limitación y restricción.

CAPÍTULO XIV

LA MISMA OPINIÓN SE PRUEBA CON LA AUTORIDAD DE LOS PADRES

1. Aquí también puede distinguirse el doble modo de argumentar que ya se insinuó anteriormente: el directamente demostrativo y el meramente indirecto. Del segundo modo ya hemos expuesto algo tomado de san Agustín. Ahora podemos añadir muchas otras expresiones de Agustín que deben entenderse en este mismo sentido.

Así, en la *Cuestión* 2 *a Simpliciano*, hacia el principio, dice: «Nadie piense que ha recibido la gracia porque ha obrado bien, sino que no puede obrar bien si no ha recibido primero la gracia por medio de la fe». El hombre comienza a recibir la gracia desde el momento en que comienza a creer en Dios, movido por una advertencia interna o externa hacia la fe. Aquí no niega que antes de recibir la gracia pueda el hombre realizar alguna obra moralmente buena, sino que niega que pueda obrar tan bien como para merecer la gracia. Y de este modo recto de obrar bien afirma que nadie puede obrar bien si no ha recibido primero la gracia por medio de la fe.

Recibir la gracia en este lugar no se entiende como la recepción por infusión de la gracia habitual santificante, porque consta por la doctrina de Agustín que esta percepción de la gracia no es necesaria para todo mérito de alguna gracia, y porque enseguida dice que el hombre comienza a recibir la gracia cuando comienza a creer en Dios, lo cual muchas veces ocurre antes de la gracia santificante. Tampoco recibir la gracia significa solamente aceptar la vocación o el toque de la gracia preveniente, porque puede suceder que después de ese toque o vocación alguien no comience a creer en Dios. Por tanto, recibir la gracia significa aceptar la vocación o la excitación de la gracia, lo cual el hombre comienza a hacer cuando comienza a creer en Dios. Y por eso se

Nam, *Quaest.* 2, *ad Simplicianum*, circa initium, ait: *Non quis se arbitretur ideo percepisse gratiam quia bene operatus est, sed bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam.* Incipit autem homo percipere gratiam ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. Ubi non negat ante perceptam gratiam posse hominem aliquid moralis boni operari, sed negat posse ita bene operari ut gratiam mereatur. Et de hoc modo recte operandi bene dicit neminem posse bene operari nisi per fidem perceperit gratiam.

Percipere autem gratiam hoc loco non intelligitur de perceptione per infusionem gratiae habitualis sanctificantis, quia constat ex doctrina Augustini non esse necessariam hanc gratiae perceptionem ad omne meritum alicuius gratiae, et quia statim dicit incipere hominem percipere gratiam cum incipit Deo credere, quod saepe sit ante gratiam sanctificantem. Nec etiam percipere gratiam est tantum accipere vocationem seu tactum gratiae praevenientis, quia fieri potest ut post illum tactum vel vocationem aliquis non incipiat credere Deo. Igitur percipere gratiam est acceptare vocationem seu excitationem gratiae, quod facere incipit homo quando incipit Deo credere. Et ideo recte dicitur homo non posse bene, id est meritorie, operari donec per fidem perceperit gratiam.

Atque ita ipsemet declarat paulo inferius dicens: *Nemo credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur vocationem potius quam praecedant; nisi ergo vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quispiam potest, ut ex hoc incipiat iustificari et accipiat facultatem bene operandi, utique meritorie, vel prout expedit ad vitam aeternam; hanc enim facultatem accipit homo per vocationem.* Atque eodem sensu ait inferius: *Cum misericors erit Deus ut eum vocet, misericors miserebitur eius ut credat, et cui misericors fuerit ut credat, misericordiam praestabit,*

dice con razón que el hombre no puede obrar bien, es decir, meritoriamente, hasta que por la fe haya recibido la gracia.

Así lo declara el mismo Agustín un poco más adelante cuando dice: «Nadie cree si no es llamado. El Dios misericordioso llama, sin conceder esto por méritos de fe, porque los méritos de la fe siguen a la vocación más que precederla. Por tanto, si la misericordia de Dios no precede llamando, nadie puede creer, de modo que por esto comience a justificarse y reciba la facultad de obrar bien, ciertamente de manera meritoria o como conviene para la vida eterna; pues esta facultad la recibe el hombre por la vocación». Y en el mismo sentido dice más adelante: «Cuando Dios sea misericordioso para llamarlo, será misericordioso para que crea, y a quien haya sido misericordioso para que crea, le concederá misericordia, es decir, lo hará misericordioso para que también obre bien». Se entiende en el mismo sentido: para que obre misericordia como conviene en orden a la vida eterna. Por eso concluye que nadie puede gloriarse de haber merecido a Dios por obras de misericordia, porque las mismas obras de misericordia proceden de aquella gracia que puede merecer algo ante Dios.

2. En el mismo sentido debe entenderse lo que el mismo san Agustín dice en la carta 143, hacia el final, hablando de la fe que obra por medio del amor: «Sin ella, y antes de ella, ninguna obra buena de nadie debe ser tenida por tal, porque todo lo que no procede de la fe es pecado». En estas palabras confieso (como en las anteriores) que la sentencia es fácil, pero la razón es difícil.

Es verdad, en el sentido explicado, que tales obras no deben considerarse buenas en el foro cristiano (por decirlo así), es decir, con aquella bondad que conduce a la vida eterna. Sin embargo, cuando inmediatamente añade «porque todo lo que no es de fe es pecado», parece caer en el extremo contrario; pues entre el pecado y la obra de piedad existe un término medio: la obra buena moral conforme a la naturaleza. Pero san Agustín parece no reconocer este término medio, pues de un extremo prueba el otro.

Todos deben o no admitir esta razón, o moderarla y explicarla piadosamente, ya sea del modo que se ha

hoc est, faciet eum misericordem ut etiam bene operetur. In eodem profecto sensu, id est ut misericordiam operetur prout oportet in ordine ad vitam aeternam. Et ideo infert neminem posse gloriari quod per opera misericordiae Deum promeruerit, quia ipsa opera misericordiae sunt ex gratia illa, scilicet quae aliquid apud Deum promereri possunt.

2. Eodem sensu accipiendum est quod in epist. 143, circa finem, idem Augustinus ait loquens de fide qua per dilectionem operatur: *Sine qua et antequam omnino nulla cuiusquam bona opera existimanda sunt, quoniam omne quod non est ex fide peccatum est.* In quibus verbis fateor (sicut in praecedentibus) sententiam esse facilem, rationem vero difficilem. Verum est enim, sensu explicato, talia opera non esse existimanda bona in foro christiano (ut ita dicam), id est ea bonitate quae ad vitam aeternam conferat.
Cum autem proxime additur *quia quod non est ex fide peccatum est*, in aliud extremum incidere videtur; nam inter peccatum et opus pietatis datur medium, bonum opus morale naturae consentaneum. At Augustinus hoc medium agnoscere non videtur, nam ex uno extremo aliud probat. Ab omnibus autem est illa ratio vel non admittenda, vel moderanda ac pie explicanda, vel modo paulo antea dicto, vel certe ut dicatur tale opus esse peccatum improprie, quia peccato coniunctum et in statu peccati et a gratia alienum, vel quia non est actus virtutis simpliciter atque ita latissime peccatum.
Sic enim idem Augustinus, lib. 19 *de Civitate Dei*, cap. 25, virtutes etiamsi propter se ipsas appetantur, si ad Deum non referantur, ait esse inanes et superbas ac proinde *non virtutes sed vitia iudicanda esse*. Et lib. 4 *contra Iulianum*, cap. 3, dicit sine fide nullam esse veram virtutem. Quod explicans ait: *Recte admoniti sumus sic amare sapientiam ut eam nobis thesaurizare avidissime cupiamus atque a nobis magis magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minui perferamus molestias et*

dicho poco antes, ya sea diciendo que tal obra es pecado de manera impropia, porque está unida al pecado, se encuentra en estado de pecado y alejada de la gracia, o porque no es acto de virtud en sentido estricto y, por tanto, es pecado en sentido muy amplio.
Así, el mismo san Agustín en el libro 19 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 25, dice que las virtudes, aunque se busquen por sí mismas, si no se refieren a Dios, son vanas y soberbias, y por tanto deben ser consideradas no virtudes sino vicios. Y en el libro 4 *contra Juliano*, capítulo 3, afirma que sin la fe no existe ninguna virtud verdadera. Explicando esto dice: «Hemos sido rectamente amonestados a amar la sabiduría de tal manera que deseemos con gran avidez atesorarla para nosotros y que se nos adquiera cada vez más, y a soportar las molestias sin que disminuya en alguna parte, y a refrenar las concupiscencias», etc. Cuando hacemos esto, tenemos la verdadera virtud, porque es verdadero aquello por lo que lo hacemos, es decir, lo que es conforme a nuestra naturaleza para la salvación y la verdadera felicidad. Por eso concluye más adelante: «Si, pues, las virtudes no aprovechan en nada al hombre para alcanzar la verdadera felicidad, de ningún modo son virtudes verdaderas». Esto lo desarrolla ampliamente en ese lugar.

3. Sin embargo, a veces insinúa que las virtudes no son verdaderas porque son pecados por la intención de un fin torcido o por la omisión del fin debido. Pero esto debe entenderse de manera regular, no siempre, pues no es absolutamente necesario, como mostraré más adelante. Y así pensó san Agustín de las virtudes de los romanos en el libro 1 de *La Ciudad de Dios*, capítulo quince y siguientes.
A veces también indica que no existe ninguna obra buena y estéril (como decía Juliano), es decir, no apta para el mérito. Pero esto debe entenderse de un bien completo e íntegro, que hace al que obra simplemente bueno. Así dice: «Verdaderamente no puede ser que seamos buenos de manera estéril, pero no somos buenos en todo aquello que somos de manera estéril». Y más adelante: «De ningún modo los hombres son estérilmente buenos, pero quienes no son buenos

libidines refrenemus, etc. Quod cum facimus veram virtutem habemus, quia verum est propter quod facimus, id est hoc naturae nostrae consentaneum est ad salutem et veram felicitatem. Unde inferius infert: *Si ergo ad consequendam veram beatitudinem nihil prosunt homini virtutes, nullo modo sunt verae virtutes.* Quod late ibi prosequitur.

3. At vero interdum insinuat ideo non esse veras virtutes, quia sunt peccata ex intentione pravi finis vel omissione debiti finis. Sed hoc regulariter intelligendum est, non semper, quia non est absolute necessarium, ut infra ostendam. Et ita sensit de virtutibus Romanorum idem Augustinus, libro 1 *de Civitate Dei*, capite decimo quinto et sequentibus.

Aliquando etiam indicat nullum esse bonum opus et sterile (quod dicebat Iulianus), id est, non aptum ad meritum. At hoc intelligendum est de bono completo et integro, quod operantem constituit simpliciter bonum. Sic enim inquit: *Verum non potest ut steriliter boni simus, sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus*. Et infra: *Nullo igitur modo homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mali*. Itaque opus bonum potest esse sterile; homo autem bonus non potest esse sterilis, quia nemo sine fide et gratia potest esse simpliciter bonus. Si autem homo habet fidem et gratiam, non potest non fructuose operari, si tamen ut talis est operetur, quod moraliter loquendo non potest non interdum praestare.

Denique hac ratione, respiciendo ad personas, displicet Augustino, lib. 1 *Retractationum*, cap. 3, quod in libris *de Ordine* dixerit philosophos non vera pietate praeditos virtutis luce fulsisse. Et libro *de Continentia*, in fine, dixit: *Continentiam sine fide non esse veram continentiam, quoniam est peccatum*. Non enim haec dicebat Augustinus quia nullum honestum opus in his hominibus inveniri potuerit, sed quia rarum erat et ideo veram et absolutam virtutem generare non poterat, vel quia tot

pueden ser unos menos malos y otros más malos». Por tanto, la obra buena puede ser estéril; pero el hombre bueno no puede ser estéril, porque nadie sin fe y gracia puede ser simplemente bueno. En cambio, si el hombre tiene fe y gracia, no puede dejar de obrar con fruto, con tal de que obre como quien es; lo cual, hablando moralmente, no puede dejar de cumplir de vez en cuando.

Finalmente, por esta razón, considerando a las personas, desagrada a san Agustín (en el libro 1 de las *Retractaciones*, capítulo 3) haber dicho en los libros *Del orden* que los filósofos, aunque no estaban dotados de verdadera piedad, habían brillado con la luz de la virtud. Y en el libro *De la continencia*, al final, dijo: «La continencia sin fe no es verdadera continencia, porque es pecado». San Agustín no decía esto porque en estos hombres no pudiera encontrarse ninguna obra honesta, sino porque era rara y, por tanto, no podía generar una virtud verdadera y absoluta, o porque estaba tan manchada por tantos pecados o intenciones torcidas que apenas se encontraba algo puro.

4. Lugar notable. Esto se verá con mayor claridad si pasamos a otro modo de probar ostensivamente esta verdad, a partir de los Padres que distinguen claramente entre dos géneros de obra buena: la que es conforme solo a la naturaleza o la que es conforme a la fe. En este sentido hay un lugar notable en san Agustín, en el libro *Del Espíritu y la letra*, capítulos 27 y 28. Allí, como ya dije antes, admite que las palabras de san Pablo «Los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas que son de la ley» pueden entenderse de gentiles que, solo con las fuerzas de la naturaleza y en medio de la impiedad de su vida, hacen algo bueno dictado por la razón natural. Pues de ellos (dice) «leemos, o conocemos, o hemos oído algunos hechos que, según la regla de la justicia, no solo no podemos censurar, sino que incluso con razón y con justicia alabamos».

Declara además que habla de obras buenas no solo por el objeto, sino también por todas las circunstancias. Por eso añade: «Aunque si se examina el fin con que se realizan, apenas se encontrarán algunas que merezcan la debida alabanza o defensa de la justicia». Al decir

peccatis vel pravis intentionibus foedabatur, ut vix purum inveniretur.

4. Insignis locus. Constabit autem hoc evidentius accedendo ad alium modum probandi ostensive hanc veritatem ex Patribus diserte distinguentibus inter duo genera boni operis: aut consentaneum tantum naturae, vel fidei. In quo est insignis locus apud Augustinum, lib. *de Spiritu et littera*, cap. 27 et 28. Ubi, ut supra dixi, admittit verba illa Pauli: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*, posse intelligi de gentibus per solas naturae vires in ipsa suae vitae impietate aliquid boni per rationem naturalem dictante facientibus. Nam de eis (inquit) *quaedam facta legimus vel novimus, vel audivimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus*.
Declarat autem se loqui de bonis operibus non tantum ex obiecto, sed etiam ex omnibus circumstantiis. Nam subdit: *Quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix invenientur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur*. Ubi cum dicit *vix*, fatetur aliquando contingere, et tacite explicat alia loca quae videntur contraria, ut de his quae frequentius accidunt intelligantur. Quomodo autem id fiat per naturae vires declarat, quia *non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe ita detrita est, ut nulla in ea velut externa lineamenta remanserint*. Et infra de Iudaeis, quantumvis in lege sua corruptis moribus viventibus, eamdem vim naturae in eis mansisse dicit: *Nam et ipsi homines erant* (ait) *et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; sed pietas quae in aliam vitam transfert beatum, aeternam legem habet immaculatam*, etc. Ac tandem infra sic scribit: *Sicut non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita* *apenas*, reconoce que a veces ocurre, y explica tácitamente otros lugares que parecen contrarios, entendiéndolos de lo que sucede con más frecuencia. Cómo se realiza esto por las fuerzas de la naturaleza lo declara diciendo que «no está tan deteriorada en el alma humana la imagen de Dios por la mancha de los afectos terrenos, que no hayan quedado en ella como vestigios externos». Y más adelante, refiriéndose a los judíos, por muy corrompidos que vivieran según las costumbres de su ley, dice que en ellos permaneció la misma fuerza de la naturaleza: «Porque también ellos eran hombres (dice) y en ellos estaba aquella fuerza de la naturaleza por la que el alma racional siente y hace algo legítimo; pero la piedad, que traslada a otra vida bienaventurada, tiene la ley eterna e inmaculada», etc. Y finalmente escribe así: «Del mismo modo que ciertos pecados veniales no impiden al justo la vida eterna (sin los cuales no se lleva esta vida), así tampoco aprovechan al impío para la salvación eterna algunas obras buenas, sin las cuales difícilmente se encuentra la vida de cualquier hombre muy malo». ¿Qué puede ser más claro?

5. Existe además un lugar notable bajo el nombre de san Agustín, en el libro 3 del *Hypognosticon*, poco después del principio. Allí, después de haber dicho que «el pecado destruyó en el libre albedrío del hombre el bien de la posibilidad, tanto en el nombre como en la razón», para explicar qué entiende por *bien de la posibilidad*, añade: «Nosotros mismos confesamos que el libre albedrío de todos los hombres tiene el juicio de la razón, no para que sea idóneo para comenzar o llevar a cabo las cosas que pertenecen a Dios, sino solo para las obras de la vida presente, tanto buenas como malas». Confiesa, por tanto, que el hombre no perdió por el pecado de Adán el libre albedrío en cuanto a la posibilidad de todo bien, sino que lo retuvo, al menos en las obras de la vida presente, incluso en las buenas.
Podrás decir que habla solo de obras buenas, no con bondad moral y honesta, sino solamente natural, es decir, según lo conveniente a la comodidad de la naturaleza. Esto lo indican las palabras y los ejemplos que añade, cuando dice: «Digo buenas las que nacen del bien de la naturaleza, es decir, querer trabajar en el

campo, querer comer y beber, querer tener un amigo, querer tener ropa, querer construir una casa, querer tomar mujer, criar ganado, querer aprender un arte de diversas cosas buenas, querer todo lo que es bueno para la vida presente; todas las cuales cosas no subsisten sin el gobierno divino, sino que más bien son de él, por él y comenzaron a ser por él».

6. Se excluye una posible evasiva. Digo, sin embargo, que san Agustín habla claramente de todas estas cosas en cuanto pueden realizarse moralmente bien por la razón natural. En primer lugar, porque si no fueran obras de este tipo, no podrían llamarse simplemente buenas ni distinguirse de las malas. En segundo lugar, porque por obras malas entiende las que son moralmente malas, como muestra con ejemplos y concluye diciendo: «Todo lo que no es lícito o no conviene realizar». Por tanto, por el contrario, por obras buenas entiende las que es lícito realizar y en la medida en que es lícito y conviene; porque si se hace de otra manera, no es bueno beber o comer, ni tener mujer o amigo. En tercer lugar, porque incluso estas obras buenas realizadas moralmente bien nacen del bien de la naturaleza y, como tales, también pertenecen al bien de la vida presente; pues estas mismas, si no se hacen bien, redundan en un gran mal e inconveniente para la vida presente.

7. En cuarto lugar, confirma esto mismo san Agustín en otro lugar, en el libro *De la perfección de la justicia*. Allí, respondiendo a Celestio, que le objetaba aquellas palabras de san Pablo «Que haga lo que quiere» para probar que puede haber buena voluntad sin la gracia, responde así:

«Ved, os ruego, qué cosa sería decir que al que quiere y al que corre no le es necesaria la misericordia de Dios, que incluso lo previene para que corra. Porque el Apóstol dice de uno: "Que haga lo que quiere", y allí (según creo, donde sigue) añade: "No peca si se casa". Como si fuera algo grande querer casarse, cuando se está tratando con más detenimiento del auxilio de la misericordia divina. ¿O acaso aprovecha algo querer

cuiuslibet pessimi hominis invenitur. Quid clarius?

5. Est praeterea insignis sub nomine Augustini locus, lib. 3 *Hypognosticon*, paulo a principio, ubi cum dixisset: *Peccatum liberum arbitrium hominis possibilitatis bonum perdidit nomine et ratione*, ad explicandum quid intelligat per *possibilitatis bonum* subdit: *Ipsi fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum quae ad Deum pertinent aut inchoare aut certe peragere, sed tantum in operibus vitae praesentis, tam bonis quam malis*. Fatetur ergo non amisisse hominem liberum arbitrium per peccatum Adae quoad possibilitatem omnis boni, sed retinuisse illam saltem in operibus vitae praesentis etiam bonis.
Dices: loqui tantum de bonis operibus, non quidem bonitate morali et honesta, sed tantum naturali, id est secundum convenientiam ad naturae commoditatem; hoc enim indicant verba et exempla quae subiungit, dicens: *Bonis dico quae de bono naturae oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem velle discere diversarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam, quae omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt*.

6. Excluditur effugium. Dico tamen Augustinum evidenter loqui de his omnibus quatenus bene moraliter per rationem naturalem fieri possunt. Primo quidem, quia nisi talia sint opera, non possunt dici simpliciter bona nec a malis distingui. Secundo, quia per mala opera intelligit ea quae sunt moraliter mala, ut exemplis ostendit et concludit dicens: *Quidquid non licet vel non expedit operari*. Ergo e contrario per bona opera intelligit ea quae licet operari et prout licet ac expedit; quia si aliter fiat, non est bonum bibere vel comedere, aut

uxorem vel amicum habere. Tertio, quia etiam haec bona opera bene moraliter facta de bono naturae oriuntur et ut sic etiam pertinent ad bonum vitae praesentis; nam haec etiam ipsa, si non bene fiant, in magnum malum et incommodum vitae praesentis redundant.

7. Quarto confirmat hoc idem Augustinus in alio loco, libro *de Perfectione iustitiae*, ubi occurrens Caelestio, qui obiciebat illud Pauli *Quod vult faciat*, ut probaret et bonam voluntatem haberi posse sine gratia, ita respondet: *Videte obsecro quale sit, volenti et currenti misericordiam Dei non esse necessariam, quae illum etiam praevenit ut curreret; quia de quodam ait Apostolus: Quod vult faciat, ibi (ut arbitror ubi sequitur) et dicit: non peccat si nubat; quasi pro magno habendum sit velle nubere, ubi de adiutorio divinae misericordiae operosius disputatur. Aut vero ibi prodest aliquid velle, nisi Deus providentia, qua gubernat omnia, marem feminamque coniungat.* Ubi constat ex sententia Augustini posse hominem velle nubere, ita ut non peccet sicut Paulus dicit, sine speciali adiutorio divinae gratiae. At vero, ut illud velle sine peccato sit, oportet ut bene etiam ex circumstantiis fiat, atque adeo simpliciter honeste ac bene moraliter. Maxime cum non possit aliter in individuo fieri, nisi aut peccando aut bene simpliciter.

Estque hic valde notanda illa Augustini sententia, quod *ubi operosius disputatur de necessario adiutorio divinae gratiae*, huiusmodi velle, etiamsi honestum et sine peccato sit, non cadit sub talem disputationem, quia non pro magno (id est, quasi pro nihilo) reputatur.

Non tamen omittam in his Augustini testimoniis ulterius ponderare verba illa, quibus in utroque loco significat haec ipsa bona moralia et naturalia esse divinae providentiae beneficia, et eo titulo Deo tribuenda principaliter, et inter eius dona esse computanda, et interdum fortasse esse specialia, etiamsi ad dona gratiae non pertineant. Hoc indicant in priori loco verba illa: *Quae omnia*

allí, si Dios, con su providencia que gobierna todas las cosas, no une al varón y a la mujer?».

Por estas palabras consta, según la opinión de san Agustín, que el hombre puede querer casarse de tal manera que no peque (como dice san Pablo) sin un auxilio especial de la gracia divina. Sin embargo, para que ese querer sea sin pecado, es necesario que se haga bien también en cuanto a las circunstancias, y por tanto de manera simplemente honesta y moralmente buena. Sobre todo porque no puede realizarse de otro modo en concreto, sino o pecando o siendo simplemente bueno.

Es muy de notar aquí aquella sentencia de san Agustín: que cuando se discute con más seriedad sobre el auxilio necesario de la gracia divina, este tipo de querer, aunque sea honesto y sin pecado, no entra en esa discusión, porque no se considera algo grande (es decir, como si fuera algo de poca importancia).

No quiero dejar de ponderar además, en estos testimonios de san Agustín, aquellas palabras con las que en ambos lugares indica que estos mismos bienes morales y naturales son beneficios de la providencia divina, y que por ese título deben atribuirse principalmente a Dios, y contarse entre sus dones, y que a veces tal vez sean especiales, aunque no pertenezcan a los dones de la gracia. Esto lo indican en el primer lugar aquellas palabras: «Todas estas cosas no subsisten sin el gobierno divino, sino que más bien son de él, por él y comenzaron a ser por él». Y casi lo mismo se dice al final del segundo testimonio, con lo cual responde tácitamente a la objeción de que el hombre no piense que puede atribuirse algo bueno que no haya recibido de Dios, porque todo bien procede siempre de Dios con la debida proporción: el bien del orden natural procede de Dios como autor y proveedor de la naturaleza, mientras que el bien de la gracia procede de una razón más alta.

Entre los bienes del orden natural, que deben referirse a Dios como proveedor de la naturaleza, san Agustín incluye la obra buena moral considerada precisamente en cuanto es conforme a la naturaleza racional. En cambio, llama obras buenas simplemente a aquellas que contribuyen a la verdadera santidad. Por eso concluye más adelante: «Existe, pues, el libre albedrío; quien lo

non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt. Et similia fere sunt in fine posterioris testimonii, per quae respondet tacitae obiectioni, ne homo putet posse sibi tribuere aliquid boni quod a Deo non receperit, quia unumquodque bonum a Deo semper est, cum debita proportione: bonum ordinis naturalis a Deo auctore et provisore naturae, bonum autem gratiae altiori ratione.

Inter bona autem naturalis ordinis, quae in Deum ut provisorem naturae referenda sunt, computat Augustinus bonum opus morale precise spectatum, ut consentaneum naturae rationali. Bona autem simpliciter vocat opera quae ad veram sanctitatem conferunt, unde inferius concludit: *Est igitur liberum arbitrium, quod quisquis esse negaverit, catholicus non est; et quisquis sic esse dixerit quod sine Deo bonum opus (id est — nota declarationem — quod ad eius sanctum propositum pertinet) neque incipere neque perficere possit, catholicus est.*

8. Est praeterea de hac re illustris locus Augustini in epistola centesima tertia. Ubi refert Polemonem intemperantem et incontinentem hominem opera et suasione Xenocratis fuisse ad meliorem mentem conversum; et subdit: *Non ita ut Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriae liberatus.* Et tamen de hoc ipso effectu subiungit: *Tamen nec idipsum quidem quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed divino.* Quod autem non de opere gratiae, sed naturalis providentiae dixerit, declarat ratio quam subiungit: *Ipsius namque corporis, quod est infirmum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, vires et salus, et si quid eiusmodi est, non est nisi ex Deo creatore ac perfectore naturae; quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putaret cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* Haec enim ratio optime probat

niegue no es católico. Y quien diga que existe de tal manera que sin Dios no puede ni comenzar ni llevar a cabo una obra buena (es decir —nótese la aclaración— una obra que pertenezca a su santo propósito), ese también es católico».

8. Existe además sobre este asunto un lugar ilustre de san Agustín en la carta centésima tercera. Allí refiere que Polemón, hombre intemperante e incontinente, fue convertido a una mentalidad mejor por las obras y persuasión de Jenócrates; y añade: «No de tal manera que fuera adquirido para Dios, sino solamente liberado del dominio de la lujuria». Sin embargo, de este mismo efecto añade: «Con todo, ni siquiera esto que en él se hizo mejor se lo atribuiría yo a la obra humana, sino a la divina».

Que no hablaba de una obra de la gracia, sino de la providencia natural, lo declara la razón que añade: «Porque si hay algunos bienes en nuestro cuerpo, que es nuestra parte débil, como la hermosura, las fuerzas y la salud, y cualquier cosa de este tipo, no proceden sino de Dios, creador y perfeccionador de la naturaleza. ¿Cuánto más nadie puede dar los bienes del alma? Porque ¿qué cosa más soberbia o más ingrata puede pensar la locura humana, si creyera que Dios hace hermoso al hombre en cuanto al cuerpo, pero que el hombre se hace casto en cuanto al alma?». Esta razón prueba muy bien que Dios, como autor y perfeccionador de la naturaleza, concede este tipo de don.

Añade enseguida san Agustín el testimonio del Sabio (Sab 8): «Nadie puede ser continente si Dios no se lo concede». Este mismo pasaje san Agustín, y con él todos los teólogos, lo explican frecuentemente de la donación por medio de la gracia. Pero ambos sentidos pueden comprenderse bajo el mismo texto: es decir, que el don perfecto de continencia, limpio de culpa mortal, es don de la gracia; y que el don imperfecto, en cuanto a un acto u otro, es don de Dios como autor de la naturaleza. Así suele san Agustín interpretar de los dones de la gracia aquello de Romanos 11: «De él, por él y en él son todas las cosas». Sin embargo, también se extiende a los bienes del orden de la naturaleza, como

el mismo san Agustín señaló en el testimonio citado de *Del Espíritu y la letra*.

Añade enseguida san Agustín: «Por tanto, si Polemón, de lujurioso que era, se hizo continente, supiera de quién era este don, de modo que, abandonadas las supersticiones de los gentiles, adorara piadosamente a Dios, no solo sería continente, sino también verdaderamente sabio y saludablemente religioso, lo cual le valdría no solo para la honestidad de la vida presente, sino también para la inmortalidad futura». De aquí consta que aquel Polemón era gentil y que no pensó nada acerca de la fe del verdadero Dios; por eso su continencia, cualquiera que fuera (pues sin duda no pudo ser muy perfecta), perteneció solo a la honestidad de la vida presente, y por tanto fue don de Dios como autor de la naturaleza, y no propiamente de la gracia, la cual, según san Agustín, comienza con la verdadera fe y eleva la continencia hasta los frutos de la vida eterna.

9. Existe además sobre este asunto un lugar ilustre de san Agustín en la carta centésima tercera. Allí refiere que Polemón, hombre intemperante e incontinente, fue convertido a una mentalidad mejor por las obras y la persuasión de Jenócrates; y añade: «No de tal manera que fuera adquirido para Dios, sino solamente liberado del dominio de la lujuria». Sin embargo, de este mismo efecto añade: «Con todo, ni siquiera esto que en él se hizo mejor se lo atribuiría yo a la obra humana, sino a la divina».

Que no hablaba de una obra de la gracia, sino de la providencia natural, lo declara la razón que añade: «Porque si hay algunos bienes en nuestro cuerpo, que es nuestra parte débil, como la hermosura, las fuerzas y la salud, y cualquier cosa de este tipo, no proceden sino de Dios, creador y perfeccionador de la naturaleza. ¿Cuánto más nadie puede dar los bienes del alma? Porque ¿qué cosa más soberbia o más ingrata puede pensar la locura humana, si creyera que Dios hace hermoso al hombre en cuanto al cuerpo, pero que el hombre se hace casto en cuanto al alma?». Esta razón prueba muy bien que Dios, como autor y perfeccionador de la naturaleza, concede este tipo de don.

Deum ut auctorem et perfectorem naturae conferre huiusmodi donum. Addit vero statim Augustinus testimonium Sapientis, Sap. 8: *Nemo esse potest continens, nisi Deus det.* Quod idem Augustinus, et cum eo omnes theologi frequentissime explicant de donatione per gratiam. Sed utrumque potest sub eodem loco comprehendi, nimirum quod et continentiae donum perfectum immaculatamque a lethali culpa sit donum gratiae, et quod imperfectum et quoad unum vel alium actum sit donum Dei ut auctoris naturae. Sic enim solet Augustinus de donis gratiae interpretari illud Romanorum 11: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia.* Cum tamen etiam extendatur ad bona ordinis naturae, ut in citato testimonio *de Spiritu et littera* idem Augustinus attigit.

Addit vero statim Augustinus: *Polemon ergo, si ex luxurioso continens factus ita sciret cuius esset hoc donum, ut cum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens et salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad praesentis vitae honestatem, verum et ad futuram immortalitatem valeret.* Unde constat Polemonem illum fuisse gentilem, nihilque de fide veri Dei cogitasse; ideoque eius continentiam qualemcumque (nam sine dubio non potuit esse valde perfecta) ad solam honestatem vitae praesentis pertinuisse, et ideo fuisse donum Dei auctoris naturae, non vero proprie gratiae, quae secundum Augustinum cum vera fide incipit et continentiam elevat ad fructus vitae aeternae.

9. Est praeterea de hac re illustris locus Augustini in epistola centesima tertia. Ubi refert Polemonem intemperantem et incontinentem hominem opera et suasione Xenocratis fuisse ad meliorem mentem conversum; et subdit: *Non ita ut Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriae liberatus.* Et tamen de hoc ipso effectu subiungit: *Tamen nec idipsum quidem quod in eo melius*

factum est, humano operi tribuerim, sed divino. Quod autem non de opere gratiae, sed naturalis providentiae dixerit, declarat ratio quam subiungit: *Ipsius namque corporis, quod est infirmum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, vires et salus, et si quid eiusmodi est, non est nisi ex Deo creatore ac perfectore naturae; quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putaret cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* Haec enim ratio optime probat Deum ut auctorem et perfectorem naturae conferre huiusmodi donum.

Addit vero statim Augustinus testimonium Sapientis, Sap. 8: *Nemo esse potest continens, nisi Deus det.* Quod idem Augustinus, et cum eo omnes theologi frequentissime explicant de donatione per gratiam. Sed utrumque potest sub eodem loco comprehendi, nimirum quod et continentiae donum perfectum immaculatamque a lethali culpa sit donum gratiae, et quod imperfectum et quoad unum vel alium actum sit donum Dei ut auctoris naturae. Sic enim solet Augustinus de donis gratiae interpretari illud Romanorum 11: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia.* Cum tamen etiam extendatur ad bona ordinis naturae, ut in citato testimonio *de Spiritu et littera* idem Augustinus attigit.

Addit vero statim Augustinus: *Polemon ergo, si ex luxurioso continens factus ita sciret cuius esset hoc donum, ut cum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens et salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad praesentis vitae honestatem, verum et ad futuram immortalitatem valeret.* Unde constat Polemonem illum fuisse gentilem, nihilque de fide veri Dei cogitasse; ideoque eius continentiam qualemcumque (nam sine dubio non potuit esse valde perfecta) ad solam honestatem vitae praesentis pertinuisse, et ideo fuisse donum Dei auctoris naturae, non vero

Añade enseguida san Agustín el testimonio del Sabio (Sab 8): «Nadie puede ser continente si Dios no se lo concede». Este mismo pasaje san Agustín, y con él todos los teólogos, lo explican frecuentemente de la donación por medio de la gracia. Pero ambos sentidos pueden comprenderse bajo el mismo texto: es decir, que el don perfecto de continencia, limpio de culpa mortal, es don de la gracia; y que el don imperfecto, en cuanto a un acto u otro, es don de Dios como autor de la naturaleza. Así suele san Agustín interpretar de los dones de la gracia aquello de Romanos 11: «De él, por él y en él son todas las cosas». Sin embargo, también se extiende a los bienes del orden de la naturaleza, como el mismo san Agustín señaló en el testimonio citado de *Del Espíritu y la letra*.

Añade enseguida san Agustín: «Por tanto, si Polemón, de lujurioso que era, se hizo continente, supiera de quién era este don, de modo que, abandonadas las supersticiones de los gentiles, adorara piadosamente a Dios, no solo sería continente, sino también verdaderamente sabio y saludablemente religioso, lo cual le valdría no solo para la honestidad de la vida presente, sino también para la inmortalidad futura». De aquí consta que aquel Polemón era gentil y que no pensó nada acerca de la fe del verdadero Dios; por eso su continencia, cualquiera que fuera (pues sin duda no pudo ser muy perfecta), perteneció solo a la honestidad de la vida presente, y por tanto fue don de Dios como autor de la naturaleza, y no propiamente de la gracia, la cual, según san Agustín, comienza con la verdadera fe y eleva la continencia hasta los frutos de la vida eterna.

10. A esto se añade que esta fue la opinión común de los Padres que precedieron a san Agustín, y que aquellos que lo siguieron después de él y se adhirieron especialmente a su doctrina sobre la gracia la mantuvieron. La primera parte, en lo que se refiere a los Padres griegos, puede demostrarse con mayor fuerza a partir de lo dicho en el capítulo séptimo, donde citamos principalmente a san Juan Crisóstomo y a Marco el Ermitaño, quienes parecen atribuir tanto al libre albedrío que no faltan quienes les imputan haber inclinado hacia el error de los semipelagianos.

proprie gratiae, quae secundum Augustinum cum vera fide incipit et continentiam elevat ad fructus vitae aeternae.

10. Accedit hanc fuisse communem sententiam Patrum qui Augustinum praecesserunt, et in eadem permansisse illos qui post eum secuti sunt eique in doctrina de gratia maxime adhaeserunt. Prior pars, quantum attinet ad Graecos Patres, ostendi potest a fortiori ex dictis in capite septimo, ubi praecipue adduximus Chrysostomum et Marcum Eremitam, qui tantum videntur libero arbitrio tribuere ut non desint qui eis imponunt quod in errorem Semipelagianorum inclinaverint; nos vero et ab errore illo eos defendimus, et plura loca adduximus in quibus aliquid boni posse hominem per vires naturae operari pro certo habent. Ad idemque ibidem adduximus Nazianzenum, Clementem Alexandrinum et Damascenum, etiam Graecum, licet Augustino posteriorem. Possumusque hic addere eumdem Chrysostomum, homilia 67 *ad Populum*, ubi ait nullum esse adeo malum qui non interdum aliquid boni naturae ductu operetur, cuiusque in hac vita aliquod praemium a Deo non recipiat, quia in alia puniendus est. Idem habetur nomine Chrysostomi in homilia 26 *Imperfecti in Matthaeum*, quatenus ibi dicitur infideles interdum operari aliquod bonum, naturali bono motos. Basilius, homilia sexta in caput primum *Genesis*, dicit esse in nobis aliquas virtutes secundum naturam, ad quas familiaritas ex ipsa natura inest. Qua sententia usus est etiam Damascenus, lib. 3 *de Fide*, cap. 14.

Ex latinis vero Hieronymus expresse hanc sententiam docuit in cap. 1 et 5 *ad Galatas*. Nam in priori loco dicit homines carentes fide operari interdum aliquid sancte, id est honeste, et sine peccati macula, et plane significat id facere sine gratia solo ductu naturae. In alio vero loco, sine fide dicit esse posse bona opera, sicut fides potest esse sine caritate, ita illa bona opera sine fide mortua esse. Ambrosius, libro 4 *de*

Nosotros, sin embargo, los defendemos de aquel error y hemos aducido varios lugares en los que tienen por cierto que el hombre puede realizar algo bueno por las fuerzas de la naturaleza. Allí mismo citamos también a san Gregorio Nacianceno, a Clemente de Alejandría y a san Juan Damasceno, aunque este último sea posterior a san Agustín. Podemos añadir aquí al mismo san Juan Crisóstomo, en la homilía 67 *al Pueblo*, donde dice que no hay nadie tan malo que no realice a veces algo bueno guiado por la naturaleza, y que por ello no reciba en esta vida algún premio de Dios, porque ha de ser castigado en la otra. Lo mismo se encuentra bajo el nombre de Crisóstomo en la homilía 26 del *Comentario imperfecto a san Mateo*, donde se dice que los infieles a veces realizan algo bueno movidos por un bien natural. Basilio, en la homilía sexta sobre el capítulo primero del *Génesis*, dice que hay en nosotros algunas virtudes según la naturaleza, a las que corresponde por naturaleza cierta familiaridad. De esta misma sentencia se sirvió también san Juan Damasceno en el libro 3 *De la fe*, capítulo 14.

Entre los latinos, san Jerónimo enseñó expresamente esta sentencia en los capítulos 1 y 5 de la *Carta a los Gálatas*. Pues en el primer lugar dice que los hombres que carecen de fe realizan a veces algo santamente, es decir, honestamente y sin mancha de pecado, y claramente indica que lo hacen sin gracia, solo guiados por la naturaleza. En el otro lugar dice que sin fe pueden existir obras buenas, así como la fe puede existir sin caridad; y que aquellas obras buenas sin fe están muertas. Ambrosio, en el libro 4 *De Abraham*, capítulo segundo, consideró que el rey de Egipto, guiado por la naturaleza, se comportó rectamente con Abraham y se abstuvo del adulterio. Y cosas semejantes son frecuentes en los Padres antiguos.

11. Después de san Agustín, Próspero, en el libro *Contra el Colacionista*, capítulo 26, reconoce que incluso después del pecado el hombre tiene razón, por la cual puede realizar algunas obras que pueden hacer honesta la vida presente, aunque no puedan conferir la vida eterna. De manera semejante, Fulgencio, en el libro *De la encarnación y la gracia*, capítulo 26, dice que en

Abraham, capite secundo, sensit regem Aegypti ductu naturae recte se gessisse cum Abraham et ab adulterio abstinuisse. Et similia frequentia sunt in antiquis Patribus.

11. Post Augustinum vero Prosper, libro *contra Collatorum*, cap. 26, agnoscit etiam post peccatum habere hominem rationem per quam possit aliqua opera facere quae praesentem vitam honestare possunt, aeternam autem vitam conferre non possunt. Similiter Fulgentius, lib. *de Incarnatione et Gratia*, cap. 26, dicit esse posse in infidelibus aut peccatoribus aliqua bona opera quae, quia vel ex caritate non fiunt vel etiam neque ex fide, ad salutem non prosunt. Clarius Gregorius, hom. 27 *in Evangelia*, distinguit dilectionem naturalem a dilectione caritatis: *Aliud* (inquit) *est quod sponte impenditur naturae, aliud quod ex caritate debetur obedientiae.* Et utramque dicit esse bonam in suo ordine, quia posteriorem Christus maxime commendat; priori autem, ut ait, *sacra eloquia non contradicunt.* Quam distinctionem et doctrinam amplexus est Rupertus super *Ioannem*, cap. 15, et Ecclesiae usu et communi consensu est recepta.
Ac denique, quod caput est, Pius V et Gregorius XIII illam probarunt in bulla contra Michaelem Baium. In qua bulla sententiam hanc, de potestate liberi arbitrii ad faciendum aliquod opus morale simpliciter bonum et honestum absque speciali auxilio gratiae, vel confirmant et approbant dicti Pontifices, vel certe plurimum ei favent. Eorum tamen sententiam commodius capite decimo sexto referemus.

CAPUT XV.

RATIONE COMPROBATUR EADEM SENTENTIA.

1. Duobus modis potest ostendi haec veritas. Duobus modis possumus veritatem hanc ratione suadere: indistincte, scilicet, et per media quasi extrinseca quae magis declarent illam veritatem per se spectatam esse credibilem,

los infieles o en los pecadores pueden existir algunas obras buenas que, porque o no se hacen por caridad o ni siquiera por fe, no aprovechan para la salvación. Con mayor claridad, san Gregorio Magno, en la homilía 27 sobre los Evangelios, distingue entre el amor natural y el amor de caridad: «Una cosa es —dice— lo que se da espontáneamente a la naturaleza, y otra lo que se debe por obediencia a la caridad». Y dice que ambas son buenas en su orden, porque Cristo recomienda especialmente la segunda; en cambio, respecto a la primera, afirma que «las Sagradas Escrituras no la contradicen». Esta distinción y doctrina fue abrazada por Ruperto en su comentario a san Juan, capítulo 15, y ha sido recibida por el uso de la Iglesia y por el común consenso.
Y finalmente, lo que es lo principal, Pío V y Gregorio XIII la aprobaron en la bula contra Miguel Bayo. En dicha bula, los citados Pontífices o confirman y aprueban esta sentencia sobre la potestad del libre albedrío para realizar alguna obra moral simplemente buena y honesta sin auxilio especial de la gracia, o al menos la favorecen grandemente. Su sentencia, sin embargo, la referiremos más cómodamente en el capítulo decimosexto.

CAPÍTULO XV

LA MISMA OPINIÓN SE PRUEBA POR RAZÓN

1. La verdad que defendemos puede demostrarse de dos maneras por la razón: o de forma indirecta, mediante razones más bien extrínsecas que hagan ver que esta opinión, considerada en sí misma, es creíble, verosímil, plausible y favorable a la naturaleza (siempre que no repugne a la gracia, como en realidad no repugna); o bien de forma directa, demostrando la misma verdad a priori.

2. Declaro, pues, la primera manera de probarla de la siguiente forma: esta opinión no se inclina en absoluto hacia el error de Pelagio ni hacia los restos de ese error, y se aleja también del extremo opuesto defendido por

verisimilem et plausibilem ac favorabilem naturae, si gratiae non repugnet, sicut revera non repugnat; vel directe ostendendo ac demonstrando a priori eamdem veritatem.

2. Primus modus. Priorem igitur probandi rationem ita declaro, quia haec sententia nihil omnino declinat in errorem Pelagii vel reliquiarum eius, disceditque ab alio extremo errore Lutheri asserentis liberum arbitrium post peccatum Adae ad nihil nisi ad peccandum valere, mediaque via incedit, quae et est satis consentanea ipsi naturae secundum se et secundum id quod a Deo habet spectata, et in laudem ipsius creatoris cedit, et Christo Redemptori et gratiae eius non praeiudicat; ergo omnino praeferenda est.
Antecedens quoad primam partem de errore Pelagii satis constat ex doctrina Conciliorum et Patrum quam adduximus, et quia nullus eorum reprehendit Pelagianos aut Massilienses co quod dicerent posse homines aliquod bonum opus per liberum arbitrium efficere, sed quia dixerunt posse hominem omnia praecepta implere, vel innocentem vitam agere, vel suis viribus gratiam mereri et negotium salutis inchoare, a quibus omnibus valde aliena est illa sententia. Et quamvis interdum reprehendant Pelagium quod negaverit esse necessarium auxilium gratiae ad singula opera, loquuntur plane de operibus pietatis et ad salutem aeternam conducentibus, ut visum est. Et in responsione ad argumenta iterum dicetur, ubi alium etiam sensum attingemus.

3. Quoad alteram vero partem de errore Lutheri et haereticorum huius temporis, certissimum est eos hoc colore commendandi gratiam et redemptionem Christi ita exaggerare lapsum Adae, ut imaginem Dei in hominis natura impressam delevisse et vires liberi arbitrii, praesertim ad bonum operandum, prorsus abstulisse dicant. Et ideo in scholasticos doctores acriter invehuntur, eo quod communiter asserant manere in homine lapso vires arbitrii ad faciendum aliquod

Lutero, que afirmaba que el libre albedrío, después del pecado de Adán, solo sirve para pecar. Camina, por tanto, por un camino intermedio que es suficientemente conforme a la naturaleza considerada en sí misma y según lo que ha recibido de Dios, redunda en alabanza del mismo Creador y no perjudica a Cristo Redentor ni a su gracia. Por consiguiente, debe preferirse absolutamente.
La primera parte del antecedente (referida al error de Pelagio) consta suficientemente por la doctrina de los Concilios y de los Padres que ya hemos aducido, y porque ninguno de ellos reprendió a los pelagianos o a los masilienses por decir que los hombres pueden realizar alguna obra buena por el libre albedrío, sino por afirmar que el hombre puede cumplir todos los preceptos, llevar una vida inocente o merecer la gracia con sus propias fuerzas e iniciar el negocio de la salvación; cosas todas ellas muy ajenas a nuestra opinión. Y aunque a veces reprenden a Pelagio por negar que sea necesario el auxilio de la gracia para cada obra, hablan claramente de las obras de piedad y de las que conducen a la salvación eterna, como ya se ha visto. Volveremos sobre esto al responder a los argumentos, donde también abordaremos otro sentido.

3. En cuanto a la otra parte (el error de Lutero y de los herejes de este tiempo), es completamente cierto que, bajo el pretexto de ensalzar la gracia y la redención de Cristo, exageran tanto la caída de Adán que afirman que borró la imagen de Dios impresa en la naturaleza humana y que quitó por completo las fuerzas del libre albedrío, especialmente para obrar el bien. Por eso atacan con dureza a los doctores escolásticos, porque comúnmente afirman que en el hombre caído permanecen fuerzas del albedrío para realizar alguna obra moral sin mancha de pecado, siempre que haga lo que está de su parte, usando bien la razón natural y su libertad.
Parece que estos herejes introdujeron este dogma para eliminar completamente todos los méritos de los hombres, todas las disposiciones para la gracia y, por consiguiente, la necesidad de las obras buenas. Y finalmente, para negar por completo la libertad del

opus morale sine aliqua peccati macula, si quod in se est faciat, bene utendo ratione naturali et sua libertate. Videntur autem hi haeretici dogma illud introduxisse ut omnia hominum merita, omnes dispositiones ad gratiam et consequenter necessitatem bonorum operum e medio tollerent. Ac denique ut libertatem arbitrii etiam in operibus bonis vel gratiae omnino negarent, quia (ut aiunt) voluntas hominis per peccatum adeo imbecillis relicta est ut, nisi Deus illa utatur ut instrumento inanimato, nihil boni operari possit; si autem illa non utatur, malum ex necessitate operetur. A quibus omnibus erroribus tam longe abest dicta sententia ut non solum in re ipsa, verum nec in loquendi modo velit cum his haereticis convenire.

albedrío incluso en las obras buenas o de la gracia, porque (según ellos) la voluntad del hombre quedó tan debilitada por el pecado que, si Dios no la usa como un instrumento inanimado, no puede realizar nada bueno; y si no la usa, obra necesariamente el mal. De todos estos errores está tan lejos nuestra opinión que no solo en la realidad misma, sino ni siquiera en el modo de hablar, quiere coincidir con estos herejes.

4. Unde manifesta est alia pars, hanc scilicet sententiam mediam et securam tenere viam, quam esse consentaneam naturae facile patet, quia spectat ad perfectionem eius et non excedit eius limites, ut ex sequenti discursu constabit. Quam perfectionem habet haec natura a Deo, sine cuius proportionali concursu illa uti non potest; pertinetque ad divinam bonitatem et providentiam ut hunc generalem influxum naturae a se creatae non neget, quantumvis peccato infecta sit; ideoque etiamsi opus aliquod bonum per vires liberi arbitrii facere possit, non ideo sine Dei proportionato auxilio id facere potest; atque ita totum in laudem auctoris naturae redundat. Ac denique, sicut gratiae Dei hoc non praeiudicat, ita nec Christi redemptioni, quia (ut ait Augustinus, epistola centesima quinta): *Christus non pro iustis mortuus est ut homines iustificarentur, sed pro impiis mortuus est ut iustificarentur*. Quibus verbis significat Christi redemptionem supponere naturalia dona et superaddere supernaturalia ut naturam sublevent et iuvent ad operandum, et impedimentum peccati naturae superadditum auferant. Non ergo fit iniuria redemptioni Christi per hoc quod aliquam scintillam naturalis boni

4. De aquí se ve claramente la otra parte: que esta opinión mantiene un camino intermedio y seguro. Que es conforme a la naturaleza se ve fácilmente, porque pertenece a su perfección y no excede sus límites, como constará por el discurso siguiente. Esta perfección la tiene la naturaleza de Dios, sin cuyo concurso proporcionado no puede usarla. Pertenece a la bondad y providencia divina no negar este influjo general a la naturaleza creada por él, por muy infectada que esté por el pecado. Por tanto, aunque pueda realizar alguna obra buena por las fuerzas del libre albedrío, no por eso puede realizarla sin el auxilio proporcionado de Dios; y así todo redunda en alabanza del autor de la naturaleza. Finalmente, así como esto no perjudica a la gracia de Dios, tampoco perjudica a la redención de Cristo, porque (como dice san Agustín en la carta 105): «Cristo no murió por los justos para que los hombres se justificaran, sino por los impíos para que se justificaran». Con estas palabras significa que la redención de Cristo supone los dones naturales y añade los sobrenaturales para levantar y ayudar a la naturaleza a obrar, y para quitar el impedimento del pecado añadido a la naturaleza. Por tanto, no se hace injuria a la redención de Cristo por el hecho de que reconozcamos que después del pecado ha quedado alguna chispa de bien natural, incluso libre y moral.

5. El segundo modo de probar es el ostensivo (directo). Una causa que tiene fuerzas suficientes para producir un efecto puede, a veces, producirlo con esas mismas fuerzas, aunque sobrevenga un obstáculo, con tal de que este obstáculo, aunque la impida en alguna medida, no disminuya intrínsecamente sus fuerzas, ni introduzca una resistencia insuperable, ni quite una condición

etiam liberi et moralis post peccatum mansisse fateamur.

5. Posterior probandi modus. Posterior probandi modus est ostensivus, quia causa habens vires sufficientes ad aliquem effectum potest interdum per easdem vires effectum illum efficere non obstante superveniente obstaculo, quod licet aliquantulum impediat, vires tamen intrinsece non minuat, nec resistentiam insuperabilem inducat, nec conditionem aliquam simpliciter necessariam ad tale opus auferat vel semper impediat. Sed liberum arbitrium in natura lapsa ita comparatur ad actus bonos moraliter proportionatos naturae; ergo.
Maior declaratur exemplo potentiae rationalis affectae habitu inclinante illam ad alteram partem: haec enim potentia habet ex se et in suo ordine sufficientes vires ad actum oppositum; habitus vero superveniens impedit aliquantulum ne operetur actum habitui contrarium; tamen, quia hoc impedimentum non minuit intrinsece vires potentiae, nec resistit insuperabiliter contrariae inclinationi eiusdem potentiae, nec aufert conditionem necessariam ad operandum, potest talis potentia, non obstante habitu, actum illi contrarium suis viribus elicere. Et ratio est quia causa per se sufficiens et non impedita, et habens omnes conditiones requisitas ad agendum, potest suum effectum efficere cum communi primae causae influentia. Immo, si sit causa non libera, statim efficiet illum quantum et quomodo potest; ergo si sit libera, poterit, saltem si velit, talem effectum praestare; si autem potest cum communi influentia id facere, non est illi necessaria specialis gratia ut id faciat.

6. Superest ut subsumptam propositionem probemus, scilicet liberum arbitrium in natura lapsa comparari ad actus bonos morales (per se loquendo) ut causam habentem sufficientes vires ad talem effectum in particulari, et non semper habens insuperabile impedimentum vel defectum alicuius conditionis necessariae ad

simplemente necesaria para realizar tal obra, ni la impida siempre.
Ahora bien, el libre albedrío en la naturaleza caída se encuentra en esta situación respecto de los actos moralmente buenos proporcionados a la naturaleza; luego…
La mayor se declara con el ejemplo de una potencia racional afectada por un hábito que la inclina hacia una parte: esta potencia tiene, por sí misma y en su orden, fuerzas suficientes para realizar el acto opuesto; el hábito que sobreviene impide en alguna medida que realice el acto contrario al hábito; sin embargo, como este impedimento no disminuye intrínsecamente las fuerzas de la potencia, ni resiste de manera insuperable a la inclinación contraria de la misma potencia, ni quita la condición necesaria para obrar, tal potencia puede, a pesar del hábito, realizar con sus propias fuerzas el acto contrario a él.
Y la razón es que una causa que es suficiente por sí misma, que no está impedida y que posee todas las condiciones requeridas para actuar, puede producir su efecto con el influjo común de la causa primera. Más aún: si es una causa no libre, lo producirá inmediatamente en la medida y de la manera que pueda; luego, si es libre, podrá (al menos si quiere) producir tal efecto; y si puede hacerlo con el influjo común, no necesita una gracia especial para realizarlo.

6. Todavía nos queda por probar la proposición que hemos asumido, a saber: que el libre albedrío en la naturaleza caída se compara con los actos moralmente buenos (hablando en sentido absoluto) como una causa que tiene fuerzas suficientes para producir ese efecto en particular, y que no siempre tiene un impedimento insuperable ni carece de alguna condición necesaria para obrar.
Esto se prueba, en primer lugar, porque la voluntad humana, considerada en sí misma e intrínsecamente, ya sea en su pura naturaleza o en el estado de naturaleza íntegra, tiene fuerzas suficientes para realizar y llevar a cabo perfectamente una obra moralmente buena.
Podemos considerar dos facultades o fuerzas necesarias para este tipo de actos: una procede de la voluntad

operandum. Probatur autem hoc, quia imprimis voluntas humana per se et intrinsece spectata in sua pura natura, vel in statu integrae naturae, habet vires sufficientes ad opus morale bonum et bene perficiendum. Duplicem enim facultatem seu vim necessariam ad huiusmodi actus considerare possumus: unam ex parte voluntatis ipsius eique realiter atque intime convenientem, quam possumus physicam appellare, quia illa est causa vere ac realiter efficiens talem actum; alia facultas est ex parte intellectus et iudicii seu propositionis eius, quam possumus moralem vocare, quia non est physice efficiens voluntatis actum, sed tantum metaphorice movens et excitans, consulens et quasi suadens. Virtus ergo physica voluntatis illi intrinseca et connaturalis respectu talis actus proportionata est et sufficiens; alias talis actus per se spectatus non esset naturalis homini nec proportionatus illi, sed superans naturam eius; ergo necesse est ut natura hominis, vel integra vel pura, habeat sufficientes vires physicas ad talem actum. Atque eadem ratione habet sufficientes vires morales, tum quia voluntas consequitur intellectum et cum eo proportionem servat, et ideo nihil potest voluntas naturaliter velle et perficere nisi quod intellectus naturaliter dictare et proponere potest ut factibile ab ipsa eique naturaliter conveniens; tum etiam quia tale iudicium et obiecti propositio non excedit naturales vires ipsius intellectus.

Unde (quod notandum est) quamvis respectu voluntatis habeat causalitatem moralem, respectu intellectus comparatur ut effectus vere et physice ab ipsa productus; ad illum autem producendum habet intellectus in sua pura natura spectatus vires physicas sufficientes, quia non excedit talis effectus naturalem capacitatem eius vel debitam proportionem, sicut de naturali actu voluntatis ad physicas virtutes eiusdem voluntatis comparato dictum est. Igitur, qua ratione intellectus habet natura sua sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, habet etiam sufficientem vim ad inducendum moraliter voluntatem

misma y le conviene real e íntimamente, a la que podemos llamar *fuerza física*, porque es la causa que produce verdaderamente y de manera real dicho acto. La otra facultad procede del intelecto y de su juicio o proposición, a la que podemos llamar *fuerza moral*, porque no produce físicamente el acto de la voluntad, sino que solo la mueve y la excita de manera metafórica, aconsejándola y, por así decirlo, persuadiéndola.

Por tanto, la fuerza física de la voluntad, que le es intrínseca y connatural respecto de dicho acto, es proporcionada y suficiente; de lo contrario, dicho acto, considerado en sí mismo, no sería natural al hombre ni proporcionado a él, sino que superaría su naturaleza. Luego es necesario que la naturaleza del hombre, ya sea íntegra o pura, tenga fuerzas físicas suficientes para dicho acto. Y por la misma razón tiene también fuerzas morales suficientes, tanto porque la voluntad sigue al intelecto y guarda proporción con él, y por eso la voluntad no puede naturalmente querer ni realizar nada que el intelecto no pueda naturalmente dictar y proponer como realizable por ella y conveniente a su naturaleza; como también porque dicho juicio y proposición del objeto no excede las fuerzas naturales del mismo intelecto.

Por eso (y esto es digno de notar) aunque respecto de la voluntad tenga causalidad moral, respecto del intelecto se compara como un efecto verdaderamente y físicamente producido por él. Y para producirlo, el intelecto, considerado en su pura naturaleza, tiene fuerzas físicas suficientes, porque dicho efecto no excede la capacidad natural de aquel ni su debida proporción, como ya se dijo respecto del acto natural de la voluntad comparado con las fuerzas físicas de la misma voluntad. Por tanto, en la misma medida en que el intelecto tiene por su naturaleza fuerzas físicas suficientes para producir dicho acto, tiene también fuerza suficiente para mover moralmente a la voluntad por medio de dicho acto. Y si se dice que el intelecto mismo necesita la proposición y excitación del objeto, para esto también tiene un modo natural suficiente mediante la presentación externa de los objetos (que se hace por el curso común de la naturaleza) y mediante la

medio tali actu. Quod si dicatur intellectum ipsum indigere propositione et excitatione obiecti, ad hoc etiam habet naturalem modum sufficientem per externam oblationem obiectorum, quae communi cursu naturae fit, et per internam vim intellectus agentis, cooperante ad haec omnia Deo per generalem influentiam.

7. Vires tam voluntatis quam intellectus per naturae lapsum intrinsece imminutae non sunt. Huiusmodi autem vires, tam voluntatis quam intellectus, non sunt imminutae intrinsece per superveniens peccatum seu lapsum naturae. Quia hae vires non sunt aliquid superadditum his potentiis ultra entitates earum, sed sunt ipsae realitates illarum potentiarum, sicut vires caloris ad calefaciendum non sunt aliquid praeter ipsam entitatem talis caloris. At entitas voluntatis vel intellectus non est imminuta per peccatum, imo nec minui potest, quia non est qualitas intensibilis et remissibilis, sed omnino indivisibilis, quae vel omnino auferri debet (quod factum non est nec sine monstruositate vel miraculo fieri potuisset), vel tota manere debet, quia res indivisibilis dividi non potest. Si autem tota entitas manet, totam vim agendi retinet, quia non est aliud quam ipsa. Sicut calor ut octo, dum in illa intensione et gradu integer manet, non potest non retinere integras vires naturales quas ad calefaciendum habet; tunc autem incipit illas amittere vel diminutas habere quando incipit remitti; quod si non esset qualitas remissibilis, nullo modo possent vires eius diminui, ipsius entitate conservata. Ita ergo est in voluntate et intellectu hominis lapsi. Cum ergo liberum arbitrium nihil aliud sit nisi facultas voluntatis et rationis, manentibus integris internis viribus naturalibus intellectus et voluntatis ad operandum bonum tam physice quam moraliter, vires etiam liberi arbitrii quoad physicam vim integras mansisse necesse est.

8. Quod autem non semper et in singulis actibus occurrat homini, etiam in statu naturae lapsae,

fuerza interna del intelecto agente, cooperando Dios a todo esto con su influjo general.

7. Estas fuerzas, tanto de la voluntad como del intelecto, no han sido disminuidas intrínsecamente por el pecado o caída de la naturaleza que sobrevino. Porque estas fuerzas no son algo añadido a estas potencias más allá de sus propias entidades, sino que son las mismas realidades de dichas potencias, como las fuerzas del calor para calentar no son algo distinto de la misma entidad de dicho calor. Ahora bien, la entidad de la voluntad o del intelecto no ha sido disminuida por el pecado; más aún, ni siquiera puede disminuirse, porque no es una cualidad intensificable y remisible, sino completamente indivisible, que o bien debe ser totalmente eliminada (lo cual no ha ocurrido ni podría ocurrir sin monstruosidad o milagro), o bien debe permanecer íntegra, porque una cosa indivisible no puede dividirse. Y si permanece íntegra toda la entidad, retiene toda su fuerza de obrar, porque no es otra cosa que ella misma.
Así como el calor de grado ocho, mientras permanece íntegro en esa intensidad y grado, no puede dejar de conservar las fuerzas naturales íntegras que tiene para calentar; y solo comienza a perderlas o a tenerlas disminuidas cuando comienza a remitirse. Pero si no fuera una cualidad remisible, de ningún modo podrían disminuirse sus fuerzas mientras se conserva su entidad. Así ocurre, pues, en la voluntad y el intelecto del hombre caído. Por tanto, como el libre albedrío no es otra cosa que la facultad de la voluntad y de la razón, y permaneciendo íntegras las fuerzas naturales internas del intelecto y de la voluntad para obrar el bien tanto física como moralmente, es necesario que las fuerzas del libre albedrío, en cuanto a la fuerza física, hayan permanecido íntegras.

8. Que no siempre y en cada acto se presente al hombre, incluso en el estado de naturaleza caída, un impedimento insuperable para obrar bien, se puede persuadir fácilmente. Porque o bien este impedimento es positivo e intrínseco y permanente, existente en el intelecto, en la voluntad o en otra potencia del alma, y

impedimentum insuperabile ad bene operandum, facile persuaderi potest, quia vel hoc est impedimentum positivum et intrinsece ac permanenter existens in intellectu aut voluntate aut alia potentia animae; et hoc fingi non potest, quia per peccatum nulla talis res positiva vel qualitas in potentiis huiusmodi superaddita est, sed solum privative fuerunt dona gratiae et originalis iustitiae; unde manserunt in ea positiva dispositione in qua essent in puris naturalibus. Certum est autem in pura natura et ab intrinseco nullam talem dispositionem positivam his potentiis convenire.

esto no se puede fingir, porque por el pecado no se ha añadido a estas potencias ninguna realidad positiva o cualidad de este tipo, sino que solo fueron privadas de los dones de la gracia y de la justicia original; por eso permanecieron en aquella disposición positiva en la que estarían en estado de pura naturaleza. Ahora bien, es cierto que en la pura naturaleza y desde el punto de vista intrínseco no conviene a estas potencias ninguna disposición positiva de este tipo.

9. Vel hoc impedimentum est rebellio appetitus sensitivi et corporis corruptibilis infirmitas, quae aggravat animam, etc. At haec deordinatio potentiarum, quae ex peccato originali contracta est, licet ita debilitet vires liberi arbitrii ad operandum bonum morale consentaneum rationi naturali, ut sine gratia non possit totum illud implere quin interdum ac saepe delabatur, non tamen ita urget et impedit in singulis actibus, ut magnam difficultatem semper ingerat, nedum ut impedimentum insuperabile inducat. Saepe enim occurrit aliquid honeste faciendum, quod non est repugnans appetitui vel inclinationi speciei aut individui, ut dare eleemosynam pauperi, honorare parentem et similia. In huiusmodi ergo actibus saepe contingit fere nullam esse difficultatem; in nonnullis vero, etiamsi aliqua repugnantia appetitus intercedat, non tamen adeo ingens et magna, ut per vim rationis et libertatis superari non possit, ut ipsa etiam experientia docet; et nulla est ratio quae contrarium suadeat. Ergo nihil obstat quin interdum in his occasionibus faciat homo quantum per vires naturae potest, ut bonum honestumque actum exerceat.

9. O bien este impedimento consiste en la rebelión del apetito sensitivo y en la debilidad del cuerpo corruptible, que agrava a alma, etc. Ahora bien, esta desordenación de las potencias, contraída por el pecado original, aunque debilita tanto las fuerzas del libre albedrío para realizar el bien moral conforme a la razón natural, que sin la gracia no puede cumplirlo todo sin caer a veces y con frecuencia, sin embargo no urge ni impide tanto en cada acto concreto como para generar siempre una gran dificultad, y mucho menos para introducir un impedimento insuperable.

Con frecuencia se presenta algo que hay que hacer honestamente y que no repugna al apetito ni a la inclinación de la especie o del individuo, como dar limosna a un pobre, honrar a los padres y cosas semejantes. En este tipo de actos suele ocurrir que apenas exista dificultad; y en otros, aunque medie alguna repugnancia del apetito, no suele ser tan grande e intensa que no pueda superarse con la fuerza de la razón y de la libertad, como también lo enseña la experiencia misma; y no hay razón que sugiera lo contrario. Por tanto, nada impide que en estas ocasiones el hombre haga, en la medida en que puede con las fuerzas de la naturaleza, un acto bueno y honesto.

10. Vel denique hoc impedimentum est extrinsecum a daemonis suggestione et tentatione proveniens; et de hoc puncto dicemus inferius respondendo ad argumenta. Nunc solum dicimus hoc impedimentum non semper urgere pro omni actu et pro omni instanti,

10. O bien, finalmente, este impedimento es extrínseco y proviene de la sugestión y tentación del demonio. De este punto hablaremos más adelante al responder a los argumentos. Por ahora solo diremos que este impedimento no siempre urge para todo acto y en todo momento, o al menos no urge de manera tan insistente que el hombre, usando su razón, no pueda rechazar moralmente la sugestión del demonio durante un breve

vel saltem non ita instanter urgere, ut homo ratione utens non possit moraliter respuere daemonis suggestionem pro brevi tempore, ad unum vel alium actum sufficiente. Sive hoc sit quia daemon ipse ex se non habet tantam vim et potestatem super hominem, sive quia Deus non permittit illum semper uti tota potestate sua. Quocumque enim ex his modis fiat, non intervenit ibi vera gratia interna, quae per Spiritus Sancti inspirationem datur, de qua nunc agimus. Et ita semper verum est, non obstante hoc impedimento, posse hominem sine gratia aliquod bonum opus morale facere.

tiempo, suficiente para realizar uno u otro acto. Esto puede deberse a que el demonio por sí mismo no tiene tanta fuerza y poder sobre el hombre, o a que Dios no le permite usar siempre toda su potestad. De cualquier manera que sea, en esto no interviene la verdadera gracia interna que se da por la inspiración del Espíritu Santo, de la que ahora estamos tratando. Y así sigue siendo siempre verdad que, no obstante este impedimento, el hombre puede realizar sin gracia alguna obra moralmente buena.

11. Objectio. Dicet aliquis hoc discursu recte probari posse hominem sine gratia facere opus ex genere suo honestum, non tamen ex omnibus circumstantiis bonum. Idque non ex defectu physicae virtutis nec ex positivo impedimento, sed ex defectu cognitionis et ex impedimento ignorantiae privative, quod saltem impedit semper debitam circumstantiam finis, sine qua non potest actus esse simpliciter bonus. Haec fere est responsio Gregorii. Putat enim ad honestatem actus necessariam esse relationem in Deum ut in finem ultimum, et hanc non posse sine cognitione fidei et adiutorio gratiae adhiberi.

11. Objeción. Alguien dirá que este razonamiento prueba correctamente que el hombre puede hacer sin gracia una obra honesta en su género, pero no buena en todas sus circunstancias. Y esto no por falta de fuerza física ni por un impedimento positivo, sino por defecto de conocimiento y por el impedimento de la ignorancia privativa, que al menos impide siempre la debida circunstancia del fin, sin la cual el acto no puede ser simplemente bueno. Esta es más o menos la respuesta de Gregorio. Él piensa que para la honestidad del acto es necesaria la relación a Dios como fin último, y que esta no puede establecerse sin el conocimiento de la fe y el auxilio de la gracia.

12. Refellitur. Sed peccat multis modis. Primo, quia relatio actualis omnis boni actus in Deum non est necessaria ut actus bene fiat et sit simpliciter bonus, absque ulla macula culpae, ut ex I-II, quaestione decima octava, tanquam certum suppono. Voco autem relationem actualem illam quae fundatur in proprio actu ipsius operantis, directe volentis illum finem et relationem operis in illum: sive illa relatio fiat tunc quando opus bonum sit (quae dicitur relatio formalis), sive praecesserit et in virtute eius fiat (quae vocatur relatio virtualis). Sufficit ergo relatio quasi naturalis et intrinseca actui tendenti in obiectum honestum ut sic; nam eo ipso quod sit propter honestatem participatam quae est in obiecto et non interrumpitur nec impeditur per

12. Respuesta a la objeción. Pero esta posición yerra de varios modos. En primer lugar, porque la relación actual de toda obra buena a Dios no es necesaria para que el acto se haga bien y sea simplemente bueno, sin mancha alguna de culpa, como doy por supuesto, siguiendo la I-II, cuestión 18, como algo cierto. Llamo relación actual a aquella que se funda en el acto propio del que obra, queriendo directamente aquel fin y la relación de la obra hacia él: ya sea que esa relación se haga en el mismo momento en que se realiza la obra buena (que se llama relación formal), ya sea que haya precedido y se haga en virtud de ella (que se llama relación virtual). Basta, por tanto, la relación casi natural e intrínseca del acto que tiende al objeto honesto como tal; porque por el mismo hecho de que se hace por la honestidad participada que está en el objeto, y no se interrumpe ni se impide por una relación extrínseca hacia un fin malo, el acto mismo tiende por sí hacia Dios

extrinsecam relationem in finem malum, ipse actus de se tendit in Deum ut in ultimum finem omnis boni, quae dici etiam solet interdum relatio virtualis ex vi operis, non ex alia actione operantis. Et ita haec circumstantia nunquam deest, si finis proximus honestus est et alius finis malus non apponitur, quod fieri potest per solam cognitionem bonitatis obiecti cum omnibus circumstantiis requisitis ad intrinsecam honestatem eius, absque altiori Dei cognitione.

como hacia el fin último de todo bien. Esta se suele llamar también a veces relación virtual por la fuerza de la obra misma, y no por otra acción del que obra. Y así, esta circunstancia nunca falta si el fin próximo es honesto y no se añade otro fin malo; lo cual puede hacerse con el solo conocimiento de la bondad del objeto, junto con todas las circunstancias requeridas para su honestidad intrínseca, sin necesidad de un conocimiento más alto de Dios.

13. Secundo, quia licet actualis relatio in Deum esset necessaria, sufficeret ad naturalem honestatem quod fiat in Deum auctorem naturae; ad hanc autem relationem potest esse cognitio sufficiens per vires naturae, et supposita illa cognitione, non excedit vires voluntatis illam efficere in aliquo actu: quia non oportet ut fiat in Deum super omnia efficaciter dilectum, sed satis est ut fiat in Deum aliquo imperfecto modo dilectum, vel ex affectu aliquo colendi et honorandi illum; quod esse possibile per vires naturae aperte supponit Paulus ad Rom. 1.

13. En segundo lugar, aunque la relación actual a Dios fuera necesaria, bastaría para la honestidad natural que se hiciera hacia Dios como autor de la naturaleza. Para esta relación puede haber conocimiento suficiente por las fuerzas de la naturaleza; y supuesta esa conocimiento, no excede las fuerzas de la voluntad el realizarla en algún acto. Porque no es necesario que se haga hacia Dios amado eficazmente sobre todas las cosas, sino que basta que se haga hacia Dios amado de algún modo imperfecto, o por algún afecto de honrarlo y rendirle culto; lo cual es posible por las fuerzas de la naturaleza, como claramente supone san Pablo en Romanos 1.

14. Tertio, quia si illa relatio omittatur propter inadvertentiam vel ignorantiam, aut Dei aut obligationis adhibendi illam relationem, interrogo an illa ignorantia inculpabilis sit necne. Nam si est invincibilis, omissio talis circumstantiae non erit culpabilis, ac proinde non reddet actum malum nec impediet bonitatem quam ex obiecto et aliis circumstantiis habere potest. Si vero ignorantia est culpabilis, supponit in homine potestatem expellendi illam et vires sufficientes ad referendum actum in illum finem; alioqui omissio illius non potest iure ad culpam imputari. Denique rationes factae aeque procedunt de bonitate ex circumstantiis et ex obiecto, quia tota illa bonitas non excedit proportionem virium naturalium voluntatis nec dictamen rationis naturalis.

14. En tercer lugar, si esa relación se omite por inadvertencia o ignorancia, ya sea de Dios o de la obligación de referir el acto a él, pregunto si esa ignorancia es inculpable o no. Porque si es invencible, la omisión de tal circunstancia no será culpable, y por consiguiente no hará malo el acto ni impedirá la bondad que puede tener por el objeto y las demás circunstancias. Si la ignorancia es culpable, supone en el hombre poder para expulsarla y fuerzas suficientes para referir el acto a aquel fin; de lo contrario, la omisión no puede imputarse justamente a culpa. Finalmente, las razones expuestas proceden igualmente respecto de la bondad por las circunstancias y por el objeto, porque toda esa bondad no excede la proporción de las fuerzas naturales de la voluntad ni el dictamen de la razón natural.

15. Et potest hic discursus sub alia forma breviter proponi et confirmari: quia si gratia est

15. Este mismo razonamiento puede proponerse y confirmarse brevemente bajo otra forma: si la gracia es

necessaria ad singulos actus moraliter bonos, vel id est per modum principii physici, vel solum per modum moralis auxilii excitantis voluntatem eodemque morali modo illam adiuvantis: neutrum dici potest; ergo.

Minor quoad priorem partem de principio physico constat ex dictis. Quia voluntas habet sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, tam quoad substantiam eius quam quoad modum debitum illi ex natura sua seu ex vi rationis naturalis, qui modus satis est ut actus simpliciter bene et honeste fiat. Et similiter intellectus habet sufficientes vires physicas ad dictandum per naturale lumen et proponendum voluntati quidquid necessarium est ad honestatem illius actus.

Quoad alteram vero partem de morali adiutorio, patet etiam ex dictis, quia huiusmodi adiutorium extraordinarium seu excedens ordinem naturae simpliciter necessarium non est, nisi ubi occurrunt impedimenta moralia et homo non possit omnia moraliter vincere nisi ab alio superiori iuvetur; at haec impedimenta non occurrunt in singulis actibus moraliter bonis, ut declaratum est; ergo auxilium illud morale non est simpliciter necessarium ad singulos actus naturalis ordinis, licet ad innocentiam vel perseverantiam longi temporis necessarium sit.

16. Ad dicta omnia est responsum. Ad haec vero omnia respondere coguntur alii auctores (quantum ex eorum discursu colligi potest) haec argumenta recte probare auxilium gratiae non esse necessarium ut homo possit huiusmodi actum moralem facere, esse tamen necessarium ut illum faciat: sicut actualis concursus Dei est necessarius ut homo operetur, non tamen ut operari possit. Ratio autem talis necessitatis supra posita est de cogitatione congrua: nam sine cogitatione honesta non potest homo bene moraliter operari, et nisi talis cogitatio congrua sit in praescientia conditionata Dei, non operabitur homo de facto, quantumvis possit. Est ergo necessaria cogitatio

necesaria para cada uno de los actos moralmente buenos, o lo es a modo de principio físico, o solamente a modo de auxilio moral que excita a la voluntad y la ayuda del mismo modo moral. Ninguna de las dos cosas puede afirmarse; luego…

La menor, en cuanto a la primera parte (principio físico), consta por lo ya dicho. Porque la voluntad tiene fuerzas físicas suficientes para producir tal acto, tanto en cuanto a su sustancia como en cuanto al modo debido que le corresponde por su naturaleza o por la fuerza de la razón natural, modo que basta para que el acto se realice de manera simplemente buena y honesta. Y de igual manera, el intelecto tiene fuerzas físicas suficientes para dictar por la luz natural y proponer a la voluntad todo lo que es necesario para la honestidad de dicho acto.

En cuanto a la segunda parte (auxilio moral), también consta por lo ya dicho, porque este tipo de auxilio extraordinario o que excede el orden de la naturaleza no es simplemente necesario, salvo cuando ocurren impedimentos morales y el hombre no puede superarlos todos moralmente si no es ayudado por otro superior. Ahora bien, estos impedimentos no ocurren en cada uno de los actos moralmente buenos, como ya se ha declarado; luego ese auxilio moral no es simplemente necesario para cada acto del orden natural, aunque sí lo sea para mantener la inocencia o la perseverancia durante mucho tiempo.

16. Respuesta de otros autores a todo lo dicho. A todo esto se ven obligados a responder otros autores (según se puede recoger de su razonamiento) que estos argumentos prueban correctamente que el auxilio de la gracia no es necesario para que el hombre *pueda* realizar este tipo de acto moral, pero que sí es necesario para que *de hecho* lo realice. Del mismo modo que el concurso actual de Dios es necesario para que el hombre obre, pero no para que pueda obrar.

La razón de esta necesidad, según ellos, se ha expuesto ya: la de la *cogitación congrua*. Porque sin una cogitación honesta el hombre no puede obrar bien moralmente, y si tal cogitación congrua no existe en la presciencia condicionada de Dios, el hombre no obrará de hecho, por mucho que pueda. Por tanto, es necesaria

congrua ad ipsum actum; haec autem cogitatio non est debita nec sine Dei providentia donatur: est ergo gratis data et consequenter vera gratia; ergo sine aliqua gratia non potest de facto et cum effectu fieri opus simpliciter bonum.

Unde ingenue etiam fatentur hanc cogitationem non vocari gratiam quia in se supernaturalis sit quoad substantiam vel intrinsecum modum eius (nihil enim tale potest in illa cum probabilitate cogitari, cum cogitatio illa et obiectum naturale habeat et sub ratione naturali seu per medium ordinis naturae illud attingat, solumque ordinetur proxime ad eliciendum actum naturalem voluntatis). Aiunt ergo solum vocari gratiam quia est donum quoddam gratis datum in ordine ad vitae honestatem et fortasse etiam ad veram sanctitatem et aeternam beatitudinem consequendam.

17. Examinatur responsum. Ut autem examinemus quanta cum probabilitate hoc dictum sit, cum totum hoc donum gratis collatum in sola illa congrua cogitatione ponatur, nonnulla circa illam inquirenda sunt. Primum: cum saepe contingat cogitationem illam excitari per exteriorem propositionem obiecti, vel per verba humana, vel per occursum obiecti visibilis, ut pauperis vel hominis mortui aut alterius similis, interrogo an necessaria sit specialis providentia Dei ut hoc obiectum tempore et modo congruo occurrat, vel possit interdum ac saepe occurrere ex generali cursu causarum secundarum operantium cum sola generali Dei influentia.

In quo, esto verum sit saepissime has opportunas occasiones bene operandi moraliter provenire ex providentia peculiari, interveniente saltem peculiari custodia sanctorum angelorum, tamen non videtur dubium quin non semper sit hoc necessarium, quia nihil invenitur in huiusmodi externo obiecto quod per communem cursum naturae non possit occurrere homini tempore opportuno, sinendo solum causas secundas ut cursus suos peragant cum communi influxu auctoris

una cogitación congrua para el acto mismo. Ahora bien, esta cogitación no es debida ni se da sin la providencia de Dios; luego es dada gratuitamente y, por consiguiente, es verdadera gracia. Por tanto, sin alguna gracia no puede realizarse de hecho y con efecto una obra simplemente buena.

Por eso reconocen también con sinceridad que esta cogitación no se llama gracia porque sea sobrenatural en sí misma respecto de su sustancia o de su modo intrínseco (pues nada de eso se puede pensar con probabilidad en ella, ya que esa cogitación tiene un objeto natural y lo alcanza bajo una razón natural o por medio del orden de la naturaleza, y solo se ordena próximamente a producir un acto natural de la voluntad). Dicen, pues, que solo se llama gracia porque es un don dado gratuitamente en orden a la honestidad de vida y tal vez también para alcanzar la verdadera santidad y la bienaventuranza eterna.

17. Examen de esta respuesta. Para examinar con cuánta probabilidad se afirma esto, como todo este don gratuitamente concedido se pone únicamente en aquella cogitación congrua, es necesario investigar algunas cosas acerca de ella.

En primer lugar: como con frecuencia ocurre que esa cogitación se excite por la presentación externa del objeto, ya sea por palabras humanas o por el encuentro con un objeto visible (como un pobre, un muerto u otro semejante), pregunto si es necesaria una providencia especial de Dios para que este objeto ocurra en tiempo y modo oportuno, o si puede ocurrir a veces y con frecuencia por el curso general de las causas secundarias que obran con el solo influjo general de Dios.

Aunque es verdad que muy frecuentemente estas ocasiones oportunas de obrar bien moralmente provienen de una providencia particular, interviniendo al menos la custodia especial de los santos ángeles, sin embargo no parece dudoso que esto no sea siempre necesario. Porque nada hay en este tipo de objeto externo que no pueda ocurrir al hombre en tiempo oportuno por el curso común de la naturaleza, dejando

earum. Sicut etiam quod occurrant obiecta excitantia ad malum et tempore quo pertrahunt hominem ad consensum, non provenit positive ex speciali providentia Dei, sed ex generali cum praevisione ac permissione et communi influentia; et licet saepe proveniat per industriam malorum angelorum, non tamen cum certitudine infallibili futuri effectus, ut est in Deo; nec etiam semper est illud medium necessarium, sed per solum cursum secundarum causarum potest talis occasio scandali offerri, permittente et praesciente Deo.

Ita ergo potest esse in actu bono, hoc tamen excepto, quod in illo non praecedit sola permissio, sed etiam vel praeceptum vel consilium vel approbatio Dei per voluntatem simplicem seu antecedentem. At voluntas absoluta specialiter procurans talis obiecti occursum necessaria non est, licet sit possibilis; nulla enim vera ratio talis necessitatis reddi potest, nec ab aliis auctoribus redditur; imo in hoc non videntur nobis contradicere.

que las causas secundarias sigan su curso con el influjo común de su autor.

Del mismo modo, que ocurran objetos que incitan al mal y en el momento en que arrastran al hombre al consentimiento, no proviene positivamente de una providencia especial de Dios, sino de la general, con previsión, permiso e influjo común; y aunque a menudo provenga de la industria de los ángeles malos, no ocurre con certeza infalible del efecto futuro, como sí ocurre en Dios. Tampoco siempre es necesario ese medio, pues por el solo curso de las causas secundarias puede ofrecerse tal ocasión de escándalo, permitiéndolo y previéndolo Dios.

Así puede ocurrir también en el acto bueno, con esta diferencia: que en este no precede solo el permiso, sino también un precepto, consejo o aprobación de Dios mediante su voluntad simple o antecedente. En cambio, una voluntad absoluta que procure especialmente el encuentro de tal objeto no es necesaria, aunque sea posible; pues no se puede dar ninguna verdadera razón de tal necesidad, ni la dan otros autores. Más aún, en esto parece que no nos contradicen.

18. Hoc supposito, inquiro ulterius, an proposito tali obiecto, necesse sit cogitationem illam fieri aut dirigi a Deo speciali modo interius operante, ultra generalem concursum debitum, tam externis obiectis seu occasionibus excitantibus talem cogitationem, quam ipsi intellectui elicienti et iudicanti secundum illa; vel potius (supposita applicatione talium obiectorum facta per ordinarium cursum secundarum causarum) cogitatio illa et practicum iudicium de tali bono opere praestando fiant ab intellectu cum solo generali concursu primae causae. In quo etiam dicendum omnino est, necessarium non esse cogitationem illam fieri per specialem Dei actionem, quam interius in hominis intellectu operetur: quia in illa cogitatione nihil est supernaturale, neque ex parte ipsius intellectus, neque ex modo aliquo intrinseco eius, qui intelligi possit vel cum fundamento fingi, neque ex aliquo fine extrinseco vel elevatione ad aliquem effectum supernaturalem: quia solum ordinatur ad bonum actum

18. Supuesto esto, pregunto además: una vez propuesto tal objeto, ¿es necesario que esa cogitación se produzca o sea dirigida por Dios de un modo especial, operando interiormente más allá del concurso general debido, tanto respecto de los objetos externos o de las ocasiones que excitan tal cogitación, como respecto del mismo intelecto que la produce y juzga según ellos? ¿O más bien (supuesta la aplicación de tales objetos hecha por el curso ordinario de las causas secundarias) esa cogitación y el juicio práctico sobre la realización de tal obra buena se producen por el intelecto con el solo concurso general de la causa primera?

En esto también hay que decir que no es necesario que esa cogitación se produzca por una acción especial de Dios que opere interiormente en el intelecto del hombre. Porque en esa cogitación no hay nada sobrenatural, ni por parte del mismo intelecto, ni por algún modo intrínseco suyo que pueda entenderse o fingirse con fundamento, ni por algún fin extrínseco o elevación a algún efecto sobrenatural; porque solo se ordena al acto

moralem voluntatis, quia alias in substantia et modo suo naturalis est. Potest ergo cogitatio illa excitari et fieri in homine per ordinarium cursum et influxum secundarum causarum, concurrente tantum Deo generali concursu, tam interius quam exterius. Ergo cogitatio illa non est ex gratia, sed ex natura; ergo et opus virtutis, quod ex sola illa cum viribus liberi arbitrii et generali influxu primae causae procedit, non necessario est ex gratia.

CAPUT XVI.

EADEM VERO SENTENTIA SUADETUR, OSTENDENDO VARIA INCOMMODA, QUAE EX CONTRARIA SEQUUNTUR.

1. Rationes superiori capite factae rem ipsam satis ostendere videntur, quod supposita prima rerum universi dispositione, communis causarum secundarum cursus et concursus cum generali influxu et providentia primae causae sufficiat ad illam cogitationem bonam concipiendam, quae satis sit ad bonam moralem operationem ordinis naturae per liberum arbitrium efficiendam. Nihilominus tamen auctores quartae sententiae docent, quando illa cogitatio talis est, ut cum effectu moveat ad opus bonum, esse veram gratiam distinctam a dono creationis et omnibus beneficiis Dei quae ex vi creationis debentur seu consequuntur. Ratio eorum ad hoc reducitur, quod ipsamet originalis (ut ita dicam) rerum dispositio, et concursus vel occursus talium causarum vel obiectorum cum tali homine et potentiis eius, non est sine praescientia et providentia Dei, qui talem rerum ordinem providit, qualem praevidit fuisse futurum congruum huic homini, ut tali tempore bene operaretur. Quod satis est, ut illa cogitatio dicatur esse supra naturalem hominis facultatem, quia non potuit homo sibi talem cogitationem vel causas excitantes illam praeparare. Dicitur etiam esse auxilium gratiae, quia talis dispositio et ordo causarum non erat tali homini debitus, et ideo nec talis

moralmente bueno de la voluntad, y por lo demás es natural en su sustancia y en su modo. Por tanto, esa cogitación puede ser excitada y producirse en el hombre por el curso ordinario y el influjo de las causas secundarias, concurriendo Dios solamente con su concurso general, tanto interior como exteriormente. Luego esa cogitación no procede de la gracia, sino de la naturaleza; y por consiguiente, tampoco la obra de virtud que procede solamente de ella, junto con las fuerzas del libre albedrío y el influjo general de la primera causa, es necesariamente obra de la gracia.

CAPÍTULO XVI

LA MISMA OPINIÓN SE DEFIENDE MOSTRANDO LOS DIVERSOS INCONVENIENTES QUE SIGUEN DE LA OPINIÓN CONTRARIA

1. Las razones expuestas en el capítulo anterior parecen mostrar suficientemente la realidad misma: que, supuesta la primera disposición de las cosas del universo, el curso común de las causas secundarias y su concurso con el influjo general y la providencia de la primera causa bastan para concebir aquella buena cogitación que sea suficiente para realizar, por medio del libre albedrío, una buena operación moral del orden de la naturaleza. Sin embargo, los autores de la cuarta opinión enseñan que, cuando esa cogitación es tal que mueve con efecto a realizar una obra buena, se trata de una verdadera gracia distinta del don de la creación y de todos los beneficios de Dios que se deben o se siguen por la fuerza de la creación.

La razón de estos autores se reduce a esto: que la misma disposición original (por decirlo así) de las cosas, y el concurso u ocurrencia de tales causas u objetos con tal hombre y sus potencias, no existe sin la presciencia y providencia de Dios, el cual dispuso tal orden de las cosas como previó que sería congruo para este hombre, de modo que en tal tiempo obrara bien. Esto basta para que se diga que esa cogitación está por encima de la facultad natural del hombre, porque este no pudo

cogitatio erat debita. Est ergo gratis donata, ut excitet et iuvet ad bene operandum: merito ergo vocatur auxilium gratiae seu gratuitum. Constat autem talem cogitationem necessariam esse ad quamcumque bonam moralem operationem. Hac ergo ratione defendunt nullum opus moraliter bonum posse fieri ab homine sine gratia Dei.

2. Hic vero sententia sic explicata videri potest in re non esse diversa a nostra, sed tantum in loquendi modo. Nos enim ingenue fatemur ad actum voluntatis bonum necessariam esse praeviam cogitationem intellectus. Item cogitationem hanc, saltem primam, non esse in potestate ipsius hominis, sed debere extrinsecus excitari. Item excitationem hanc non fieri sine providentia Dei praeparantis causas eius; atque etiam (ut nos probabilius credimus et tanquam veram admittimus) praescientis quando et ubi talis cogitatio futura sit ita congrua, ut si intellectui ponatur, infallibiliter habeat bonum voluntatis effectum. Item omnes convenimus ad hos actus esse necessarium actualem concursum primae causae, quod nec Semipelagiani quidem negabant, quidquid Pelagiani senserint. Ac denique illi auctores nobiscum fatentur non esse necessariam ad huiusmodi cogitationem et actum bonum superiorem aliquam vel specialem internam motionem Dei praeter dictum providentiae modum. De quo nos etiam fatemur occasionem illam bene moraliter operandi et congrue de tali opere cogitandi et iudicandi a Deo praevisam esse peculiare ipsius beneficium. Solum ergo videtur de nomine superesse controversia, an illud vocandum sit auxilium gratiae necne. Sed nihilominus dicendum credimus illud beneficium non transcendere ordinem generalis providentiae naturalis, ideoque non satis esse ut talis actus dicatur esse ex gratia Christi; nec Concilia loqui de hoc genere gratiae, sed aliquid maius postulare, quando gratiam Dei ad bene operandum requirunt. Atque hanc esse censemus gravissimam, utpote ad intelligenda Concilia et

prepararse por sí mismo tal cogitación ni las causas que la excitan. Se dice también que es un auxilio de la gracia, porque tal disposición y orden de las causas no era debido a tal hombre, y por tanto tampoco era debida tal cogitación. Luego es dada gratuitamente para excitarlo y ayudarlo a obrar bien; con razón, pues, se llama auxilio de la gracia o gratuito. Ahora bien, consta que tal cogitación es necesaria para cualquier operación moralmente buena. Por esta razón defienden que ninguna obra moralmente buena puede ser realizada por el hombre sin la gracia de Dios.

2. Esta opinión, así explicada, puede parecer que en la realidad no es distinta de la nuestra, sino solo en el modo de hablar. Pues nosotros reconocemos sinceramente que para un acto bueno de la voluntad es necesaria una previa cogitación del intelecto. También que esta cogitación, al menos la primera, no está en poder del mismo hombre, sino que debe ser excitada desde fuera. Asimismo, que esta excitación no se produce sin la providencia de Dios, que prepara sus causas; y también (como nosotros creemos más probablemente y admitimos como verdadero) que Dios prevé cuándo y dónde tal cogitación será tan congrua que, si se pone en el intelecto, produzca infaliblemente el efecto de una buena voluntad. Igualmente, todos convenimos en que para estos actos es necesario el concurso actual de la primera causa, cosa que ni siquiera los semipelagianos negaban, cualquiera que haya sido el sentir de los pelagianos.
Y finalmente, estos autores reconocen con nosotros que no es necesaria para esta cogitación y este acto bueno una moción interna superior o especial de Dios, aparte del modo de providencia ya mencionado. Respecto de lo cual nosotros también reconocemos que aquella ocasión de obrar bien moralmente y de pensar y juzgar congruamente sobre tal obra ha sido prevista por Dios como un beneficio particular suyo. Por tanto, parece que solo queda controversia sobre el nombre: si debe llamarse auxilio de la gracia o no.
Sin embargo, creemos que debe decirse que este beneficio no trasciende el orden de la providencia general natural, y que por tanto no basta para que tal

Patres necessariam, et fortasse etiam ad vitanda multa incommoda quae ex verbis inordinate prolatis interdum incurruntur.

3. Primum inconveniens. Primum ergo grave inconveniens quod ex illa sententia sequitur est, quia ille modus gratiae non sufficit ad proprietatem et rigorem verborum per quae Concilia docent esse necessariam gratiam ad bene operandum; ergo, si Concilia sub definitionibus suis includunt omnia et singula bona opera moralia, cuiuscumque ordinis et modi sint, necessarium est aliquod maius auxilium ex parte Dei conferri; vel certe, si Concilia non comprehendunt omnes hos actus, sine fundamento et veritate dicitur gratiam esse ad alios necessariam.
Antecedens patet ex Concilio Arausicano, cap. quinto et sexto, ubi requirit infusionem et inspirationem per infusionem Spiritus Sancti; et cap. 6 dicit: *Recte cogitare divini est muneris, et quoties bona agimus, Deum in nobis atque nobiscum, ut operemur, operari*. Quis autem dicat naturalem cogitationem, quae ex vi causarum naturalium sit cum solo concursu Dei generali, vocari illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti, aut fieri per infusionem eius, aut ratione illius solius Deum operari in nobis ut operemur, vel praestare ut faciamus, sicut ibidem dicitur capite vigesimo? Ergo longe verius est non comprehendere Concilia omnes bonas actiones, sed illas quae ad salutem pertinent vitae aeternae, ut dictum est.

4. Secundum inconveniens. Secundo, si quis contendat illam cogitationem congruam modo supra posito explicatam recte vocari illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti, sequitur ex vi doctrinae ac definitionum Conciliorum non esse necessariam altiorem gratiam praevenientem et adiuvantem ad credendum, sperandum, amandum et paenitendum, quod nullus Catholicus dicet, ut nunc suppono. Sequela patet, quia Concilia eodem tenore et cum eadem universalitate

acto pueda decirse que procede de la gracia de Cristo; ni los Concilios hablan de este género de gracia, sino que exigen algo mayor cuando requieren la gracia de Dios para obrar bien. Y esta es, a nuestro juicio, una cuestión gravísima, necesaria para entender correctamente a los Concilios y a los Padres, y tal vez también para evitar muchos inconvenientes que a veces se incurre por usar las palabras de manera desordenada.

3. Primer inconveniente. El primer grave inconveniente que se sigue de aquella opinión es que ese modo de gracia no basta para la propiedad y el rigor de las palabras con las que los Concilios enseñan que es necesaria la gracia para obrar bien. Por tanto, si los Concilios incluyen bajo sus definiciones todas y cada una de las obras moralmente buenas, de cualquier orden y modo que sean, es necesario que Dios conceda algún auxilio mayor; o bien, si los Concilios no comprenden todos estos actos, se afirma sin fundamento y sin verdad que la gracia es necesaria para los demás.
El antecedente es claro por el Concilio de Orange, capítulos quinto y sexto, donde requiere la infusión e inspiración por la infusión del Espíritu Santo; y en el capítulo 6 dice: «Pensar rectamente es don de Dios, y cuantas veces hacemos el bien, Dios obra en nosotros y con nosotros para que obremos». Ahora bien, ¿quién diría que una cogitación natural, que procede de la fuerza de las causas naturales con el solo concurso general de Dios, puede llamarse iluminación e inspiración del Espíritu Santo, o que se produce por su infusión, o que por razón de ella sola Dios obra en nosotros para que obremos, o nos concede el hacer, como se dice allí mismo en el capítulo vigésimo? Por tanto, es mucho más verdadero que los Concilios no comprenden todas las acciones buenas, sino solamente aquellas que pertenecen a la salvación de la vida eterna, como ya se ha dicho.

4. Segundo inconveniente. En segundo lugar, si alguien sostiene que aquella cogitación congrua, explicada del modo antes expuesto, puede llamarse con propiedad iluminación e inspiración del Espíritu Santo, se sigue de la fuerza de la doctrina y de las definiciones

de his omnibus loquuntur, ut patet ex relatis verbis: *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*; et ex testimoniis Scripturae quae idem Concilium Arausicanum adducit: *Sine me nihil potestis facere* et *Quid habes quod non accepisti?* et *Nemo habet quidquam bonum nisi datum fuerit desuper*. Denique Concilium Tridentinum, sessione sexta, loquens de gratia necessaria ad actus fidei etc., per illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti illam declarat. Ergo, si sola dicta congrua cogitatio sufficit ad illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti, similis modus gratiae sufficeret ad credendum, amandum et paenitentiam agendam sicut oportet. Consequens autem est omnino falsum et absurdum: confunditur enim ordo gratiae cum ordine naturae, tolliturque necessitas habituum per se infusorum.

Et specialiter ponderari potest testimonium Augustini, epistola centesima sexta paulo ab initio, ubi afferens exemplum de filio prodigo, qui reversus in semetipsum dicit *Surgam et ibo ad Patrem meum*, inquit: *Quam cogitationem post quando haberet, nisi et ipsam illi in occulto pater misericordissimus inspirasset?* Expendo enim illam particulam *in occulto*, quae significat non esse satis cogitationem similem quatenus ab externis obiectis naturaliter excitari potest, ut sit vera gratia interna veraque inspiratio, nisi interne et occulte aliquid altius Spiritus Sanctus operetur.

5. Potest praeterea absurditas illius consequentis in hunc modum declarari breviter. Quia propositis rebus fidei, potest homo aliquam fidem humanam illis adhibere, si credat tantum ex humana traditione; quae fides humana potest esse actus moraliter bonus. Si ergo talis sit, fiet ex gratia iuxta priorem sententiam; ergo erit ex illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, quia erit ex aliqua cogitatione congrua et gratuita modo explicato; ergo potest quis sine errore dicere illam fidem esse sufficientem ad salutem et ex infusione Spiritus Sancti, utpote ex

de los Concilios que no es necesaria una gracia más alta, preveniente y adyuvante, para creer, esperar, amar y hacer penitencia; cosa que ningún católico diría, como ahora supongo. La consecuencia es clara, porque los Concilios hablan de todas estas cosas con el mismo tenor y con la misma universalidad, como se ve por las palabras ya citadas: «Cuantas veces hacemos el bien, Dios obra en nosotros y con nosotros para que obremos»; y por los testimonios de la Escritura que el mismo Concilio de Orange aduce: «Sin mí no podéis hacer nada», «¿Qué tienes que no hayas recibido?» y «Nadie tiene nada bueno si no le ha sido dado desde lo alto».

Finalmente, el Concilio de Trento, en la sesión sexta, al hablar de la gracia necesaria para los actos de fe, etc., la declara por medio de la iluminación e inspiración del Espíritu Santo. Por tanto, si la sola dicha cogitación congrua basta para la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, un modo semejante de gracia bastaría para creer, amar y hacer penitencia como conviene. Ahora bien, esta consecuencia es completamente falsa y absurda: se confunde el orden de la gracia con el orden de la naturaleza, y se elimina la necesidad de los hábitos infundidos por sí mismos.

Y de modo especial puede ponderarse el testimonio de san Agustín en la carta 106, poco después del principio. Allí, poniendo el ejemplo del hijo pródigo, que vuelto en sí dice «Me levantaré e iré a mi padre», añade: «¿Cuándo habría tenido esa cogitación si el padre misericordiosísimo no se la hubiera inspirado en secreto?». Considero especialmente aquella partícula *en secreto*, que significa que no basta una cogitación semejante en cuanto puede ser excitada naturalmente por objetos externos, para que haya verdadera gracia interna y verdadera inspiración, si el Espíritu Santo no obra interior y secretamente algo más alto.

5. Además, la absurdidad de esta consecuencia puede declararse brevemente del siguiente modo. Porque, propuestas las verdades de la fe, el hombre puede prestarles alguna fe humana si cree solo por tradición humana; y esta fe humana puede ser un acto moralmente bueno. Si, pues, tal es, se hará por gracia

eius illuminatione et inspiratione concepta. Consequens autem illud absurdissimum est.

Et sane audio non deesse theologos qui illo discursu convicti fateantur illud genus gratiae et illuminationis ac inspirationis sufficere ad omnia bona opera moralia quae antecedunt fidem necessariam ad salutem, atque etiam ad voluntatem credendi quae ad veram fidem sufficiat, et ad veram attritionem quae cum sacramento satis sit ad iustitiam; et nihilominus eos non audere concedere illud genus gratiae satis esse ad actus fidei, spei et caritatis necessarios ad salutem. Quorum quidem cautelam et modestiam in hac posteriori parte laudo; sed cum in priori fateantur veram gratiam esse necessariam ad illos actus, qua consequentia loquantur non video, nec quo modo ex Conciliis colligant distinctionem quam faciunt inter huiusmodi actus. Praecipue cum Concilium Arausicanum capite quinto eodem modo loquatur in hoc puncto de voluntate credendi et de actu seu assensu fidei.

6. Dicent fortasse Concilia non tantum postulare ad actus fidei, spei, caritatis et paenitentiae divinam illuminationem et inspirationem, sed etiam divinum adiutorium: ita enim diserte loquitur Concilium Tridentinum, sessione 6, can. 3, et intelligendum est de adiutorio supernaturali, quod aliquam efficientiam addat ultra concursum generalem Dei; alioqui nullius momenti esset illa definitio ad gratiam Dei commendandam. Sed contra hoc instatur tertio, quia illud Spiritus Sancti adiutorium non solum ad actus fidei, spei, caritatis et paenitentiae, sed etiam ad alios necessarium est. Nam quoties Augustinus loquitur de gratia necessaria ad bene operandum, non solum dicit esse necessariam praevenientem gratiam, inspirationem et illuminationem, sed etiam esse necessarium adiutorium divinae gratiae; et addit esse necessarium ad singulos actus pietatis, ut saepe repetit epistola 106 et 107, addens: *sine hoc adiutorio nihil pietatis vel iustitiae posse*

según la opinión anterior; luego procederá de la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, porque procederá de alguna cogitación congrua y gratuita del modo explicado; luego alguien podría decir sin error que aquella fe es suficiente para la salvación y que procede de la infusión del Espíritu Santo, por cuanto ha sido concebida por su iluminación e inspiración. Ahora bien, esta consecuencia es completamente absurda.

Y ciertamente oigo que no faltan teólogos que, convencidos por este razonamiento, reconocen que aquel género de gracia, de iluminación y de inspiración basta para todas las obras moralmente buenas que preceden a la fe necesaria para la salvación, e incluso para la voluntad de creer que basta para la verdadera fe, y para la verdadera atrición que, junto con el sacramento, basta para la justificación; y sin embargo no se atreven a conceder que aquel género de gracia basta para los actos de fe, esperanza y caridad necesarios para la salvación.

De estos teólogos alabo ciertamente su cautela y modestia en esta última parte; pero cuando en la primera parte reconocen que es necesaria una verdadera gracia para aquellos actos, no veo con qué consecuencia hablan, ni de qué manera sacan de los Concilios la distinción que hacen entre unos y otros actos. Sobre todo porque el Concilio de Orange, en el capítulo quinto, habla del mismo modo en este punto de la voluntad de creer y del acto o asentimiento de la fe.

6. Dirán tal vez que los Concilios no solo exigen, para los actos de fe, esperanza, caridad y penitencia, la iluminación e inspiración divina, sino también un auxilio divino. Así lo expresa claramente el Concilio de Trento, sesión 6, canon 3, y debe entenderse de un auxilio sobrenatural que añada alguna eficiencia más allá del concurso general de Dios; de lo contrario, aquella definición carecería de importancia para ensalzar la gracia de Dios.

Pero contra esto se objeta, en tercer lugar, que ese auxilio del Espíritu Santo no es necesario solo para los actos de fe, esperanza, caridad y penitencia, sino también para otros. Porque cuantas veces san Agustín habla de la gracia necesaria para obrar bien, no solo dice

hominem habere, vel in opere vel in voluntate.

Vel ergo loquitur Augustinus solum de actibus supernaturalibus, qui per antonomasiam dicuntur iustitiae et pietatis christianae: et sic non potest colligi ex doctrina Augustini ad singulos actus moraliter bonos esse necessariam gratiam. Vel loquitur de omnibus actibus bonis, etiam moralibus et consentaneis tantum rationi naturali, et sic oportebit dicere etiam ad singulos actus huiusmodi esse necessarium adiutorium divinae gratiae. Ac proinde totum id quod Concilium Tridentinum requirit ad fidem, spem etc., erit necessarium ad singulos actus bonos, nimirum praevenientem Spiritus Sancti illuminationem eiusque adiutorium. Ergo vel illa congrua cogitatio non satis est ad bonos actus morales, vel aliud distinctum et proprium adiutorium gratiae requiritur, quod dicti auctores non concedunt nec est verisimile; vel necesse est ut dicant (ut revera dicunt) illammet cogitationem, quatenus antecedit voluntatem humanam, esse gratiam praevenientem, et quatenus comitatur et suo modo cooperatur ad illam, esse adiutorium divinae gratiae.

que es necesaria la gracia preveniente, la inspiración y la iluminación, sino también que es necesario el auxilio de la gracia divina; y añade que es necesario para cada uno de los actos de piedad, como repite con frecuencia en las cartas 106 y 107, añadiendo: *sin este auxilio el hombre no puede tener nada de piedad ni de justicia, ni en la obra ni en la voluntad.*

O bien, entonces, san Agustín habla solamente de los actos sobrenaturales, que por antonomasia se llaman obras de justicia y de piedad cristiana: y así no se puede concluir de su doctrina que sea necesaria la gracia para cada uno de los actos moralmente buenos. O bien habla de todos los actos buenos, incluso de los morales y conformes solo a la razón natural: y entonces habrá que decir que también para cada uno de estos actos es necesario el auxilio de la gracia divina.

En consecuencia, todo aquello que el Concilio de Trento requiere para la fe, la esperanza, etc., será necesario también para cada uno de los actos buenos, a saber: la iluminación preveniente del Espíritu Santo y su auxilio. Por tanto, o bien aquella cogitación congrua no basta para los actos moralmente buenos, o bien se requiere otro auxilio distinto y propio de la gracia, lo cual no conceden los autores mencionados ni parece verosímil; o bien es necesario que digan (como en realidad dicen) que esa misma cogitación, en cuanto precede a la voluntad humana, es gracia preveniente, y en cuanto acompaña y coopera a su modo a ella, es auxilio de la gracia divina.

7. Si autem hoc dicatur, sequitur quod antea inferebamus: non requiri altiorem gratiam ad voluntatem credendi praeter cogitationem congruam de rebus credibilibus, quae per sufficientem propositionem externam fidei excitari potest et concipi, et consequenter eamdem gratiam sufficere ad actum credendi. Nam (ut dicebam) Concilium Arausicanum, cap. 3, eodem modo loquitur de gratia necessaria ad voluntatem credendi ac de ipsa fide. Item, quia nihil aliud de ipso actu fidei credere cogimur nisi quod sine illuminatione et inspiratione ac adiutorio Spiritus Sancti haberi non potest: totum autem hoc per illam cogitationem congruam dicitur salvari sufficienter respectu boni actus moralis; ergo etiam satis erit respectu voluntatis credendi; ergo maiori ratione etiam respectu ipsiusmet actus fidei: nam ipsa voluntas credendi potest etiam

7. Ahora bien, si se dice esto, se sigue lo que antes inferíamos: que no se requiere una gracia más alta para la voluntad de creer, además de la cogitación congrua sobre las verdades que se han de creer, la cual puede ser excitada y concebida por una proposición externa suficiente de la fe; y que, por consiguiente, esa misma gracia basta para el acto de creer. Porque (como decía) el Concilio de Orange, capítulo 3, habla del mismo modo de la gracia necesaria para la voluntad de creer que de la misma fe. Además, porque no estamos obligados a creer otra cosa del acto mismo de la fe sino que no puede tenerse sin la iluminación, inspiración y auxilio del Espíritu Santo; y todo esto se dice que queda

vocari adiutorium gratiae ad ipsummet actum fidei eliciendum.

8. Quod si quis velit assignare diversitatem, quia ad hos actus fidei et similes requiritur adiutorium superioris ordinis, elevans potentiam ad efficiendum atque adeo physice adiuvans, ut supernaturales sint: verum quidem dicet ex aliis principiis; tamen consequenter loquendo non poterit hoc fundari in doctrina Augustini vel Conciliorum, si semel dicit gratiam illuminationis et adiutorii Spiritus Sancti, quam requirunt ad bene operandum, sufficienter conferri per solam illam cogitationem congruam, quia eisdem terminis et non aliis requirunt gratiam ad credendum et ad alios actus. Hoc ergo inconveniens ex illa sententia sequitur, quod occasionem praebet negandi gratiam physice adiuvantem, quia non relinquit efficacem modum fundandi illam in doctrina Augustini et Conciliorum. Nam in Conciliis non invenietur traditum illos actus esse supernaturales per hunc formalem terminum, sed solum esse ex infusione Spiritus Sancti, vel ad singulos illorum esse necessariam gratiam. Unde etiam sententia illa praebet occasionem negandi actus vere supernaturales, ut infra dicam.

9. Aliud inconveniens. — Pelagii error. Quarto, sententia illa occasionem praebet errori Pelagii, qui admittebat quidem gratiam esse necessariam ad credendum et bene operandum, postea vero explicabat gratiam illam nihil aliud esse quam praedicationem seu revelationem, vel Christi exemplum et doctrinam aut legem, qua intellectum instruunt; nam postea sola voluntas sua libertate vel sequitur vel repellit talem cogitationem. Pelagius enim non negaret cogitationem illam, quae ex praedicatione et doctrina vel alio bono occurrente obiecto profecta est, esse gratiam eo modo quo ipsam doctrinam gratiam appellabat. Nec dubitaret etiam illam vocare gratiam excitantem voluntatem ut velit et adiuvantem ipsam cum vult; et nihilominus ab Augustino reprehenditur in epist.

suficientemente salvado, respecto del acto moralmente bueno, por aquella cogitación congrua; luego también bastará respecto de la voluntad de creer; y con mayor razón respecto del mismo acto de fe, pues la misma voluntad de creer puede llamarse también auxilio de la gracia para producir el acto mismo de la fe.

8. Si alguien quisiera señalar una diversidad, diciendo que para estos actos de fe y semejantes se requiere un auxilio de orden superior, que eleva la potencia para producirlos y que, por tanto, la ayuda físicamente, de modo que sean sobrenaturales: ciertamente diría algo verdadero según otros principios; sin embargo, hablando consecuentemente, no podrá fundar esto en la doctrina de san Agustín o de los Concilios, si una vez se afirma que la gracia de iluminación y de auxilio del Espíritu Santo, que se requiere para obrar bien, se concede suficientemente por la sola cogitación congrua, pues con los mismos términos y no con otros se requiere la gracia para creer y para los demás actos.
Este inconveniente, pues, se sigue de aquella opinión: que ofrece ocasión para negar la gracia que ayuda físicamente, porque no deja un modo eficaz de fundamentarla en la doctrina de san Agustín y de los Concilios. Pues en los Concilios no se encuentra enseñado que aquellos actos sean sobrenaturales mediante este término formal, sino solo que proceden de la infusión del Espíritu Santo, o que para cada uno de ellos es necesaria la gracia. Por eso también aquella opinión ofrece ocasión para negar los actos verdaderamente sobrenaturales, como diré más adelante.

9. Otro inconveniente. — El error de Pelagio. En cuarto lugar, aquella opinión ofrece ocasión al error de Pelagio, quien admitía que la gracia es necesaria para creer y obrar bien, pero luego explicaba que esa gracia no era otra cosa que la predicación, la revelación, el ejemplo y la doctrina de Cristo o la ley, mediante la cual se instruye el intelecto; pues después la sola voluntad, con su libertad, o sigue o rechaza tal cogitación.
Pelagio no negaría que aquella cogitación que procede de la predicación y de la doctrina, o de otro objeto bueno

106 et saepe alias, quod dolose necessitatem gratiae adiuvantis in Concilio Palestino confessus fuerit, cum veram et internam gratiam adiuvantem non agnosceret.

At profecto sola cogitatio congrua, eo modo quo superius explicata est, perinde se habet ac lex seu doctrina: quia nihil est aliud quam quaedam propositio obiecti et dictamen conscientiae, quod est quasi privata lex, iuxta illud Apostoli ad Rom. 2: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt; eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Si ergo illa cogitatio, quae alioquin naturalis est et per causas secundas naturales cum solo concursu Dei generali haberi potest, dicitur sufficiens gratia excitans et adiuvans, ita ut definitiones Conciliorum de necessitate gratiae ad bene operandum ad illam cum omni proprietate et veritate accommodentur: profecto maiori ratione cogitatio illa, quae resultat ex praedicatione Evangelii vel ex propositione legis, dicetur esse gratia de se excitans et adiuvans sufficienter.

10. Effugium praecluditur. Quod si quis dicat illam cogitationem non habere rationem gratiae nisi quatenus congrua est, certe Pelagius non negaret quin similis congruitas possit inveniri in propositione legis vel praedicatione fidei. Quia Pelagius non ignoravit Deum praescire, si hoc praedicetur Evangelium cum his signis etc., qui sint crediturii necne, ut ex epistolis Prosperi et Hilarii ad Augustinum et ex libro Augustini *de Praedestinatione Sanctorum* et *de Bono perseverantiae* et *de Gratia et libero arbitrio* manifestum est. Fatebatur ergo Pelagius praescire Deum quibus sit vel non sit futura congrua praedicatio; ergo, si omnia quae docent Concilia de necessitate gratiae sufficienter salvantur per solam illam cogitationem congruam in tali praescientia, non video cur respectu fidei et aliorum actuum supernaturalium non sufficienter

que se presenta, sea gracia del mismo modo que él llamaba gracia a la misma doctrina. Tampoco dudaría en llamarla gracia que excita a la voluntad para que quiera y que la ayuda cuando quiere. Sin embargo, san Agustín lo reprende en la carta 106 y en otras ocasiones, porque en el Concilio de Palestina confesó dolosamente la necesidad de la gracia adyuvante, cuando en realidad no reconocía la verdadera gracia interna que ayuda.

Ahora bien, la sola cogitación congrua, del modo en que ha sido explicada anteriormente, se comporta exactamente igual que la ley o la doctrina: porque no es otra cosa que una cierta proposición del objeto y un dictamen de la conciencia, que es como una ley privada, según aquello del Apóstol en Romanos 2: «Los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente las cosas que son de la ley; como no tienen esa ley, ellos mismos son ley para sí, mostrando que la obra de la ley está escrita en sus corazones, dando testimonio de ello su conciencia». Por tanto, si aquella cogitación, que por lo demás es natural y puede obtenerse por causas secundarias naturales con el solo concurso general de Dios, se dice que es una gracia suficiente que excita y ayuda, de modo que las definiciones de los Concilios sobre la necesidad de la gracia para obrar bien se le apliquen con toda propiedad y verdad, entonces con mayor razón aquella cogitación que resulta de la predicación del Evangelio o de la proposición de la ley deberá decirse que es una gracia que de por sí excita y ayuda suficientemente.

10. Se cierra la vía de escape. Si alguien dijera que aquella cogitación no tiene razón de gracia sino en cuanto es congrua, ciertamente Pelagio no negaría que pueda encontrarse una congruencia semejante en la proposición de la ley o en la predicación de la fe. Porque Pelagio no ignoraba que Dios prevé, si se predica este Evangelio con estos signos, etc., quiénes creerán y quiénes no, como es manifiesto por las cartas de Próspero y Hilario a san Agustín y por los libros de san Agustín *De la predestinación de los santos*, *Del bien de la perseverancia* y *De la gracia y el libre albedrío*. Por tanto, Pelagio reconocía que Dios prevé a quiénes les será o no les será futura una predicación congrua.

eadem salventur per solam propositionem congruam obiectorum, id est, quae ex praescientia Dei habitura sit effectum; cum tamen revera tam cogitatio ipsa quam effectus eius solis naturae viribus fiant, iuxta illam sententiam. At hoc destruit veritatem internae gratiae et nihil in re differt ab errore Pelagii: iam enim ad credendum nulla interior illuminatio vel inspiratio necessaria erit praeter externam praedicationem opportuno tempore factam cum interna cogitatione et iudicio, quod per naturalem discursum ex vi talis praedicationis concipi potest. Idemque de paenitentia et aliis dici poterit.

Luego, si todo lo que enseñan los Concilios sobre la necesidad de la gracia se salva suficientemente por la sola cogitación congrua en tal presciencia, no veo por qué respecto de la fe y de los demás actos sobrenaturales no se salvaría suficientemente lo mismo por la sola proposición congrua de los objetos, es decir, aquella que según la presciencia de Dios habrá de tener efecto; cuando, sin embargo, en realidad tanto la misma cogitación como su efecto se realizan solo con las fuerzas de la naturaleza, según aquella opinión.
Pero esto destruye la verdad de la gracia interna y en realidad no difiere en nada del error de Pelagio: pues ya no será necesaria para creer ninguna iluminación o inspiración interior, aparte de la predicación externa hecha en tiempo oportuno junto con la cogitación y el juicio interno, que puede concebirse por un discurso natural a partir de la fuerza de tal predicación. Lo mismo podrá decirse de la penitencia y de los demás actos.

11. Aliud inconveniens. — Ad bona opera moralia sigillatim sumpta non est necessaria gratia voluntati indita. Quinto, ex eodem principio sequitur non esse necessariam internam gratiam praeviam in ipsamet voluntate impressam ad bene operandum, etiamsi bona operatio sit vel credendi vel volendi credere aut sperandi, amandi etc. Consequens est falsum et omnino vitandum, ut nunc suppono et alibi probatum est, saltem loquendo de morali necessitate et ordinaria potentia.
Sequelam probo ex illo principio, quod Concilia et Augustinus, quando loquuntur de necessitate ad omnia et singula bona opera, generatim et indifferenter loquuntur de bonis operibus et ad omnia aeque postulant gratiam excitantem et adiuvantem. Si ergo sub illis bonis operibus includunt omnia et singula moralia opera etiam ordinis naturalis, consequenter fatendum est idem genus gratiae esse necessarium ad talia opera quoad reliquos actus. Et e converso, gratiam illam praevenientem quae non fuerit necessaria ad bona opera moralia, non etiam esse necessariam ad fidem vel alios actus, quantum exigit doctrina Conciliorum, quae, ut dictum est, eodem modo datur de omnibus.
Certum est autem ad bona opera moralia sigillatim sumpta non esse necessariam internam gratiam praeviam ipsimet voluntati inditam:

11. Otro inconveniente. — Para las obras moralmente buenas consideradas individualmente no es necesaria una gracia impresa en la voluntad. En quinto lugar, del mismo principio se sigue que no es necesaria una gracia interna previa impresa en la misma voluntad para obrar bien, aunque la buena operación consista en creer, en querer creer, en esperar, en amar, etc. Esta consecuencia es falsa y debe evitarse por completo, como ahora supongo y he probado en otro lugar, al menos hablando de necesidad moral y de potencia ordinaria.
Pruebo la consecuencia a partir de aquel principio según el cual los Concilios y san Agustín, cuando hablan de la necesidad para todas y cada una de las obras buenas, hablan de las obras buenas de manera general e indiferente, y para todas ellas exigen por igual la gracia que excita y ayuda. Por tanto, si bajo aquellas obras buenas incluyen todas y cada una de las obras moralmente buenas, incluso del orden natural, habrá que reconocer consecuentemente que el mismo género de gracia es necesario para tales obras en cuanto a los demás actos. Y, a la inversa, aquella gracia preveniente que no fuera necesaria para las obras moralmente

quia proposito obiecto per cogitationem congruam, voluntas non indiget speciali elevatione ad talem actum, qui natura sua est illi proportionatus. Unde, cum Concilia dicant ad opera bona requiri Sancti Spiritus illuminationem et inspirationem, dicendum erit in illa sententia (sicut revera dicitur ab auctoribus eius) respectu moralium actuum eamdem cogitationem congruam subire utramque rationem. Nam quatenus perficit intellectum dicitur illuminatio; quatenus vero invitat et attrahit voluntatem dicitur inspiratio. Ergo aperitur via ut qui voluerit eodem modo philosophetur de omnibus actibus gratiae, quantumcumque necessariis ad salutem, negando ad aliquem illorum esse necessariam peculiarem motionem gratiae in ipsa voluntate factam: quia doctrina Conciliorum ad hoc non cogit, cum tota verificetur in aliis actibus bonis sine tali motione.

buenas, tampoco lo será para la fe o para los demás actos, en la medida en que lo exige la doctrina de los Concilios, la cual, como se ha dicho, se da del mismo modo respecto de todos.

Ahora bien, es cierto que para las obras moralmente buenas consideradas individualmente no es necesaria una gracia interna previa impresa en la misma voluntad: porque, una vez propuesto el objeto mediante una cogitación congrua, la voluntad no necesita una elevación especial para realizar tal acto, que por su naturaleza le es proporcionado. Por eso, cuando los Concilios dicen que para las obras buenas se requiere la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, habrá que decir, según aquella opinión (como en realidad dicen sus autores), que respecto de los actos morales la misma cogitación congrua asume ambas razones. Pues en cuanto perfecciona al intelecto se llama iluminación; en cuanto invita y atrae a la voluntad se llama inspiración. Por tanto, se abre el camino para que quien quiera pueda filosofar del mismo modo respecto de todos los actos de la gracia, por muy necesarios que sean para la salvación, negando que para alguno de ellos sea necesaria una moción peculiar de la gracia realizada en la misma voluntad: porque la doctrina de los Concilios no obliga a esto, ya que toda ella se verifica en otros actos buenos sin tal moción.

12. Sextum absurdum. — Sexto, aperitur via, ut negare quis possit dari actus vere et in se supernaturales, non solum quoad entitatem, substantiam et speciem eorum (quod nunc satis absurdum est), verum etiam quoad aliquem bonum, realem et intrinsecum modum; vel saltem negare quis poterit tales actus esse necessarios ad salutem, quod etiam absurdissimum est, ut suppono.

Sequela declaratur, quia, ut paulo antea dicebam, Concilia non definiunt sub hac formalitate verborum esse necessarios ad salutem actus supernaturales, sed esse necessariam gratiam excitantem et adjuvantem ad efficiendos actus necessarios ad salutem, sicut oportet; ex quo principio non inferimus tales actus esse supernaturales. At vero si gratia excitans et adjuvans necessaria est ad efficiendos singulos actus bonos moraliter, quia ex se sunt ordinis naturalis, profecto illatio illa de nullis actibus fieri potest.

Nam, licet quis dicat actum, verbi gratia, fidei ad salutem necessarium in sua entitate et specie, et in omni modo intrinseco suo esse naturalem, dicet nihilominus fieri non posse

12. Sexto absurdo. Sexto, se abre el camino para que alguien pueda negar que existen actos verdaderamente y en sí mismos sobrenaturales, no solo en cuanto a su entidad, sustancia y especie (lo cual ya es bastante absurdo), sino incluso en cuanto a algún modo bueno, real e intrínseco; o al menos alguien podrá negar que tales actos sean necesarios para la salvación, lo cual también es absurdísimo, como suponemos.

La consecuencia se declara así: porque, como decíamos poco antes, los Concilios no definen bajo esta formalidad de palabras que sean necesarios para la salvación actos sobrenaturales, sino que es necesaria la gracia que excita y ayuda para producir los actos necesarios para la salvación *sicut oportet*. De este principio no inferimos que tales actos sean sobrenaturales. Pero si la gracia que excita y ayuda es

sine gratia inspirante et adjuvante, et solum ex relatione ad illam esse seu denominari supernaturalem. Nec poterit improbari ex definitionibus Conciliorum, supposito illo fundamento de necessitate gratiae ad actus morales.

Unde (ut audio) non desunt qui concedant quod, si quis sola fide humana quoad substantiam credat mysteria nostrae fidei ex paterna traditione, bene operando moraliter et secundum prudentiam humanam in ea credulitate, illa fides erit sufficiens ad salutem ex parte fidei, id est si alia praecepta observentur, quia est fides ex gratia, licet in se supernaturalis non sit; quod quam sit absurdum, nunc exaggerare aut probare non est necesse. Et ideo alii, ut supra dicebam, id admiserunt de voluntate credendi, non tamen de ipso actu credendi; tamen, si consequenter volunt loqui, non possunt inficiari; eademque ratio in ceteris actibus procedit.

13. Invasio rejicitur. — Neque satis erit respondere circa obiecta virtutum theologicarum dari posse actus in se vel in substantia sua supernaturales. Quia hic non tractamus an sint possibiles, sed an sint necessarii ad salutem; nam hoc posterius est quod per se spectat ad dogmata fidei, illud vero prius non nisi ratione posterioris. Ex dicto autem principio videtur haec necessitas everti, ut ostensum est.

Quod si quis fortasse hoc fateatur, poterit consequenter dicere non esse necessarios habitus supernaturales ac per se infusos, et consequenter totam doctrinam de vera et supernaturali gratia Dei tanquam superfluam de medio tollere, totumque negotium auxiliantis gratiae necessariae ad bene et sancte operandum reducere ad congruam illam cogitationem provenientem ex gratuita dispositione ac providentia. Et ad summum addi poterit in aliquibus materiis esse necessariam revelationem divinam, ut possit homo de illis cogitare et circa illas congruenter operari. Quae sane omnia toleranda non sunt, nam doctrinam Pelagianam plane continent, nec catholici doctores cum quibus disputamus illa

necesaria para producir cada uno de los actos moralmente buenos, porque de por sí son del orden natural, entonces ciertamente esa inferencia no podrá hacerse respecto de ningún acto.

Pues aunque alguien diga que el acto de fe, por ejemplo, necesario para la salvación, es natural en su entidad, en su especie y en todo su modo intrínseco, dirá sin embargo que no puede realizarse sin la gracia que inspira y ayuda, y que solo por su relación a ella es o se denomina sobrenatural. Tampoco podrá ser refutado a partir de las definiciones de los Concilios, supuesto aquel fundamento de la necesidad de la gracia para los actos morales.

Por eso (según oigo) no faltan quienes conceden que si alguien, con sola fe humana en cuanto a la sustancia, cree los misterios de nuestra fe por tradición paterna, obrando bien moralmente y según la prudencia humana en esa credulidad, esa fe será suficiente para la salvación por parte de la fe, es decir, si se observan los demás preceptos; porque es fe que procede de laS gracia, aunque en sí misma no sea sobrenatural. Cuán absurdo sea esto, no es ahora necesario exagerarlo ni probarlo. Y por eso otros, como decíamos antes, lo admitieron respecto de la voluntad de creer, pero no respecto del acto mismo de creer. Sin embargo, si quieren hablar consecuentemente, no pueden negarlo; y la misma razón procede respecto de los demás actos.

13. Rechazo de una evasiva. Tampoco bastará responder que respecto de los objetos de las virtudes teologales pueden darse actos en sí mismos o en su sustancia sobrenaturales. Porque aquí no tratamos de si son posibles, sino de si son necesarios para la salvación. Pues esto último es lo que por sí mismo pertenece a los dogmas de la fe, mientras que lo primero solo lo es por razón de lo segundo. Ahora bien, según el principio mencionado, parece que se destruye esta necesidad, como se ha mostrado.

Y si alguien acaso lo reconociera, consecuentemente podría decir que no son necesarios los hábitos sobrenaturales y por sí mismos infundidos, y que, por consiguiente, puede eliminarse como superflua toda la doctrina sobre la verdadera y sobrenatural gracia de

concedunt; sed quod optamus est ut nos doceant nodum firmum et solidum vitandi haec incommoda.

14. Septimo. — Ex illo principio sequitur necessitatem divinae gratiae ad operandum non oriri ex supernaturalitate actionum, neque ex excellentia finis ad quem homo per gratiam ordinatur, neque etiam ex fragilitate naturae lapsae propter peccatum originale, sed precise ex conditione naturae rationalis et intellectualis, quae et indifferentiam quandam seu universalitatem habet in cogitatione intellectus et potest in bonum et in malum flecti per liberum arbitrium; et ut flectatur, indiget cogitatione praevia, quae, absolute loquendo, non est in libera potestate operantis; et ideo quod sit congrua ad bene operandum in divinam gratiam et liberalitatem referri debet.

Atque ita sit iuxta hunc discursum, ut non solum in homine lapso, sed etiam in natura integra sit necessaria gratia ad omnes et singulos actus moraliter bonos efficiendos, etiam ex solo dictamine rationis naturalis. Imo non solum de hominibus, sed etiam de angelis idem dicendum erit, ut revera consequenter dicunt illius opinionis auctores. Imo aliqui eorum etiam dicunt implicare contradictionem fieri actum bonum sine gratia, eo modo quo implicat voluntatem amare sine praevia cognitione.

Quia aeque necessarium est ut bonum motum voluntatis praecedat cogitatio bona, atque etiam necesse est illam provenire ex providentia Dei, quia non potest ignorare an cogitatio illa talis sit ut habitura sit effectum et consequenter an futura sit congrua; ergo fieri nullo modo potest ut creata voluntas operetur bonum, quantumcumque naturae suae proportionatum, sine gratia Dei. Haec autem omnia sunt valde nova et aliena a communi sensu theologorum.

14 bis. Octavo. — Sequitur non posse creaturam intellectualem condi a Deo sine auxiliis gratiae, si prudenter et secundum providentiam Deo dignam gubernanda sit. Consequens est falsum; ergo.

Dios, reduciendo todo el asunto de la gracia adyuvante necesaria para obrar bien y santamente a aquella cogitación congrua que procede de una disposición gratuita y de la providencia. Y a lo sumo se podría añadir que en algunas materias es necesaria una revelación divina para que el hombre pueda pensar sobre ellas y obrar congruemente acerca de ellas. Todas estas cosas, ciertamente, no son tolerables, pues contienen claramente la doctrina pelagiana; ni los doctores católicos con quienes disputamos las conceden. Lo que deseamos es que nos enseñen un modo firme y sólido de evitar estos inconvenientes.

14. Séptimo inconveniente. En séptimo lugar, de aquel principio se sigue que la necesidad de la gracia divina para obrar no surge de la sobrenaturalidad de las acciones, ni de la excelencia del fin al que el hombre es ordenado por la gracia, ni tampoco de la fragilidad de la naturaleza caída a causa del pecado original, sino precisamente de la condición de la naturaleza racional e intelectual, la cual tiene cierta indiferencia o universalidad en la cogitación del intelecto y puede inclinarse al bien y al mal por el libre albedrío; y para inclinarse necesita una cogitación previa que, hablando en absoluto, no está en el poder libre del que obra; y por tanto, que sea congrua para obrar bien, debe referirse a la gracia y liberalidad divina.

Y así, según este discurso, resulta que no solo en el hombre caído, sino también en la naturaleza íntegra, es necesaria la gracia para producir todos y cada uno de los actos moralmente buenos, incluso según el solo dictamen de la razón natural. Más aún, no solo respecto de los hombres, sino también de los ángeles habrá que decir lo mismo, como realmente dicen consecuentemente los autores de aquella opinión. Algunos de ellos incluso dicen que implica contradicción que se realice un acto bueno sin gracia, del mismo modo que implica contradicción que la voluntad ame sin una previa cognición. Porque es igualmente necesario que al buen movimiento de la voluntad preceda una buena cogitación, y también es necesario que aquella proceda de la providencia de Dios, porque Él no puede ignorar si tal cogitación es tal

Sequela patet, quia non potest Deus convenienter producere creaturam rationalem quin illi provideat de auxiliis necessariis ad honeste operandum, saltem aliquas actiones; ergo si illae actiones non possunt honeste fieri sine auxiliis gratiae, non potest Deus condere naturam quin ei gratiam conferat. Hoc autem esse absurdum patet, quia iam gratia non esset gratia, quia esset naturae debita. Quod enim auxilium potest esse magis debitum quam illud quod Deus ei negare non potest secundum prudentem gubernandi modum?

15. Responsum. — **Oppugnatur.** — Dicetur fortasse non posse quidem naturam rationalem condi sine auxilio de se sufficiente ad honeste operandum, posse autem condi sine auxilio efficaci et congruo, atque ita posse condi sine gratia: quia illud auxilium sufficiens non est gratia, sed quid naturae debitum; auxilium autem congruum est gratia, quia quoad congruitatem debitum non est.

Sed imprimis hoc est aliud novum et valde mirabile in hac sententia, quod idem auxilium eiusdem ordinis, si sit tantum sufficiens, non sit gratuitum; si vero sit efficax, id est in praescientia Dei infallibiliter effectum, appelletur proprie et in rigore gratia, de qua Concilia loquuntur. Hoc enim non videtur recte nec consequenter dictum.

Tum quia, si illud auxilium efficax est vera gratia, continet propriam illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti; ergo necesse est ut auxilium, quod in eodem ordine dicitur sufficiens, contineat illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti: quia auxilium efficax in hoc convenit cum sufficienti, solumque addit ut illuminatio et inspiratio congrua sit; ad rationem autem gratiae satis est ut sit illuminatio et inspiratio Spiritus Sancti. Et ideo, si auxilium efficax est gratia, necessarium videtur ut etiam sufficiens sit gratia, quamvis minor.

Tum etiam, quia cogitatio honesta, quamvis ex defectu hominis non sit habitura effectum honeste operationis, est quoddam beneficium naturae rationalis et non

que habrá de tener efecto y, por consiguiente, si será congrua. Luego de ningún modo puede suceder que una voluntad creada obre el bien, por muy proporcionado que sea a su naturaleza, sin la gracia de Dios. Todo esto, sin embargo, es muy nuevo y ajeno al sentido común de los teólogos.

14 bis. Octavo inconveniente. En octavo lugar, se sigue que no puede Dios crear una criatura intelectual sin los auxilios de la gracia, si ha de ser gobernada prudentemente y según una providencia digna de Dios. El consecuente es falso; luego… La consecuencia es clara, porque Dios no puede convenientemente producir una criatura racional sin proveerle de los auxilios necesarios para obrar honestamente, al menos en algunas acciones. Por tanto, si esas acciones no pueden realizarse honestamente sin los auxilios de la gracia, Dios no puede crear la naturaleza sin concederle la gracia.

Ahora bien, que esto es absurdo es evidente, porque entonces la gracia ya no sería gracia, ya que sería debida a la naturaleza. Porque ¿qué auxilio puede ser más debido que aquel que Dios no puede negarle según el modo prudente de gobernar?

15. Respuesta y refutación

Réplica. — Se objeta esto. Quizá se dirá que la naturaleza racional no puede ser creada sin un auxilio que sea en sí mismo suficiente para actuar moralmente bien, pero que sí puede ser creada sin un auxilio eficaz y congruo, y por lo tanto, puede ser creada sin la gracia. Esto se argumentaría porque dicho auxilio suficiente no es gracia, sino algo debido a la naturaleza, mientras que el auxilio congruo sí es gracia, ya que no se debe por mera conveniencia.

Sin embargo, en primer lugar, hay otra novedad muy sorprendente en esta postura: que un mismo auxilio del mismo orden no sea gratuito si es solo **suficiente**, pero que si es **eficaz** (es decir, que produce su efecto de forma infalible en la presciencia de Dios), se le llame propiamente y en rigor "gracia", que es de lo que hablan los Concilios. Esto no parece estar dicho de forma correcta ni coherente.

est illi simpliciter debitum in hoc vel illo individuo, quia non repugnat dari homini etiam qui toto tempore vitae nullam habeat cogitationem honestam sine admixtione alicuius pravae circumstantiae; ergo si illa ratio indebiti beneficii sufficit ad rationem gratiae in cogitatione congrua, etiamsi in reliquis omnibus naturalis sit, eadem ratione sufficiet ut cogitatio bona et de se sufficiens ad honeste operandum sit vera gratia, quia si non omnibus individuis debita est, nulli est debita in particulari. Ergo si rationalis natura non potest condi sine hoc beneficio, non potest condi sine gratia.

16. Amplius impugnatur dictum responsum. — Unde ulterius impugnatur illa responsio, quia licet in uno vel alio individuo, vel respectu aliquorum actuum in particulari possit Deus condere hominem cui non det auxilium congruum ad honeste operandum, tamen quod omni homini et respectu omnis bonae actionis denegat Deus huiusmodi auxilium a divina bonitate alienum videtur et a sapienti eius providentia. Hoc autem satis est ut hoc auxilium non sit gratuitum seu gratiae, sed naturae debitum.
Nam, ut censeatur debitum naturae, non oportet ut necessario sit dandum omnibus individuis, sed satis est quod toti speciei negari non possit iuxta exigentiam talis naturae. Quod patet exemplo paulo antea tacto de cogitatione honesta ut sic, praescindendo a congrua vel non congrua, effectura vel non effectura, quae non censetur gratia, sed humanae naturae debita, quamvis necessarium non sit ut omnes homines illam recipiant seu interdum exerceant; satis est enim quod non possit nec debeat tota natura in omnibus individuis ac semper tali cogitatione carere.

17. Ratio aptior redditur. — Ratio vero a priori est, quia natura humana per naturales vires potest efficere huiusmodi cogitationem et ab obiectis secundum naturalem cursum rerum potest ad illam excitare; ergo contingere non potest quin in tanta hominum varietate et

Primer argumento: La naturaleza de la iluminación divina

Por un lado, si ese auxilio eficaz es verdadera gracia, contiene la iluminación e inspiración propias del Espíritu Santo. Por lo tanto, es necesario que el auxilio que se considera "suficiente" en ese mismo orden contenga también la iluminación e inspiración del Espíritu Santo. La razón es que el auxilio eficaz coincide en esto con el suficiente, y solo añade el hecho de que la iluminación e inspiración sean congruas. Ahora bien, para que algo tenga la condición de gracia, basta con que sea iluminación e inspiración del Espíritu Santo. Por eso, si el auxilio eficaz es gracia, parece necesario que el suficiente también lo sea, aunque en menor medida.

Segundo argumento: El carácter gratuito del buen pensamiento

Por otro lado, un pensamiento moralmente bueno, aunque por fallo del hombre no llegue a producir una acción recta, es un beneficio para la naturaleza racional y no se le debe por el simple hecho de ser este o aquel individuo. De hecho, no es contradictorio que existan personas que durante toda su vida no tengan ni un solo pensamiento bueno que no esté mezclado con alguna circunstancia perversa.
Por lo tanto, si ese criterio de "beneficio no debido" basta para considerar que hay gracia en un pensamiento congruo (aunque en todo lo demás sea natural), por la misma razón bastará para que un pensamiento bueno y en sí mismo suficiente para actuar bien sea verdadera gracia. Si no se debe a todos los individuos, no se debe a ninguno en particular. En consecuencia, si la naturaleza racional no puede ser creada sin este beneficio, no puede ser creada sin la gracia.

16. Mayor impugnación de dicha respuesta

Se rebate con más argumentos la respuesta mencionada. — De ahí que se impugne todavía más esa réplica: aunque Dios pudiera crear a un hombre en un caso particular, o respecto a ciertas acciones concretas, sin darle el auxilio congruo para actuar bien, el hecho de que Dios le niegue este auxilio a *todo* hombre y respecto a *toda* buena acción parece ajeno a

obiectorum diversitate saepius excitentur cogitationes bonae in aliquibus hominibus.
Pertinet autem ad debitam Dei providentiam ut cum his causis et obiectis generaliter concurrat. Neque esset consentaneum divinae bonitati vel nolle concurrere quoties cogitatio excitanda futura est honesta, vel specialiter illam impedire providendo ut semper interveniat causa vel obiectum turpitudinem aliquam admiscens. Si autem ipse hoc specialiter non provideat, sed res omnem cursum suum agere sinat, possibile profecto non est non saepius excitari cogitationes honestas et consentaneas rationi in cordibus hominum; et ideo talis cogitatio, quatenus in suo ordine est auxilium sufficiens ad honestam operationem, non censetur ex suo genere auxilium gratiae, sed naturae.

18. Idem autem discursus fieri potest de cogitatione congrua eiusdem operis honesti, quae solum addit ex parte Dei voluntatem dandi illam in praescientia conditionata, quod sit habitura effectum honeste operationis. Nam similiter fieri non potest quin in tota multitudine hominum talis cogitatio saepe habitura sit effectum, nisi a Deo specialiter impediatur aut praecaveatur.
Quod non solum videtur verum in ea dispositione rerum et causarum secundarum quam de facto Deus constituit, sed etiam in quacumque possibili non impedita, sed relicta communi cursui causarum secundarum. Nam in tanta varietate occasionum et multitudine hominum fieri minime potest quin in multis hominibus interdum insurgat honesta cogitatio et iudicium prudens, ad quod sequatur bona electio.
Igitur cum repugnet divinae bonitati assumere curam, ut sic dicam, impediendi per providentiam suam ne iste bonus effectus interdum sequatur, etiam videtur omnino alienum a divina providentia ita condere humanam naturam ut nunquam habeat naturalem cogitationem congruam ad honeste operandum. Ergo ob hanc

la bondad divina y a su sabia providencia. Y esto es suficiente para entender que este auxilio no es gratuito (o propio de la gracia), sino algo debido a la naturaleza.
Nota sobre lo que se debe a la naturaleza: Para que algo se considere debido a la naturaleza, no es necesario que se dé obligatoriamente a todos los individuos; basta con que no se le pueda negar a la especie entera, según las exigencias de dicha naturaleza.
Esto queda claro con el ejemplo mencionado poco antes sobre el pensamiento moralmente bueno en sí mismo (prescindiendo de si es congruo o no, o de si tendrá efecto o no). Este no se considera gracia, sino algo debido a la naturaleza humana, aunque no sea necesario que todos los hombres lo reciban o lo ejerciten continuamente; basta con que la naturaleza entera no pueda ni deba carecer de tal pensamiento siempre y en todos los individuos.

17. Explicación de una razón más adecuada

La razón *a priori* es que la naturaleza humana, por sus propias fuerzas naturales, puede producir este tipo de pensamientos y, según el curso natural de las cosas, puede ser estimulada a ello por los objetos que la rodean. Por lo tanto, es imposible que, ante tanta variedad de hombres y diversidad de objetos, no se despierten con frecuencia pensamientos buenos en algunas personas.
Además, corresponde a la debida providencia de Dios colaborar de forma general con estas causas y objetos. No sería coherente con la bondad divina que Dios no quisiera colaborar cada vez que se fuera a despertar un pensamiento moralmente bueno, o que lo impidiera expresamente provocando que siempre intervenga una causa u objeto que añada alguna maldad.
Si Dios mismo no dispone esto de forma especial, sino que deja que las cosas sigan su curso natural, es absolutamente imposible que no se despierten frecuentemente pensamientos rectos y conformes a la razón en los corazones de los hombres. Por lo tanto, dicho pensamiento, en la medida en que en su propio orden es un auxilio suficiente para actuar bien, no se considera por su propio género un auxilio de la gracia, sino de la naturaleza.

congruitatem vere dici non potest Deum non posse condere naturam humanam sine donis gratiae.

19. Aliud responsum redditur. — Non admittitur. — Aliter responderi potest, duplicem esse gratiam: unam elevantem facultates naturales hominis ad eliciendos actus superantes vires naturae; aliam excitantem et adjuvantem easdem facultates ad eliciendos actus consentaneos et proportionatos naturalibus viribus earumdem facultatum; et naturam hominis potuisse a Deo condi sine priori gratia, non vero sine posteriori.

Sed hoc etiam non expedit difficultates tactas. Tum quia, licet illa distinctio in se possit bonum sensum habere, tamen ex illamet sententia quam impugnamus debilitatur et incerta redditur. Nam si homo non potest operari bonum sine gratia, unde constat inter bonos actus quosdam esse superantes naturales vires hominis, alios proportionatos illis, cum absolute ad omnes et singulos eorum dicatur homo indigere auxilio gratiae?

Unde etiam distingui poterit duplex finis hominis quem homo vel angelus possit comparare sine viribus gratiae. Quia ex nullo alio capite certo scimus finem, ad quem conditus est tam homo quam angelus, esse supernaturalem, nisi quia comparari non potest sine viribus gratiae. Quod si in ipso fine non habet locum illa distinctio, non est cur admittatur in actibus qui sunt media ad illum finem.

Tum denique, quia immerito vocatur gratia illa sine qua non potest condi natura secundum suam speciem spectata, etiamsi necesse non sit ut singulis individuis conferatur, ut ostensum est.

20. Novum incommodum. — Nono possumus aliam rationem addere, quia sequitur non solum esse necessariam gratiam ad quemlibet actum bonum moraliter, sed etiam ad actus indifferentes (si in individuo dari possunt, ut iidem opinantes admittunt).

Sequela probatur, quia operatio indifferens saltem habet hanc proprietatem homini satis

18. El mismo razonamiento se puede aplicar a la *cogitación congrua* (pensamiento adecuado) para la misma obra honesta. Esta cogitación solo añade, por parte de Dios, la voluntad de concederla en su presciencia condicionada, sabiendo que producirá el efecto de una operación honesta. Pues es imposible que en toda la multitud de los hombres un pensamiento de este tipo no produzca con frecuencia su efecto, a menos que Dios lo impida o lo prevenga de manera especial.

Esto vale no solo en la disposición actual de las cosas y de las causas segundas que Dios ha establecido de hecho, sino también en cualquier otra disposición posible, siempre que no esté impedida y se deje al curso común de las causas segundas. Dada la enorme variedad de ocasiones y la multitud de hombres, es prácticamente inevitable que en muchos individuos surja de vez en cuando un pensamiento honesto y un juicio prudente, al que siga una buena elección.

Por tanto, como repugna a la bondad divina tomarse el trabajo (por así decirlo) de impedir con su providencia que este buen efecto se produzca alguna vez, también parece totalmente ajeno a la divina providencia crear la naturaleza humana de tal modo que nunca tenga un pensamiento natural congruente para obrar honestamente. Por consiguiente, por esta congruencia no se puede afirmar con verdad que Dios no pueda crear la naturaleza humana sin los dones de la gracia.

19. Otra respuesta que se da — No se admite. — Se puede responder de otra manera: que hay dos tipos de gracia. Una que eleva las facultades naturales del hombre para producir actos que superan las fuerzas de la naturaleza; otra que excita y ayuda a las mismas facultades para producir actos conformes y proporcionados a sus fuerzas naturales. Y que la naturaleza humana pudo ser creada por Dios sin la primera gracia, pero no sin la segunda.

Pero esta respuesta tampoco resuelve las dificultades mencionadas. En primer lugar, aunque esa distinción pueda tener en sí misma un buen sentido, se debilita y se vuelve incierta precisamente por la sentencia que estamos impugnando. Porque si el hombre no puede

convenientem, quod caret omni malitia morali, et aliunde affert naturae aliquam commoditatem, verbi gratia moderatam delectationem aut recreationem non pravam. Unde operatio indifferens respectu operationis pravae sine dubio est beneficium naturae; hoc autem beneficium non est debitum homini sic operanti, quia quo tempore illi offertur cogitatio accommodata ad efficiendum actum indifferentem, possit illi offerri cogitatio inducens turpem actum, et non est in potestate hominis facere ut potius illa quam haec cogitatio seu occasio eius offeratur. Ergo provenit ex providentia Dei non debita; ergo est beneficium indebitum; ergo est vera gratia secundum illam sententiam, quamvis minor quam sit adjutorium ad bene operandum.

Quin potius, si cum proportione discursus fiat, probabit esse necessariam gratiam ad peccandum venialiter potius quam mortaliter: quia quod non se offerat cogitatio inducens mortale peccatum, sed solum veniale, ex providentia Dei est, quae non est tali personae debita. Haec autem nullus admitteret; ergo signum est illam rationem indebiti beneficii non sufficere ad veram rationem gratiae.

21. Decimum incommodum notatione dignum. — Decimo se offert aliud inconveniens, quod videtur consideratione dignum. Nam ex illa sententia, prout explicata est, sequitur hominem per actus elicitos per vires liberi arbitrii mereri aut impetrare vera supernaturalia auxilia ad supernaturales actus, atque etiam primam vocationem supernaturalem ad eosdem. Consequens autem coincidit in re ipsa cum errore Semipelagianorum, et est contra intentionem Conciliorum illum errorem damnantium; ergo.

Sequelam non admittunt defensores contrariae sententiae; sed etiam propter hanc maxime causam videntur illam sententiam defendere, ut possint bono operi morali tribuere aliquod meritum fidei et nihilominus non tribuere initium salutis libero arbitrio, sed gratiae. Aiunt itaque initium gratiae sumi ab illa cogitatione congrua, quae ad

obrar el bien sin gracia, ¿cómo se sabe que, entre los actos buenos, unos superan las fuerzas naturales del hombre y otros les son proporcionados, cuando se afirma que el hombre necesita el auxilio de la gracia para **todos y cada uno** de ellos?

De aquí también se podría distinguir un doble fin del hombre (o del ángel) que pueda alcanzarse sin las fuerzas de la gracia. Porque no sabemos con certeza por ningún otro motivo que el fin para el que fueron creados tanto el hombre como el ángel es sobrenatural, sino porque no puede alcanzarse sin las fuerzas de la gracia. Si esta distinción no tiene lugar en el fin mismo, no hay razón para admitirla en los actos que son medios para alcanzarlo.

Finalmente, no se puede llamar con justicia «gracia» a aquello sin lo cual la naturaleza (considerada según su especie) no puede ser creada, aunque no sea necesario que se conceda a cada individuo en particular, como ya se ha demostrado.

20. Nuevo inconveniente. — Como novena razón podemos añadir que, según esa sentencia, se sigue que la gracia no solo es necesaria para cualquier acto moralmente bueno, sino también para los actos **indiferentes** (si es que pueden darse en el individuo concreto, como admiten los mismos autores).

La prueba es la siguiente: la operación indiferente tiene al menos esta propiedad conveniente al hombre: carece de toda malicia moral y, por otra parte, procura a la naturaleza alguna comodidad, por ejemplo, una moderada delectación o una recreación no mala. Por eso, la operación indiferente, en comparación con la operación mala, es sin duda un beneficio para la naturaleza. Pero este beneficio no es debido al hombre que así obra, porque en el momento en que se le ofrece el pensamiento adecuado para realizar el acto indiferente, podría ofrecérsele un pensamiento que induzca a un acto torpe, y no está en poder del hombre hacer que se le ofrezca uno en lugar del otro. Por tanto, proviene de una providencia de Dios que no es debida; luego es un beneficio indebido; luego es verdadera gracia según esa sentencia, aunque menor que el auxilio para obrar bien.

primum actum voluntatis moraliter bonum necessaria est; et quia supposita prima gratia, per illam potest homo mereri secundam, consequenter aiunt per illum primum actum bonum posse hominem mereri auxilium gratiae ad alium actum meliorem, et sic consequenter usque ad actus proximos sanctificationis.
Excusant autem se quod cum Semipelagianis minime consentiant, quia non tribuunt initium illius progressus naturae, sed gratiae ratione illius cogitationis congruae.

22. At profecto, licet verba mutentur, rem eandem esse credimus. Nam imprimis illa cogitatio congrua praecedens non obstat quo minus talis actus bonus fiat solis viribus liberi arbitrii: quia posita illa cogitatione, sola voluntas ex innata facultate libera, cum solo influxu generali primae causae elicit talem actum. Hoc autem est operari per solas vires naturae.
Nam certe Pelagius nihil aliud docebat, non enim dubitabat quin cogitatio non libera, saltem in primo actu, praecedere debeat volitionem liberam. Imo ante voluntatem credendi fatebatur praecedere revelationem supernaturalem, saltem ex parte propositionis et applicationis obiecti, ut supra adverti. Tamen, quia dicebat facta propositione talis obiecti credibilis, solam voluntatem sua libertate naturali utentem, cum generali influxu Dei, posse tam velle quam nolle credere, ideo damnatus est, quod doceret voluntatem credendi ex solis viribus liberi arbitrii, cum tamen non diceret cogitationem quae antecedit illam voluntatem esse ex libero arbitrio. Ergo a fortiori actus moralis bonus revera est ex solis viribus liberi arbitrii, quidquid sit de illa cogitatione bona.
Eo vel maxime, quod illa etiam cogitatio bona esse potest, et saepe erit, ex solis naturalibus viribus humani intellectus provocati et excitati per sensus externos, operantes etiam naturales vires et excitatos ab obiectis secundum naturae cursum, et cum solo generali influxu primae causae operantes. Quo ergo modo potest cogitari actio

Más aún, si se hace el razonamiento con proporción, se probaría que es necesaria la gracia para pecar venialmente más bien que mortalmente: porque el que no se ofrezca un pensamiento que induzca al pecado mortal, sino solo al venial, proviene de la providencia de Dios, la cual no es debida a tal persona. Esto nadie lo admitiría; luego es señal de que aquella razón de «beneficio indebido» no basta para constituir la verdadera razón de gracia.

21. Décimo inconveniente digno de nota. — En décimo lugar se presenta otro inconveniente que parece digno de consideración. Pues de esa sentencia, tal como ha sido explicada, se sigue que el hombre, mediante actos elicitados por las fuerzas del libre albedrío, puede merecer o impetrar verdaderos auxilios sobrenaturales para actos sobrenaturales, e incluso la primera vocación sobrenatural a los mismos. Ahora bien, esta consecuencia coincide en la realidad con el error de los semipelagianos y va contra la intención de los Concilios que condenaron ese error; luego...
Los defensores de la sentencia contraria no admiten esta consecuencia; pero precisamente por esta razón parecen defender aquella sentencia: para poder atribuir al buen obra moral algún mérito de fe y, sin embargo, no atribuir el inicio de la salvación al libre albedrío, sino a la gracia. Dicen, por tanto, que el inicio de la gracia se toma de aquella cogitación congrua que es necesaria para el primer acto de la voluntad moralmente bueno; y que, supuesta la primera gracia, por medio de ella el hombre puede merecer la segunda. Por consiguiente, afirman que por aquel primer acto bueno el hombre puede merecer el auxilio de la gracia para otro acto mejor, y así sucesivamente hasta los actos próximos a la santificación.
Se excusan diciendo que en modo alguno coinciden con los semipelagianos, porque no atribuyen el inicio de ese progreso a la naturaleza, sino a la gracia, en razón de aquella cogitación congrua.

22. Pero en realidad, aunque se cambien las palabras, creemos que se trata de la misma realidad. En primer lugar, aquella cogitación congrua precedente no impide

quae magis sit ex solis viribus liberi arbitrii?

23. Neque etiam ignorabat Pelagius quin illa cogitatio honesta et naturalis proveniret ex providentia Dei generali. Nec denique ignorabant Semipelagiani quin Deus praecognoverit quid liberum arbitrium sit operaturum, si in tali dispositione et ordine rerum constitutum ad talem cogitationem in tali occasione excitetur. Constat enim Semipelagianos huiusmodi praescientiam in Deo agnovisse, quamvis illa non bene usi fuerint.

Igitur qui dicunt hominem per haec opera mereri gratiam Dei, plane in re ipsa nihil dicunt diversum ab illis. Quod sic patet: nam si illis explicaretur gratiam, qua ad haec opera postulatur, nihil aliud esse praeter eam dispositionem rerum et causarum ex qua illa cogitatio excitanda erat, certe non dubitarent talem gratiam admittere, cum etiam donum creationis gratiam appellarent. Quia cum his modis gratiae stat optime ut liberum arbitrium solis naturae viribus operetur.

Nullo ergo modo sentiendum est initium gratiae seu iustificationis, de quo loquuntur Concilia, sumi a naturali cogitatione, quantumcumque recte secundum lumen naturae, et ita congrua in Dei scientia ut infallibiliter habitura sit effectum alicuius electionis moraliter bonae et consentaneae rationi naturali. Et ita Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 5, cum dicit: «Iustificationis exordium in adultis sumi a praeveniente gratia Dei», non intelligit profecto per gratiam praevenientem illam bonam cogitationem, sed supernaturalem vocationem, qua sine praevenientibus meritis ad fidem et iustitiam homines vocari incipiunt, ut in principio illius et sequentis capitis declarat.

Ergo ob solam illam cogitationem et congruitatem eius non potest dici quod bonum opus morale necessario sit ex gratia, nec ad vitandum Semipelagianorum errorem talis appellatio gratiae deservit, sed potius ad illum tegendum et occultandum.

que tal acto bueno se realice solo con las fuerzas del libre albedrío: porque, puesta esa cogitación, la sola voluntad, por su facultad libre innata, con solo el influjo general de la causa primera, elicita tal acto. Esto es precisamente obrar con las solas fuerzas de la naturaleza.

Pues ciertamente Pelagio no enseñaba otra cosa. No dudaba en absoluto de que la cogitación (no libre) debía preceder, al menos en el primer acto, a la volición libre. Más aún, antes de la voluntad de creer, admitía que precedía una revelación sobrenatural, al menos en cuanto a la proposición y aplicación del objeto, como ya advertí antes. Sin embargo, como decía que, hecha la proposición de tal objeto creíble, la sola voluntad, usando su libertad natural junto con el influjo general de Dios, podía tanto querer como no querer creer, por eso fue condenado: porque enseñaba que la voluntad de creer procedía de las solas fuerzas del libre albedrío, aunque no dijera que la cogitación que antecede a esa voluntad proviniera del libre albedrío.

Por tanto, con mayor razón, el acto moralmente bueno es en realidad fruto de las solas fuerzas del libre albedrío, sea lo que sea de aquella cogitación buena. Y esto es tanto más cierto cuanto que esa misma cogitación buena puede provenir, y con frecuencia proviene, de las solas fuerzas naturales del intelecto humano, provocado y excitado por los sentidos externos, que también operan con fuerzas naturales excitadas por los objetos según el curso de la naturaleza, y actuando solo con el influjo general de la causa primera. ¿De qué modo, pues, se puede concebir una acción que sea más claramente fruto de las solas fuerzas del libre albedrío?

23. Tampoco ignoraba Pelagio que aquella cogitación honesta y natural provenía de la providencia general de Dios. Ni ignoraban los semipelagianos que Dios había preconocido lo que el libre albedrío iba a operar, si, constituido en tal disposición y orden de cosas, era excitado a tal cogitación en tal ocasión. Es sabido, en efecto, que los semipelagianos reconocieron en Dios esta clase de presciencia, aunque no la usaron bien.

24. Undecimum incommodum. — Undecimo ex illa sententia oritur occasio dicendi fidem non esse fundamentum totius aedificii spiritualis Christiani hominis, quia ante fidem praecedunt multa opera bona ex illa gratia facta, quae dicunt esse vere et proprie dispositiones ad fidem et supernaturalem gratiam, et consequenter a talibus dispositionibus seu bonis operibus dici potest sumi initium et fundamentum spiritualis aedificii.

Nam spirituale aedificium includit omnia opera quae ad vitam aeternam per se conferunt aliquo modo, sive mediate sive immediate, sive per proprium meritum sive per modum impetrationis aut dispositionis congruae. Ergo fundamentum istius aedificii est ante fidem, imo et ante propriam vocationem ad fidem; quod aliqui consequenter concedunt. Non est tamen satis consentaneum Paulo vocanti fidem fundamentum verum sperandorum. Ubi Patres et expositores intelligunt fidem esse fundamentum totius aedificii spiritualis et totius meriti. Et Augustinus saepe dicit initium fidei, ac proinde ipsam fidem, gratis nobis dari; per fidem autem posse nos mereri et impetrare reliqua.

Si autem esset aliquod aliud prius fundamentum, in quo posset fundari meritum ipsius fidei vel vocationis ad illam, non posset fides ipsa appellari primum fundamentum, neque esset prima gratia nec initium gratiae.

25. Evasio. — Dicetur fortasse actum fidei esse primum fundamentum totius supernaturalis aedificii, quia est primus actus illius ordinis in quo ceteri nituntur; et ideo dixisse Paulum esse fundamentum rerum sperandarum. Reliqua vero dona gratiae quae praecedunt fidem esse inferioris ordinis in suo esse, quamvis conveniant in ratione gratuiti doni, et ideo non tam posse dici fundamentum quam dispositionem quamdam quae non manet cum aedificio neque ad illud intrinsece pertinet, sicut fundamentum.

Imo addunt aliqui etiam voluntatem credendi, quae est veluti proxima

Por tanto, los que afirman que el hombre merece por estas obras la gracia de Dios, en realidad no dicen nada diferente de aquellos. Lo cual queda claro así: si se les explicara que la gracia que se postula para estas obras no es otra cosa que aquella disposición de cosas y causas de la que debía excitarse la cogitación, sin duda no dudarían en admitir tal gracia, ya que incluso al don de la creación lo llamaban gracia. Porque con estos modos de gracia encaja perfectamente que el libre albedrío obre con las solas fuerzas de la naturaleza.

De ningún modo, pues, se debe sostener que el inicio de la gracia o de la justificación del que hablan los Concilios se toma de una cogitación natural, por muy recta que sea según la luz de la naturaleza y por muy congrua que sea en la ciencia de Dios, de modo que infaliblemente vaya a producir el efecto de alguna elección moralmente buena y conforme a la razón natural.

Así, cuando el Concilio de Trento, en la sesión 6, capítulo 5, dice: «El comienzo de la justificación en los adultos se toma de la gracia preveniente de Dios», no entiende por gracia preveniente aquella buena cogitación, sino la vocación sobrenatural por la cual, sin méritos previos, los hombres comienzan a ser llamados a la fe y a la justicia, como declara al principio de ese capítulo y del siguiente.

Por consiguiente, solo por aquella cogitación y su congruencia no se puede decir que la buena obra moral sea necesariamente fruto de la gracia, ni sirve tal denominación de «gracia» para evitar el error de los semipelagianos, sino más bien para encubrirlo y ocultarlo.

24. Undécimo inconveniente. — Del undécimo inconveniente que se sigue de esa sentencia: de ella nace la ocasión de decir que la fe no es el fundamento de todo el edificio espiritual del hombre cristiano, porque antes de la fe preceden muchas obras buenas hechas con aquella gracia, que ellos afirman son verdadera y propiamente disposiciones para la fe y para la gracia sobrenatural, y que, por consiguiente, de tales disposiciones o buenas obras se puede decir que se toma el inicio y el fundamento del edificio espiritual.

dispositio ad actum fidei divinae, contineri in illo inferiori ordine gratiarum quae in suo esse supernaturales non sunt. Neque videtur hoc inconveniens, quia non oportet ut dispositiones quae praecedunt sint eiusdem ordinis cum forma.

26. Aditus illi evasione praecluditur. — Sed profecto consequenti ratione dici posset actus ordinis naturalis, etiamsi non sint ex gratia, posse esse dispositiones ad gratiam: cur enim non poterunt, si non est necesse ut sint eiusdem ordinis? Item non oporteret dispositionem proximam ad gratiam sanctificantem esse in se supernaturalem, si necessarium non est dispositionem esse eiusdem ordinis cum forma quae ratione illius immediate confertur.

Praeterea nullum est fundamentum (ut ex supradictis patet) ad distinguendum duos ordines actuum, si ad omnes et singulos illorum est necessarium illud auxilium gratiae excitantis et adjuvantis quod nobis est propter Christum datum: quia non aliter traditum est nobis illos actus esse supernaturales, nisi quatenus docemur singulos illorum fieri non posse sine auxiliis gratiae.

Denique necesse est spirituale aedificium Christiani hominis fundari in aliqua cognitione, quia non potest voluntas superaedificare nisi praevia cognitione. Vel ergo illa cognitio naturalis est vel supernaturalis. Primum dici non potest, alias initium gratiae esset ex natura. Si autem dicatur secundum, oportet illam cognitionem esse aut fidei aut saltem proximae vocationis et internae inspirationis aut illuminationis Spiritus Sancti trahentis animam ad fidem, quod totum sub fundamento fidei comprehenditur. Ergo ante hoc fundamentum non potest esse meritum vel gratia quae fundare possit spirituale aedificium hominis Christiani.

27. Duodecimum incommodum. — Error Michaelis Baii. — Duodecimo sequitur ex dicta sententia hominem ex natura sua, ut

Pues el edificio espiritual incluye todas las obras que de alguna manera contribuyen por sí mismas a la vida eterna, ya sea de modo mediato o inmediato, ya sea por mérito propio o por vía de impetración o de disposición congrua. Por tanto, el fundamento de ese edificio está antes de la fe, e incluso antes de la propia vocación a la fe; cosa que algunos consecuentemente conceden. Sin embargo, esto no concuerda suficientemente con san Pablo, que llama a la fe el fundamento verdadero de las cosas que se esperan. Allí los Padres y expositores entienden que la fe es el fundamento de todo el edificio espiritual y de todo el mérito. Y san Agustín dice con frecuencia que el inicio de la fe, y por tanto la fe misma, nos es dada gratuitamente; y que por la fe podemos merecer e impetrar lo demás.

Si hubiera algún otro fundamento anterior en el que pudiera fundarse el mérito de la fe misma o de la vocación a ella, la fe no podría ser llamada primer fundamento, ni sería la primera gracia ni el inicio de la gracia.

25. Evasión. — Se dirá quizá que el acto de fe es el primer fundamento de todo el edificio sobrenatural, porque es el primer acto de ese orden en el que se apoyan los demás; y por eso dijo san Pablo que es el fundamento de las cosas que se esperan. Los demás dones de la gracia que preceden a la fe serían de un orden inferior en su ser, aunque coincidan en ser don gratuito, y por eso no se podrían llamar tanto fundamento como una cierta disposición que no permanece con el edificio ni le pertenece intrínsecamente, como el fundamento.

Más aún, algunos añaden que incluso la voluntad de creer, que es como la disposición próxima al acto de fe divina, se contiene en ese orden inferior de gracias que en su ser no son sobrenaturales. Y esto no parece inconveniente, porque no es necesario que las disposiciones que preceden sean del mismo orden que la forma.

26. Se cierra el paso a esa evasión. — Pero en realidad, por razón consecuente, se podría decir que actos del orden natural, aunque no sean de la gracia, pueden ser

ex vi providentiae divinae quasi connaturali sibi, non habere potestatem liberi arbitrii nisi ad peccandum. Consequens absurdissimum est et inter alias propositiones damnatur a Pio V et Gregorio XIII in bulla contra Michaelem Baium, cuius inter alias haec erat una sententia: «Non nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus, et gratiae Christi iniuriam facit qui ita sentit et docet». Alia sunt: «Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet». Item alia: «Pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum».

Quae dogmata dicebantur ab eo auctore de homine lapso et in eo sensu damnantur. Multa autem damnabiliora sunt dicta de homine in quocumque statu constituto, etiam in natura integra, et de angelo, et de omni creatura rationali vel intellectuali possibili: totum enim hoc sequitur ex illa sententia et est sine dubio iniuriosum naturae et auctori eius.

Quod autem illud absurdum sequatur manifestum est, quia illa sententia affirmat hominem indigere gratia tanquam omnino necessaria ad singulos actus moraliter bonos; ergo liberum arbitrium non habet naturales vires ut vel unum opus morale bonum efficiat sine gratia. Ostensum autem est consequenter sequi nec indifferentem actum posse efficere sine gratia. Quam illationem vidit Michael Baius et in citatis verbis tacite admisit. Relinquitur ergo ut liberum arbitrium natura sua solum sit potestas ad peccandum.

28. Vi rationis aliquis conabitur subterfugere. — Benignius responsum. — Responderi potest primo hoc nullum esse inconveniens, quia in Concilio Arausicano II, canone 22, dicitur: «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum». Sed aliud est habere de suo, aliud est habere in se et in natura sua vires et potestatem ad aliquid operandum quod non sit peccatum.

Quamvis enim liberum arbitrium possit sine gratia aliquod bonum

disposiciones para la gracia: ¿por qué no podrían serlo, si no es necesario que sean del mismo orden? Asimismo, no sería necesario que la disposición próxima a la gracia santificante sea en sí misma sobrenatural, si no es necesario que la disposición sea del mismo orden que la forma que se confiere inmediatamente en razón de ella.

Además, no hay ningún fundamento (como resulta claro de lo dicho antes) para distinguir dos órdenes de actos, si para todos y cada uno de ellos es necesario aquel auxilio de la gracia excitante y ayudante que nos ha sido dado por Cristo: porque no se nos ha transmitido de otra manera que aquellos actos sean sobrenaturales, sino en cuanto se nos enseña que cada uno de ellos no puede realizarse sin los auxilios de la gracia.

Finalmente, es necesario que el edificio espiritual del hombre cristiano se funde en algún conocimiento, porque la voluntad no puede sobreedificar sino con un conocimiento previo. Por tanto, o ese conocimiento es natural o sobrenatural. Lo primero no se puede decir, porque entonces el inicio de la gracia sería de la naturaleza. Si se dice lo segundo, es preciso que ese conocimiento sea o de fe o, al menos, de la vocación próxima, de la inspiración interna o de la iluminación del Espíritu Santo que atrae el alma a la fe; todo lo cual se comprende bajo el fundamento de la fe. Por tanto, antes de este fundamento no puede haber mérito ni gracia que pueda fundar el edificio espiritual del hombre cristiano.

27. Duodécimo inconveniente. — Error de Miguel Bayo. — Del duodécimo inconveniente que se sigue de la sentencia mencionada: se sigue que el hombre, por su naturaleza y como por una providencia divina casi connatural a él, no tiene poder de libre albedrío más que para pecar. Esta consecuencia es absurdísima y está condenada, entre otras proposiciones, por Pío V y Gregorio XIII en la bula contra Miguel Bayo. Una de las sentencias de Bayo era esta: «Solo por error pelagiano se puede admitir algún uso bueno del libre albedrío, es decir, no malo; y hace injuria a la gracia de Cristo quien así siente y enseña». Otras son: «El libre albedrío sin el auxilio de la gracia de Dios no vale sino

opus facere, nihilominus dici potest de suo habere illud opus quando illud praestat, sed ex Deo, non ut auctore gratiae, sed ut auctore et provisore naturae, cui gratiae pro omni bono agendae sunt, quia in illum omnia referuntur, unumquodque tamen cum debita proportione. At vero peccatum dicitur homo habere de suo, quia peccatum, ut peccatum, non est ex Deo, sed ex libero arbitrio. Imo neque ab ipso libero arbitrio est ratione illius perfectionis quam a Deo habet, sed ratione imperfectionis quam ex se habet, nempe quod sit ex nihilo; inde enim consequenter habet ut sic defectibile, ut est vulgaris doctrina Patrum.

Itaque Concilium Arausicanum nunquam dixit liberum arbitrium non habere potestatem naturalem nisi ad peccandum, sed dixit non habere ex se nisi peccatum, quia reliqua omnia in Deum referenda sunt.

29. Aliud effugium. — Rejicitur. — Aliter vero responderi potest, liberum quidem arbitrium habere ex natura sua potestatem ad bene operandum, indigere tamen gratia ut ea potestate utatur. Nam gratia congrua cogitationis superius explicata non est homini necessaria ad posse bene operari, sed ut de facto bene operetur.

Sed contra hoc obstat imprimis quod non dicitur consequenter: quia si potestas est naturalis et in suo genere integra ac sufficiens ad talem actionem, etiam concursum vel providentiam Dei necessariam ac sufficientem ad eandem actionem oportet esse connaturalem, quia natura (ut aiunt) non deficit in necessariis. Deinde obstat maxime illi responsioni ratio sequens.

30. Decimotertium incommodum. — Decimo tertio ergo objicitur, quia ex illa sententia sequitur gratiam illam, quam Augustinus ut necessariam requirit ad singula opera bona, non esse necessariam ad posse, sed solum ad velle vel agere bonum. Consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur.

para pecar». Y otra: «Es error pelagiano decir que el libre albedrío vale para evitar algún pecado».

Estos dogmas se decían de parte de ese autor referidos al hombre caído y en ese sentido se condenan. Pero son mucho más condenables las afirmaciones hechas sobre el hombre en cualquier estado, incluso en la naturaleza íntegra, y sobre el ángel, y sobre toda criatura racional o intelectual posible: todo esto se sigue de aquella sentencia y es, sin duda, injurioso para la naturaleza y para su Autor.

Que esta consecuencia absurda se sigue es evidente, porque aquella sentencia afirma que el hombre necesita la gracia como absolutamente necesaria para cada uno de los actos moralmente buenos; luego el libre albedrío no tiene fuerzas naturales para realizar ni siquiera una sola obra moralmente buena sin la gracia. Y ya se ha demostrado que, como consecuencia, ni siquiera un acto indiferente puede realizarse sin gracia. Miguel Bayo vio esta conclusión y la admitió tácitamente en las palabras citadas. Queda, pues, que el libre albedrío, por su misma naturaleza, solo es potencia para pecar.

28. Alguien intentará escapar por la fuerza de la razón. — Respuesta más benigna. — Se puede responder en primer lugar que esto no es ningún inconveniente, porque en el Concilio de Orange II, canon 22, se dice: «Nadie tiene de suyo sino la mentira y el pecado». Pero una cosa es tener de suyo y otra cosa es tener en sí y en su naturaleza fuerzas y potestad para realizar algo que no sea pecado.

Aunque el libre albedrío pueda, sin la gracia, realizar alguna obra buena, se puede decir no obstante que la tiene «de suyo» cuando la realiza, pero de Dios, no en cuanto autor de la gracia, sino en cuanto autor y proveedor de la naturaleza, a quien se deben gracias por todo bien, porque todo se refiere a Él, aunque cada cosa con la debida proporción. En cambio, se dice que el hombre tiene el pecado de suyo porque el pecado, en cuanto pecado, no viene de Dios, sino del libre albedrío. Más aún, ni siquiera proviene del mismo libre albedrío en razón de aquella perfección que tiene de Dios, sino en razón de la imperfección que tiene de sí mismo, a saber, que es hecho de la nada; de ahí le viene

Sequela probatur, quia ob praecedentem rationem id iam conceditur in bonis actibus moralibus, et inde fit argumentum (quod saepe inculcatum est) consequenti ratione idem dici posse de quocumque actu bono, cuiuscumque ordinis sit: quia Augustinus generatim loquitur de necessitate gratiae ad bene operandum, et ex hac necessitate sola inferimus impotentiam vel insufficientiam naturae ad aliquod opus bonum.

Ergo, si cum hac necessitate ad opus stat absoluta potestas ex natura, de quocumque actu bono dici poterit fieri posse per naturam, licet non fiat sine gratia. Consequens autem Pelagianum est.

Fundamentum erroris Pelagii. — Constat enim ex Augustino, libro primo *De gratia Christi*, capite quinto, fundamentum Pelagiani erroris fuisse quod possibilitatem bonae voluntatis et operationis in libertate posuerit, id est, potentiam sufficientem ad efficiendos supernaturales actus, quam lege et doctrina iuvare dicebat.

Et ideo Concilium Tridentinum, sessione 6, canonibus 3 et 4, non solum dicit esse gratiam necessariam «ut homo operetur», sed etiam «ut operari possit». Et idem habet Concilium Arausicanum II, canone 7, et Concilium Milevitanum, capite quinto, Africanum, cap. 80. Et Christus Dominus non dixit «sine me nihil facitis», sed «nihil potestis facere».

Si ergo hae locutiones comprehendunt omnes et singulos bonos actus morales, consequenter negandum est ad illos esse possibilitatem in natura; et e converso affirmandum gratiam esse necessariam non solum ut eos faciamus, sed etiam ut facere possimus. Vel tandem concedendum est, quod intendimus, illas locutiones Augustini et Conciliorum non extendi ad omnes et singulos actus morales, ac proinde sine fundamento et cum magno incommodo affirmari gratiam esse necessariam ad singulos morales actus.

consecuentemente ser tan defectible, como es doctrina común de los Padres.

Por eso el Concilio de Orange nunca dijo que el libre albedrío no tiene potestad natural más que para pecar, sino que no tiene de sí más que el pecado, porque todo lo demás debe referirse a Dios.

29. Otro escape. — Se rechaza. — Se puede responder de otra manera: que el libre albedrío tiene ciertamente, por su naturaleza, potestad para obrar bien, pero necesita la gracia para usar de esa potestad. Pues la gracia de la cogitación congrua explicada antes no es necesaria al hombre para *poder* obrar bien, sino solo para que de hecho obre bien.

Pero contra esto se opone en primer lugar que no se dice consecuentemente: porque si la potestad es natural y en su género íntegra y suficiente para tal acción, también el concurso o providencia de Dios necesario y suficiente para esa misma acción debe ser connatural, porque la naturaleza (como dicen) no falla en lo necesario.

En segundo lugar se opone máximamente a esa respuesta la razón siguiente.

30. Decimotercer inconveniente. — Decimotercero, pues, se objeta que de esa sentencia se sigue que la gracia que Agustín exige como necesaria para cada una de las obras buenas no es necesaria para *poder*, sino solo para *querer* o *hacer* el bien. La consecuencia es falsa, luego también lo es el principio del que se sigue.

La prueba de la consecuencia es que, por la razón precedente, ya se concede esto en los actos buenos morales, y de ahí se hace el argumento (que se ha inculcado muchas veces) de que por razón consecuente se puede decir lo mismo de cualquier acto bueno, sea del orden que sea: porque Agustín habla en general de la necesidad de la gracia para obrar bien, y solo de esta necesidad inferimos la impotencia o insuficiencia de la naturaleza para alguna obra buena.

Por tanto, si con esta necesidad para la obra se compagina la potestad absoluta de la naturaleza, se podrá decir de cualquier acto bueno que se puede hacer por la naturaleza, aunque no se haga sin la gracia. Pero esta consecuencia es pelagiana.

31. Decimoquartum incommodum. — Decimo quarto sequitur ex illa sententia solam illam providentiam auctoris naturae, ex qua efficaciter vel infallibiliter sequatur pravum opus morale seu peccatum, esse debitam homini secundum naturam suam spectato. Consequens est falsum, ergo.

Sequela declaratur, quia ex vi naturae rationalis et liberae debetur homini aliqua providentia et concursus Dei, ut possit sua libertate uti et prodire in aliquod opus: nam omni naturae creatae debetur aliquis concursus ad efficienda opera naturae consentanea. At iuxta praedictam sententiam non debetur homini excitatio vel concursus quibus bene operetur; ergo solum debetur auxilium quo male operetur.

Probatur consequentia, quia vel non datur opus deliberatum indifferens in individuo, ut est probabilius, vel licet admittamus dari posse, qua ratione non debetur auxilium quo fiat bonus actus, eadem non debetur quo fiat opus indifferens et carens malitia, ut supra argumentati sumus. Relinquitur ergo ut solum debeatur auxilium quo male operemur.

32. Responsum rationi adhibetur. — **Retunditur.** — Dici potest primo non esse inconveniens hoc concedere de homine lapso, qui propter peccatum indignus factus est omni bono. Sed hoc imprimis non habet locum in illa sententia, quae illam necessitatem gratiae fundat in naturali conditione rationalis creaturae.

Deinde, si naturale auxilium ad bene operandum moraliter est debitum homini in puris naturalibus spectato, etiam est debitum homini lapso: quia per peccatum, praesertim originale, non privatur bono generali concursu vel influxu debito naturae. Eo vel maxime, quod status naturae lapsae non est status damnationis, in quo damnatus merito suo forte privatur omni concursu ad bene operandum.

33. Aliud effugium. — **Duobus exemplis patefit. — Prius. — Posterius. —** Aliter dici poterit nullum auxilium determinatum, scilicet ad bene operandum vel ad peccandum, sed disjunctim, unum

Fundamento del error de Pelagio. — Consta por Agustín, en el libro primero *De gratia Christi*, capítulo quinto, que el fundamento del error pelagiano fue haber puesto la posibilidad de la buena voluntad y operación en la libertad, es decir, una potencia suficiente para realizar actos sobrenaturales, a la que decía que se ayudaba con la ley y la doctrina.

Y por eso el Concilio de Trento, sesión 6, cánones 3 y 4, no solo dice que es necesaria la gracia «para que el hombre obre», sino también «para que pueda obrar». Lo mismo tiene el Concilio de Orange II, canon 7, y el Concilio de Mileve, capítulo quinto, y el africano, cap. 80. Y Cristo Señor no dijo «sin mí nada hacéis», sino «nada *podéis* hacer».

Si, pues, estas locuciones comprenden todos y cada uno de los actos buenos morales, consecuentemente hay que negar que haya en la naturaleza posibilidad para ellos; y, por el contrario, hay que afirmar que la gracia es necesaria no solo para que los hagamos, sino también para que *podamos* hacerlos. O, finalmente, hay que conceder lo que pretendemos: que aquellas locuciones de Agustín y de los Concilios no se extienden a todos y cada uno de los actos morales, y que, por tanto, sin fundamento y con grande inconveniente se afirma que la gracia es necesaria para cada uno de los actos morales.

31. Decimocuarto inconveniente. — Decimocuarto se sigue de esa sentencia que solo aquella providencia del autor de la naturaleza, de la que se sigue eficaz o infaliblemente una obra moral mala o pecado, es debida al hombre considerado según su naturaleza. La consecuencia es falsa, luego también el principio.

Se declara la consecuencia: porque por la fuerza de la naturaleza racional y libre se debe al hombre alguna providencia y concurso de Dios para que pueda usar de su libertad y pasar a alguna obra; pues a toda naturaleza creada se le debe algún concurso para realizar obras conformes a su naturaleza. Pero según la sentencia mencionada no se debe al hombre excitación o concurso con el que obre bien; luego solo se le debe auxilio con el que obre mal.

vel alterum esse debitum humanae naturae, ideoque respectu uniuscuiusque individui ad gratiam pertinere ut potius ei detur auxilium quod de facto conjungendum est cum bona operatione quam cum mala.

Sicut homo qui tenetur distribuere pecuniam inter pauperes quos voluerit, nonnullam gratiam facit ei quem elegit, quia licet teneatur dare huic vel illi, non tamen huic determinate.

Aliud exemplum magis accommodatum esse potest: si heres ex vi alicuius legati teneatur alicui dare unum vas argenteum ex multis quae defunctus reliquit, nam aliquam gratiam facit si non dat vilissimum illorum, sed aliquod maioris aestimationis seu pretii.

34. Rejicitur evasio. — Respondemus primo, licet demus respectu singulorum individuorum aliquod liberale beneficium Dei intervenire, non tamen excedens naturae ordinem nec pertinens ad ordinem gratiae. Quis enim neget multa esse beneficia quae Deus confert, non solum in moribus sed etiam in aliis bonis naturalibus, quae nemo dixerit pertinere ad bona gratiae de qua loquuntur Concilia, quando dicunt esse necessariam ad recte operandum?

Ut, verbi gratia, cum sit contingens hominem generari vel cum tali concursu causarum materialium et efficientium ex quo integer et cum optima dispositione membrorum nascatur, vel ut producatur monstrosus aut mancus, etc., profecto nemini debebat Deus talem ordinem et dispositionem causarum ut potius priori quam posteriori modo ad illius generationem concurrerent. Dicamus ergo hominem non potuisse generari integrum sine gratia Dei? Quis unquam hoc modo locutus est? Similis enim gratia etiam brutis animalibus fit.

Et similia beneficia pertinentia vel ad subveniendum necessitatibus huius vitae vel ad vitanda damna contraria vel saluti vel famae vel honori vel bonis fortunae, quotidie conferuntur per providentiam Dei, quae de se generalis est et quasi

Se prueba la consecuencia: porque o no se da en el individuo obra deliberada indiferente (como es más probable), o aunque admitamos que puede darse, por la misma razón por la que no se debe auxilio para que se haga un acto bueno, tampoco se debe para que se haga una obra indiferente y carente de malicia, como argumentamos antes. Queda, pues, que solo se debe auxilio con el que obremos mal.

32. Se da respuesta a la razón. — **Se refuta**. — Se puede responder en primer lugar que no es inconveniente conceder esto del hombre caído, que por el pecado se ha hecho indigno de todo bien. Pero esto, en primer lugar, no tiene lugar en aquella sentencia, que funda aquella necesidad de la gracia en la condición natural de la criatura racional.

En segundo lugar, si el auxilio natural para obrar bien moralmente es debido al hombre considerado en los puros naturales, también es debido al hombre caído: porque por el pecado, especialmente el original, no se le priva del concurso o influjo general debido a la naturaleza. Y esto es tanto más cierto cuanto que el estado de naturaleza caída no es un estado de condenación, en el cual el condenado, por su mérito, quizá se ve privado de todo concurso para obrar bien.

33. Otro escape. — **Se aclara con dos ejemplos. — Primero. — Segundo.** — Se podrá responder de otra manera que ningún auxilio determinado (esto es, ni el que lleva a obrar bien ni el que lleva a pecar), sino disyuntivamente —uno u otro— es debido a la naturaleza humana; y que, por tanto, respecto de cada individuo en particular, corresponde a la gracia que se le conceda más bien el auxilio que de hecho se unirá con la buena operación que con la mala.

Como el hombre que está obligado a distribuir dinero entre los pobres que él quiera: a aquel a quien elige le hace alguna gracia, porque aunque está obligado a dar a uno u otro, no está obligado a dárselo precisamente a este.

Otro ejemplo más adecuado puede ser el siguiente: si el heredero, en virtud de un legado, está obligado a dar a alguien uno de varios vasos de plata que el difunto dejó,

indifferens, et non sine aliqua liberalitate definitur ad modum et ordinem causarum convenientem homini potius quam disconvenientem: quod tamen non sufficit ut talis providentia ad gratiam proprie pertinere dicatur.

35. Quin potius addimus ex superius dictis, licet respectu singularum personarum aut particularium eventuum necessaria fuerit aliqua liberalitas seu electio Dei mere voluntaria, quae cernitur in prima dispositione et constitutione rerum sub tali ordine causarum ex quo tandem eveniat ut hic et nunc mihi occurrat talis eventus conveniens potius quam disconveniens: nihilominus respectu uniuscuiusque speciei debitum esse tale providentiae genus, quod non sit determinatum ad pravos seu disconvenientes aut monstrosos effectus, sed ad summum ut sit generale et commune.

Ex quo necesse est ut interdum boni seu convenientes effectus oriantur, nisi ab ipsomet naturae auctore peculiari cura impediantur: quod semper et sine ulla speciali causa facere, maxime in operibus moralibus, non esset sapienti gubernationi consentaneum.

Hoc autem servat auctor naturae tam in inferioribus rerum speciebus quam in ipso homine quoad bona convenientia naturae, quae non negantur quidem toti speciei. Distributio autem eorum respectu individuorum est contingens, ita ut quaedam individua ea bona consequantur et non alia, propter variam dispositionem causarum vel concursuum cum quo produci aut operari contingit. Haec autem contingentia non est sine providentia et voluntate Dei sic praeordinantis et disponentis secundarum causarum cursum: tota vero haec dispositio et distributio ad generalem providentiam spectat.

Hoc igitur ipsum observatur cum natura hominis secundum se spectata, in ordine ad bonum morale naturali rationi consentaneum; ac proinde ex naturali providentia et concursu illi est debitum, quantum est ex parte Dei, quamvis non sit

le hace alguna gracia si no le da el más vil de ellos, sino alguno de mayor estimación o precio.

34. Se rechaza la evasión. — Respondemos en primer lugar que, aunque concedamos que respecto de cada uno de los individuos interviene algún beneficio liberal de Dios, este no excede el orden de la naturaleza ni pertenece al orden de la gracia. ¿Quién negaría que Dios concede muchos beneficios, no solo en las costumbres sino también en otros bienes naturales, que nadie diría que pertenecen a los bienes de la gracia de la que hablan los Concilios cuando afirman que es necesaria para obrar rectamente?

Por ejemplo: siendo contingente que un hombre sea generado con tal concurso de causas materiales y eficientes que nazca íntegro y con óptima disposición de sus miembros, o que sea producido monstruoso o manco, etc., ciertamente Dios no debía a nadie tal orden y disposición de causas que concurrieran más bien de la primera manera que de la segunda a su generación. ¿Diremos entonces que el hombre no pudo ser generado íntegro sin la gracia de Dios? ¿Quién ha hablado jamás de este modo? Una gracia semejante se concede también a los animales irracionales.

Y beneficios semejantes —ya sea para socorrer las necesidades de esta vida, ya sea para evitar daños contrarios a la salud, a la fama, al honor o a los bienes de fortuna— se conceden diariamente por la providencia de Dios, que de suyo es general y casi indiferente, y que no sin alguna liberalidad se determina al modo y orden de causas conveniente al hombre más bien que al inconveniente. Sin embargo, esto no basta para que tal providencia se diga que pertenece propiamente a la gracia.

35. Más aún, añadimos basándonos en lo dicho anteriormente: aunque respecto de las personas singulares o de los eventos particulares haya sido necesaria alguna liberalidad o elección meramente voluntaria de Dios (la cual se manifiesta en la primera disposición y constitución de las cosas, bajo tal orden de causas, del que finalmente resulta que aquí y ahora me ocurra tal evento conveniente más bien que inconveniente), sin embargo, respecto de cada especie

debitum singulis individuis vel actibus eorum.

Ac proinde, quamvis dispositio causarum ex qua provenit ut Petrus potius quam Paulus moveatur ad actum bonum naturalem sit ex libera electione Dei, non tamen est extra vel supra providentiam connaturalem seu pertinentem ad naturae ordinem, sed ostendit etiam in hoc Deum uti sua libertate, scilicet in distribuendis bonis quae ad naturae ordinem spectant.

36. Última ratio contra hanc sententiam. — Tandem confirmentur haec omnia, quia ex contraria sententia sequitur non posse consequi hominem in hac vita cognitionem alicuius veritatis naturalis, sive philosophiae naturalis aut moralis, sive mathematicae, sive alicuius artis vel prudentiae politicae sine propria et vera gratia.

Sequela patet, quia intellectus humanus, etiam in naturalibus, est expositus deceptioni et quasi indifferens ad veram et falsam cognitionem. Ut autem determinetur ad veram potius quam ad falsam, pendet omnino vel ex doctrina extrinseca vel ex obiectis occurrentibus, ex phantasmatibus et apprehensionibus quae inde oriuntur. Quod autem alia motiva occurrant quae potius ad veram quam ad falsam inducant, non est in hominis potestate, sed de se est contingens; ut vero est sub divina providentia, infallibiliter evenit. Ergo est singulare beneficium Dei, non debitum huic individuo, quod ei talis excitatio ad verum donetur; ergo est tam propria gratia sicut illa quae ad morale opus postulatur.

37. Responsum. — Respondent concedendo nullam ex his virtutibus naturalibus posse cognosci sine gratia late sumpta pro quolibet beneficio Dei non debito naturae. Nihilominus fieri posse sine gratia Christi, quia Christus non meruit nobis nisi auxilium Dei quod nobis offertur ad recte pieque vivendum. Auxilium autem illud ad sciendum vel cognitionem mere speculativam naturalem vel opera artis non esse ad pie vivendum, et ideo non dari nobis per Christum. Quia Christus non est

es debido tal género de providencia que no esté determinado a efectos malos, inconvenientes o monstruosos, sino que, a lo sumo, sea general y común. De donde es necesario que a veces surjan efectos buenos o convenientes, a no ser que sean impedidos por el mismo Autor de la naturaleza con un cuidado especial. Hacer esto siempre y sin ninguna causa especial, sobre todo en las obras morales, no sería conforme a una sabia gobernación.

Esto lo observa el Autor de la naturaleza tanto en las especies inferiores de las cosas como en el mismo hombre, en cuanto a los bienes convenientes a la naturaleza, que ciertamente no se niegan a toda la especie. La distribución de ellos respecto de los individuos es contingente, de modo que unos individuos consiguen esos bienes y otros no, debido a la variada disposición de causas o concursos con los que acontece que sean producidos u operen. Pero esta contingencia no está sin providencia y voluntad de Dios, que así preordena y dispone el curso de las causas segundas. Toda esta disposición y distribución pertenece a la providencia general.

Esto mismo se observa con la naturaleza del hombre considerada en sí misma, en orden al bien moral conforme a la razón natural; y por tanto, por providencia y concurso natural le es debido en cuanto depende de Dios, aunque no sea debido a cada uno de los individuos ni a cada uno de sus actos.

Y por consiguiente, aunque la disposición de causas de la que proviene que Pedro más bien que Pablo sea movido a un acto bueno natural sea por libre elección de Dios, no obstante no está fuera ni por encima de la providencia connatural o perteneciente al orden de la naturaleza, sino que muestra que también en esto Dios usa de su libertad, es decir, al distribuir bienes que pertenecen al orden de la naturaleza.

36. Último argumento contra esta sentencia. — Finalmente, se confirma todo lo dicho porque de la sentencia contraria se sigue que el hombre no puede alcanzar en esta vida el conocimiento de ninguna verdad natural —ya sea de filosofía natural o moral, de

mortuus ut philosophi vel artifices essemus, sed ut boni et honesti essemus, ut in simili dixit Augustinus, Epistola 105. Et ideo illud auxilium non potest dici gratia Christi, et consequenter nec absolute gratia, quia gratia simpliciter solum vocatur a Patribus quae per Christum et mortem eius nobis datur, ut significat Augustinus, Epist. 95 ad Innocentem.

38. Responsum confutatur. — Sed hoc responsum non enervat, sed confirmat potius omnia quae diximus. Primo, quia ex ipsa responsione constat magis fugi difficultatem verbis quam declarari. Nam quod aliqua sit gratia vel non sit, non pendet ex hoc quod detur per Christum vel non detur: quia dare per Christum est respectus quidam ad causam extrinsecam, qui supponit ipsum donum quod ob meritum Christi datur secundum se esse gratiam. Aliunde ergo habet quod sit gratia, independenter ab hoc quod detur vel non detur per Christum.

Praeterea hi auctores in hac ipsa materia docent neque angelis neque Adae in statu innocentiae fuisse datam gratiam per Christum; dicant ergo sine gratia fuisse conversos ad Deum prout oportet ad iustitiam vel salutem.

Praeterea, vel opera bona moralia considerantur ut ordinata ad salutem aeternam et aliquo modo utilia et actu conferentia ad ipsam, vel solum ut sunt conformia rationi convenientiaque naturae. Priori modo fatemur cadere sub meritum Christi; tamen eodem modo Philosophia, Rhetorica ordinata ad eumdem finem sunt ex meritis Christi, et auxilium quod datur ad illas sic addiscendas propter Christum datur. At posteriori modo, qua ratione non datur propter Christum auxilium ad speculationem, ita neque ad quamcumque moralem actionem quae ad vitam aeternam, iustificationem et remissionem peccatorum non conducat.

Nam (ex eisdem Augustini locis) mortuus est Christus ut fideles et sancti essemus, non ut bona naturalia, quaecumque illa sint per se spectata et sine ordine ad

matemáticas, de alguna arte o de prudencia política— sin una gracia propia y verdadera.

La consecuencia es clara, porque el intelecto humano, incluso en las cosas naturales, está expuesto al error y es casi indiferente a la cognición verdadera o falsa. Para que se determine a la verdadera más bien que a la falsa, depende enteramente o de una doctrina extrínseca o de los objetos que se presentan, de los fantasmas y de las aprehensiones que de ahí surgen. Ahora bien, que se presenten otros motivos que induzcan más bien a lo verdadero que a lo falso no está en poder del hombre, sino que de suyo es contingente; pero en cuanto está bajo la divina providencia, ocurre infaliblemente. Por tanto, es un beneficio singular de Dios, no debido a este individuo concreto, que se le conceda tal excitación hacia la verdad; luego es una gracia tan propia como aquella que se postula para una obra moral.

37. Respuesta. — Responden concediendo que ninguna de estas virtudes naturales puede conocerse sin la gracia tomada en sentido amplio, por cualquier beneficio de Dios que no sea debido a la naturaleza. Sin embargo, afirman que puede hacerse sin la gracia de Cristo, porque Cristo no nos mereció sino el auxilio de Dios que se nos ofrece para vivir recta y piadosamente. El auxilio para saber o para alcanzar una mera cognición especulativa natural o para obras de arte no se ordena a vivir piadosamente, y por eso no se nos da por Cristo. Porque Cristo no murió para que fuéramos filósofos o artesanos, sino para que fuéramos buenos y honestos, como dijo Agustín en un caso semejante (Epístola 105). Y por eso aquel auxilio no puede llamarse gracia de Cristo, y consecuentemente tampoco gracia en sentido absoluto, porque los Padres solo llaman gracia simplemente a aquella que se nos da por Cristo y por su muerte, como indica Agustín en la Epístola 95 a Inocencio.

38. Se refuta la respuesta. — Pero esta respuesta no debilita, sino que más bien confirma todo lo que hemos dicho. En primer lugar, porque de la misma respuesta consta que se huye más de la dificultad con palabras que se la declara. Pues que algo sea gracia o no lo sea no

supernaturalia, obtineamus. Denique illud beneficium quod non pertinet ad beneficia gratiae per Christum, pertinet sine dubio ad ordinem naturae, daturque ex vi providentiae naturalis cum distributione accommoda quam in suo ordine postulat, sine qua esse non potest, ut supra dicebam. Unde non est donum simpliciter distinctum a dono creationis, sed cum illo connexum modo supra explicato, et ideo non est proprie gratia, nec per Christum nec sine Christo.

Hoc autem totum commune est illi auxilio vel excitationi quae datur ad sciendum materiam primam et ad volendum dare unam eleemosynam, per se sumptum sine ordine ad salutem aeternam. Ergo non magis unum est gratia quam aliud, sed utrumque pertinet ad gratiam creationis et generalis gubernationis. Et quod unum detur ad perficiendum intellectum in naturalibus et aliud ad perficiendum voluntatem in una tantum perfectione naturali minima, valde materialis differentia est, quae profecto ad rationem gratiae parum conducit.

39. Objeció. Queda la consecuencia se prueba porque, si la gracia es necesaria para un solo acto moral, en él tienen cabida casi todos los argumentos que hemos formulado. De esto se podría inferir que la necesidad de la gracia para algún acto no se debe a la sobrenaturalidad de dicho acto; y, por tanto, de la necesidad de la gracia no podría deducirse que existan actos sobrenaturales. De este modo, se destruiría el fundamento principal a partir del cual los inferimos y, consecuentemente, se derribaría también el fundamento firme para afirmar que es cierto que existen las virtudes infusas, pudiendo aplicarse así muchas de las cosas ya dichas.

Respuesta

Se responde negando la consecuencia. Porque con las razones expuestas anteriormente no hemos probado de manera absoluta que el acto moral no pueda provenir de la gracia, o que a veces la gracia no pueda ser necesaria para alguna obra moral buena, sino únicamente depende de que se dé por Cristo o no se dé: porque dar por Cristo es un respecto a una causa extrínseca, que supone que el mismo don, que se da por el mérito de Cristo, es de suyo gracia. Por tanto, tiene de otra parte el ser gracia, independientemente de que se dé o no por Cristo.

Además, estos autores enseñan en esta misma materia que ni a los ángeles ni a Adán en estado de inocencia se les dio la gracia por Cristo; digan entonces que fueron convertidos a Dios sin gracia, como conviene para la justicia o la salvación.

Además, o las obras buenas morales se consideran en cuanto ordenadas a la salvación eterna y de algún modo útiles y que contribuyen actualmente a ella, o solamente en cuanto son conformes a la razón y convenientes a la naturaleza. Del primer modo, admitimos que caen bajo el mérito de Cristo; pero del mismo modo, la Filosofía o la Retórica ordenadas al mismo fin provienen de los méritos de Cristo, y el auxilio que se da para aprenderlas de esa manera se da por Cristo. Pero del segundo modo, por la misma razón por la que no se da por Cristo el auxilio para la especulación, tampoco se da para cualquier acción moral que no conduzca a la vida eterna, a la justificación y a la remisión de los pecados. Pues (por los mismos textos de Agustín) Cristo murió para que fuéramos fieles y santos, no para que obtuviéramos bienes naturales, cualesquiera que sean considerados en sí mismos y sin orden a los sobrenaturales. Finalmente, aquel beneficio que no pertenece a los beneficios de la gracia por Cristo, pertenece sin duda al orden de la naturaleza y se da por fuerza de la providencia natural con la distribución adecuada que su orden exige, sin la cual no puede existir, como decía antes. Por eso no es un don simplemente distinto del don de la creación, sino conexo con él del modo explicado arriba, y por tanto no es propiamente gracia, ni por Cristo ni sin Cristo.

Esto mismo es común a aquel auxilio o excitación que se da para conocer la materia prima y al querer dar una limosna, tomado en sí mismo sin orden a la salvación eterna. Por tanto, no es más gracia uno que otro, sino que ambos pertenecen a la gracia de la creación y de la gobernación general. Y que uno se dé para perfeccionar

que no se puede decir que la gracia sea necesaria para ella solo por la necesidad de aquel pensamiento congruo.

Por lo tanto, habiéndose ya demostrado que, a causa de este tipo de pensamiento, no se requiere para cada una de las obras morales buenas otra moción interna especial, se concluye absolutamente que la gracia tampoco es necesaria para cada obra individual.

No obstante, para alguna obra excelente o muy difícil, y para guardar el conjunto de los preceptos naturales, o para ejercitar frecuentemente las obras morales sin la mancha del pecado, la gracia sí es necesaria. La cual, según la doctrina de los Concilios, consiste no solo en aquel pensamiento natural honesto, sino también en una especial iluminación, inspiración y protección de DIOS.

Y respecto a este género de gracia, no se aplica la misma razón para estas acciones más graves (o la perseverancia en ellas) que para cada una de las demás acciones comunes, porque en aquellos efectos hay una dificultad mucho mayor y especial que no puede superarse sin el auxilio especial de DIOS.

Aquella necesidad de la gracia para algunas obras morales es, por así decirlo, *por accidente* (accidental), debido a los impedimentos extrínsecos de la naturaleza caída; en cambio, se da otra necesidad *por sí misma* (esencial) para otras obras buenas, la cual nace de la altura del fin al que deben estar proporcionadas, y de esta necesidad se concluye óptimamente que tales obras son en sí mismas e intrínsecamente sobrenaturales.

Qué tipo de gracia sea necesaria para algunas obras morales buenas, y cómo se distinga de la gracia necesaria para cada una de las obras sobrenaturales, pertenece a otra consideración.

CAPUT XVII

RESPONDETUR FUNDAMENTIS CONTRARIAE SENTENTIAE POSITIS CAPITE DECIMO

el intelecto en las cosas naturales y otro para perfeccionar la voluntad en una sola perfección natural mínima es una diferencia muy material, que ciertamente contribuye muy poco a la razón de gracia.

39. Objeción. Sin embargo, queda una última objeción que parece debilitar muchos de los argumentos que hemos planteado. Si esos argumentos fueran válidos, demostrarían no solo que la gracia es innecesaria para cada una de las buenas acciones morales, sino también que no existe ninguna obra buena en el orden natural que requiera de la gracia. Es más, demostrarían que tampoco hace falta para actuar siempre bien a nivel global (o "colectivo", como se suele decir), es decir, sin cometer jamás ningún pecado.

Pero esta conclusión es falsa. Al menos para despertar el amor a Dios por encima de todas las cosas (en cuanto creador y fin de la naturaleza), para realizar otras tareas difíciles y para cumplir en su conjunto todos los preceptos naturales, la gracia es indispensable, tal como doy por sentado ahora.

La objeción se demuestra así: si la gracia fuera necesaria para un solo acto moral, se aplicarían a ese caso casi todos los argumentos que hemos expuesto. De ahí se podría deducir que la necesidad de la gracia para una acción concreta no se debe a que dicha acción sea sobrenatural. Por lo tanto, no podríamos usar la necesidad de la gracia como argumento para demostrar que existen los actos sobrenaturales. Esto destruiría la base principal en la que nos apoyamos para deducir su existencia y, en consecuencia, echaría por tierra el argumento sólido que nos permite afirmar con certeza la existencia de las virtudes infusas, siendo aplicables muchas de las críticas ya mencionadas.

Respuesta

Respondemos negando esa conclusión. En los argumentos anteriores no hemos demostrado de forma absoluta que una buena acción moral no pueda nacer de la gracia, ni que la gracia no sea a veces necesaria para realizar alguna obra moral buena. Lo único que hemos probado es que no se puede afirmar que la gracia sea necesaria para un acto moral basándose únicamente en la necesidad de un pensamiento adecuado o congruente.

1. Solvitur primum fundamentum. — Primum ac praecipuum fundamentum contrariae sententiae positum est in hoc, quod cogitatio congrua necessaria est ad honeste operandum, et illa non est debita naturae, ac proinde est gratia. Ad quod multiplex responsio ex dictis accipi potest. Una est, illam cogitationem, sive sit debita sive non, contineri intra terminos providentiae naturalis, et ideo esse beneficium naturale, non tamen veram gratiam.

Nec satis est dicere illam providentiam naturalem oriri ex intentione dandi gloriam in praedestinatis, ideoque gratiam reputari. Non (inquam) hoc satisfacit, quia etiam ipsamet creatio datur praedestinatis ex illa intentione, ut supra dixi, et non propterea est gratia proprie dicta. Item non est necesse talem cogitationem oriri ex illa intentione, ut patet in reprobis. Quod si dicatur in eis dari ex voluntate antecedente dandi gloriam, hoc etiam per se non est necessarium, ut constat de homine in puris naturalibus.

De principio autem necessario ad operationem iudicandum est ex his quae sunt per se, non ex intentione Dei extrinseca. Si ergo talis cogitatio de facto aliquam utilitatem affert in ordine ad finem supernaturalem, dici quidem poterit esse ex providentia supernaturali, non tamen esse propriam gratiam nisi per extrinsecam denominationem. Sicut etiam salus vel bona corporis aut fortunae interdum dantur vel auferuntur ex providentia supernaturali, non tamen propterea sunt propria gratia de qua tractamus.

2. Idem fundamentum aliter solvitur. — Alia responsio est illam cogitationem esse debitam naturae secundum se spectatae, esto non sit debita huic determinato individuo, et ideo non esse gratiam veram: haec enim nec individuo nec speciei ullo modo debita est; et ideo posset condi humana natura sine toto ordine gratiae.

Potestque hoc exemplo supra insinuato declarari. Nam qui tenetur ex iustitia vel officii debito

Por lo tanto, ya que se ha demostrado que este tipo de pensamiento no exige un impulso interno o una moción divina especial para cada buena acción moral, se concluye de manera absoluta que la gracia tampoco es necesaria para cada acción individual.

A pesar de esto, la gracia sí es necesaria para realizar obras excelentes o muy difíciles, para cumplir el conjunto de las leyes naturales o para realizar acciones morales con frecuencia sin caer en el pecado. Esta gracia, según la doctrina de los Concilios, no consiste simplemente en un pensamiento natural y honesto, sino en una iluminación, inspiración y protección especial de DIOS.

Respecto a este tipo de gracia, no se puede medir con la misma vara a estas acciones más complejas (o la perseverancia en ellas) que a cualquier acción cotidiana. En aquellas obras hay una dificultad mucho mayor y muy particular que es imposible de superar sin la ayuda especial de DIOS.

Esa necesidad de la gracia para ciertas obras morales es, por así decirlo, accidental (*per accidens*), provocada por los obstáculos externos propios de nuestra naturaleza caída. Sin embargo, existe otra necesidad esencial (*per se*) para otras obras buenas, la cual nace de la elevada meta a la que apuntan y con la que deben estar a la altura. De esta última necesidad se deduce perfectamente que tales obras son, en sí mismas y de manera intrínseca, sobrenaturales.

Qué tipo de gracia se requiere para algunas obras morales buenas, y cómo se diferencia de la gracia necesaria para cada una de las acciones sobrenaturales, es un tema que corresponde a otro análisis.

CAPÍTULO XVII

SE RESPONDE A LOS FUNDAMENTOS DE LA SENTENCIA CONTRARIA EXPUESTOS EN EL CAPÍTULO DÉCIMO

1. Se resuelve el primer fundamento. — El primero y principal fundamento de la sentencia contraria se pone en esto: que la cogitación congrua es necesaria para

pecuniam inter pauperes distribuere, non dicetur illam simpliciter donare aut gratiam facere singulis pauperibus, licet voluntarie hos elegerit potius quam alios, ut eis talem eleemosynam conferret. Intercedit ergo ibi quaedam benevolentia in electione personarum; donum autem ipsum secundum se spectatum debitum est, et ideo proprie et vere non est gratia. Eo vel maxime, quod supposita prima rerum institutione et communi cursu causarum, iam erit debita illa cogitatio tali individuo, quia ex solo generali cursu et concursu secundarum causarum, cum generali influentia primae causae, sequetur, nisi extraordinarie impediatur. Hoc autem satis est ut talis actio dicatur debita secundum naturae ordinem. Nam quod illa prima institutio ordinis et causarum universi potius quam alia voluntarie fuerit a Deo facta, pertinet ad donum creationis talis universi, tali modo compositi potius quam alterius; non ergo spectat ad ordinem gratiae sanctificantis, de qua agimus.

Ergo effectus qui sequuntur ex tali institutione rerum cum communi cursu causarum secundarum, tam liberarum quam naturalium, et cum generali influentia Dei, ad beneficia naturalia pertinent, non ad ordinem gratiae. Talem autem esse illam cogitationem congruam satis iam ostensum est.

3. Mentis D. Thomae interpretatio. — Nec divus Thomas, loco ibi citato I-II, q. 109, art. 2, aliquid indicavit huic doctrinae repugnans. Nam in corpore articuli tractat absolute de omnibus actibus voluntatis et generaliter docet ad omnem volitionem boni indigere auxilio Dei moventis, per quod intelligit generalem concursum primae causae, ut supra ostensum est.

Postea vero in solutione ad primum specialiter tribuit primae volitioni circa finem quod sit ab exteriori principio, scilicet Deo, et ita reducit omnes motus voluntatis ad motionem Dei, non solum ratione concursus generalis, per quem immediate Deus influit in omnes actus voluntatis, de quo in corpore

obrar honestamente, y que esa cogitación no es debida a la naturaleza y, por tanto, es gracia. A esto se puede dar, a partir de lo dicho, una respuesta múltiple. Una es que esa cogitación, sea debida o no, se contiene dentro de los límites de la providencia natural y, por tanto, es un beneficio natural, pero no una verdadera gracia.

No basta decir que esa providencia natural nace de la intención de dar gloria a los predestinados y que por eso se reputa como gracia. Esto (digo) no satisface, porque incluso la misma creación se da a los predestinados con esa intención, como dije antes, y no por eso es gracia propiamente dicha. Asimismo, no es necesario que tal cogitación nazca de esa intención, como es evidente en los reprobos. Y si se dice que en ellos se da por voluntad antecedente de dar gloria, esto tampoco es necesario por sí mismo, como consta del hombre en puros naturales.

Del principio necesario para la operación se debe juzgar por lo que es *per se*, no por la intención extrínseca de Dios. Por tanto, si tal cogitación de hecho aporta alguna utilidad en orden al fin sobrenatural, se podrá decir ciertamente que proviene de la providencia sobrenatural, pero no que sea gracia propia sino solo por denominación extrínseca. Del mismo modo que también la salud, o los bienes del cuerpo o de la fortuna, a veces se dan o se quitan por providencia sobrenatural, pero no por eso son gracia propia de la que tratamos.

2. El mismo fundamento se resuelve de otra manera. — Otra respuesta es que aquella cogitación es debida a la naturaleza considerada en sí misma, aunque no sea debida a este individuo determinado en concreto, y por eso no es verdadera gracia: pues la gracia no es debida de ningún modo ni al individuo ni a la especie; y por tanto la naturaleza humana podría ser creada sin todo el orden de la gracia.

Esto se puede aclarar con el ejemplo insinuado antes. Pues quien está obligado por justicia o por deber de su oficio a distribuir dinero entre los pobres, no se dirá que simplemente dona o hace gracia a cada uno de los pobres, aunque voluntariamente haya elegido a estos más bien que a otros para conferirles tal limosna. Intercede allí, por tanto, cierta benevolencia en la elección de las personas; pero el don mismo,

articuli locutus fuerat, sed alia speciali ratione, scilicet quia ad omnes actus circa media voluntas movetur ab intentione finis, et ad intentionem finis movetur ab ipso Deo; et ita saltem ultima resolutio motuum voluntatis sit in Deum.

Quanquam autem obscurum et controversum sit quonam modo intentio finis sit a Deo ultra generalem concursum, certum est tamen non loqui ibi D. Thomam de motione gratiae, sed generaliter: nam, si discursus illius bonus est, etiam intentio finis pravi, quatenus non est ex priori actu voluntatis, est ab extrinseco agente Deo. Est ergo illa motio ordinis naturalis, si ad naturalem actum efficiendum iuxta exigentiam naturae detur; vel erit motio supernaturalis, si detur ad actus superioris ordinis.

Unde Caietanus ibi bene advertit illam doctrinam coincidere cum ea quam idem D. Thomas eodem libro, q. 9, art. 4, de motione voluntatis in genere tradiderat.

4. Quod autem citati auctores dicunt illam Dei motionem esse cogitationem moventem ad intentionem finis, quae naturaliter occurrit ante consilium vel deliberationem voluntatis: hoc (inquam) non est consentaneum menti D. Thomae. Quia haec cogitatio pertinet ad motionem ex parte obiecti; D. Thomas autem loquitur de motione ex parte potentiae, ut patet ex dicta quaest. 9, art. 4. Item, quia illa cogitatio non semper reducitur in Deum ut in causam proximam, sed in obiecta externa; D. Thomas autem sentit Deum immediate dare hanc motionem.

Alii ergo dicunt illam motionem esse determinationem physicam quam specialiter solus Deus facit circa intentionem finis. Sed hoc etiam falsum est: quia si talis praedeterminatio necessaria est, etiam ad actus circa media erit necessaria; vel si repugnat libertati, etiam repugnabit dari ad intentionem finis, quia illa etiam actus liber est. Item specialiter repugnabit circa intentionem pravi finis, cum tamen ratio D. Thomae etiam de illa procedat.

considerado en sí, es debido, y por eso propiamente y verdaderamente no es gracia.

Y esto es tanto más cierto cuanto que, supuesta la primera institución de las cosas y el curso común de las causas, ya será debida aquella cogitación a tal individuo, porque del solo curso y concurso general de las causas segundas, junto con la influencia general de la causa primera, se seguirá, a no ser que sea impedida de modo extraordinario. Esto basta para que tal acción se diga debida según el orden de la naturaleza. Pues que aquella primera institución del orden y de las causas del universo, más bien que otra, haya sido hecha voluntariamente por Dios, pertenece al don de la creación de tal universo compuesto de tal modo más bien que de otro; por tanto, no pertenece al orden de la gracia santificante, del que tratamos.

Luego los efectos que se siguen de tal institución de las cosas con el curso común de las causas segundas (tanto libres como naturales) y con la influencia general de Dios, pertenecen a los beneficios naturales, no al orden de la gracia. Y que tal sea aquella cogitación congrua ya ha quedado suficientemente demostrado.

3. Interpretación del pensamiento de Santo Tomás. — Ni Santo Tomás, en el lugar citado (I-II, q. 109, art. 2), indicó nada que repugne a esta doctrina. Pues en el cuerpo del artículo trata absolutamente de todos los actos de la voluntad y enseña en general que para toda volición del bien se necesita el auxilio de Dios que mueve, por el cual entiende el concurso general de la causa primera, como se ha mostrado antes.

Después, en la solución al primer argumento, atribuye especialmente a la primera volición acerca del fin que provenga de un principio exterior, es decir, de Dios, y así reduce todos los movimientos de la voluntad a la moción de Dios, no solo por razón del concurso general (por el que Dios influye inmediatamente en todos los actos de la voluntad, de lo que había hablado en el cuerpo del artículo), sino por otra razón especial: porque para todos los actos acerca de los medios la voluntad es movida por la intención del fin, y a la intención del fin es movida por el mismo Dios; y así, al menos la última resolución de los movimientos de la voluntad está en Dios.

Et ob easdem rationes non potest illa motio intelligi de aliquo peculiari instinctu actuali et vitali quem Deus specialiter imprimat circa intentionem finis: tum quia in intentione finis pravi hoc repugnat; tum etiam quia in actibus mere naturalibus, etiam bonis, non est necessaria illa specialis motio, ut probatum est.

5. Dicendum ergo est, in actibus naturalibus illam motionem non esse aliud praeter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum suae naturae consentaneum; in supernaturalibus autem actibus esse vel infusum habitum vel aliquam divinam inspirationem supernaturalem. Unde, loquendo de actibus ordinis naturae, dicit idem D. Thomas, dicta quaest. 9, art. 4, intentionem finis ita tribui auctori naturae, sicut motus gravis tribuitur generanti.
Quae proportio solum tenet in hoc, quod uterque motus est proxime ex inclinatione naturae data ab auctore eius, salva tamen diversitate in modo efficiendi vitali et libero. Haec ergo attributio vel reductio talis actus in auctorem naturae non est ratione alicuius gratiae, sed solius providentiae naturalis. Cuius signum etiam est quia est communis pravae intentioni finis, non quatenus mala est, sed quatenus in aliquod bonum, qua tale est, tendit. Nam illud etiam provenit ex generali impetu naturae ad bonum, quamquam, quia non ex necessitate provenit sed cum libertate, ideo ex defectu proximae causae possit male fieri.

6. Ad loca Augustini respondent. — Ad loca Augustini, qui de sancta cogitatione afferuntur, ratione cuius tribuit Deo initium omnium bonorum operum, duo breviter dicimus. Unum est loqui Augustinum de sancta cogitatione quae ad opera pietatis, ad vitam aeternam conducentia, nos inducit. Aliud est sub cogitatione sancta includere totam vocationem supernaturalem, id est, non solam mentis illuminationem, sed etiam voluntatis inspirationem et internam excitationem. Utrumque enim

Aunque sea oscuro y controvertido de qué modo la intención del fin provenga de Dios más allá del concurso general, es cierto sin embargo que Santo Tomás no habla allí de la moción de la gracia, sino en general: pues, si su razonamiento es bueno, también la intención de un fin malo, en cuanto no proviene de un acto previo de la voluntad, proviene del agente extrínseco que es Dios. Es, por tanto, una moción del orden natural, si se da para realizar un acto natural según la exigencia de la naturaleza; o será moción sobrenatural, si se da para actos de orden superior.
Por eso Cayetano advierte bien allí que aquella doctrina coincide con la que el mismo Santo Tomás había enseñado en el mismo libro, q. 9, art. 4, acerca de la moción de la voluntad en general.

4. En cuanto a que los autores citados dicen que aquella moción de Dios es una cogitación que mueve a la intención del fin, la cual ocurre naturalmente antes del consejo o deliberación de la voluntad: esto (digo) no es conforme al pensamiento de Santo Tomás. Porque esta cogitación pertenece a la moción por parte del objeto; Santo Tomás, en cambio, habla de la moción por parte de la potencia, como consta por la citada q. 9, art. 4. Además, porque aquella cogitación no siempre se reduce a Dios como a causa próxima, sino a los objetos externos; Santo Tomás, sin embargo, entiende que Dios da inmediatamente esta moción.
Otros dicen, por tanto, que aquella moción es una determinación física que solo Dios hace especialmente acerca de la intención del fin. Pero esto también es falso: porque si tal predeterminación es necesaria, también lo será para los actos acerca de los medios; o si repugna a la libertad, también repugnará que se dé para la intención del fin, porque también aquella es un acto libre. Asimismo, repugna especialmente en la intención de un fin malo, siendo así que el razonamiento de Santo Tomás procede también acerca de ella.
Y por las mismas razones no se puede entender aquella moción como un instinto actual y vital peculiar que Dios imprima especialmente acerca de la intención del fin: tanto porque en la intención de un fin malo esto repugna, como porque en los actos meramente

horum in superioribus probatum est et ex dicendis amplius constabit.
Unde alia testimonia Patrum et Conciliorum quae requirunt gratiam ad singulos actus bonos ab eisdem explicantur (ut vidimus) de actibus pietatis christianae, seu (quod idem est) de actibus bonis factis sicut oportet ad salutem, seu ad iustificationem vel promerendam vel aliquo modo inchoandam. Et ita etiam intelligitur verbum Christi: «Sine me nihil potestis facere», scilicet ad aeternam salutem utile: de hac enim re ibi agebat, ut Augustinus notavit. Et hoc est phrasis Scripturae, ut nihil esse dicatur quod ad aeternam vitam non confert, iuxta illud 1 Cor 13: «Si charitatem non habeam, nihil sum. Et si distribuero... charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest».
7. Addi etiam potest probabile esse Pelagianos negasse etiam necessitatem generalis et actualis influxus Dei ad opera naturae consentanea, et putasse necessitatem illius concursus repugnare libertati; et in hoc sensu traditum esse interdum a Conciliis et Patribus bona opera naturalia non posse fieri sine auxilio Dei, ut loquitur etiam D. Thomas, I-II, q. 109, art. 1 et 2, id est, sine cooperatione Dei.
Sed quamvis fortasse unum vel aliud testimonium Concilii Arausicani aut Hieronymi vel aliud simile possit hoc modo exponi, non tamen omnia illa: praecipue quae de necessitate gratiae adiuvantis et praevenientis per inspirationem et illuminationem divinam loquuntur. Illa enim clare supponunt non esse in libero arbitrio sufficientes vires ad illos actus de quibus loquuntur, non solum quia dependent in operando a prima causa, sed etiam quia in ratione causae proximae est insufficientia. Et ideo, cum de necessitate gratiae ad singulos actus loquuntur, sine dubio tractant de operibus pietatis, ut ostensum est.

8. Ad primam rationem. — Ad primam rationem ex necessitate orationis desumptam dici potest primo orationem veram, de qua Sancti et Concilia loquuntur, esse unum ex operibus pietatis, quod sine gratia Dei fieri non potest, ut

naturales, incluso buenos, no es necesaria aquella moción especial, como se ha probado.

5. Hay que decir, por tanto, que en los actos naturales aquella moción no es otra cosa que la inclinación natural de la voluntad al bien conforme a su naturaleza; en cambio, en los actos sobrenaturales es o un hábito infuso o alguna inspiración divina sobrenatural. Por eso, hablando de los actos del orden de la naturaleza, dice el mismo Santo Tomás (en la citada q. 9, art. 4) que la intención del fin se atribuye al autor de la naturaleza del mismo modo que el movimiento del grave se atribuye al que lo genera.
Esta proporción solo se mantiene en esto: que ambos movimientos provienen próximamente de la inclinación de la naturaleza dada por su autor, salva sin embargo la diversidad en el modo de realizarse, que es vital y libre. Esta atribución o reducción de tal acto al autor de la naturaleza, por tanto, no es por razón de alguna gracia, sino solo de la providencia natural. Signo de ello es también que es común incluso a la intención de un fin malo, no en cuanto es mala, sino en cuanto tiende a algún bien, en cuanto tal. Pues también aquello proviene del impulso general de la naturaleza hacia el bien, aunque, como no proviene por necesidad sino con libertad, por defecto de la causa próxima pueda hacerse mal.

6. Respuesta a los textos de Agustín. — A los textos de Agustín en los que se habla de la cogitación santa, por razón de la cual atribuye a Dios el inicio de todas las buenas obras, respondemos brevemente dos cosas. Una es que Agustín habla de la cogitación santa que nos induce a las obras de piedad conducentes a la vida eterna. La otra es que bajo la cogitación santa incluye toda la vocación sobrenatural, es decir, no solo la iluminación de la mente, sino también la inspiración y la excitación interna de la voluntad. Ambas cosas han quedado probadas en lo anterior y se confirmarán más aún con lo que sigue.
Por eso, los demás testimonios de los Padres y de los Concilios que exigen la gracia para cada uno de los actos buenos se explican (como hemos visto) de los

expresse tradit Concilium Arausicanum, cap. 3, dicens gratiam non dari ad humanam invocationem, sed ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis. Et ratio est quia vera oratio debet fieri ex fide, ut passim in Evangelio Christus dixit et sumitur ex illo Pauli ad Romanos 10: «Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?». Oratio autem ex fide est etiam ex gratia.

Et hoc confirmat idem Paulus ad Romanos 8, dicens: «Spiritus adiuvat infirmitatem nostram». Exponendo vero ad quid adiuvet, adiungit: «Nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus», id est, postulare nos docet et facit, iuxta Augustini expositionem de qua in secundo libro *De Trinitate*, c. 6; et eodem sensu subdit quod «Spiritus secundum Deum postulat pro sanctis», id est, eos facit orare oratione secundum Deum, id est, sicut oportet, ut Deo accepta sit. De hac ergo oratione loquitur Augustinus quando ab illa sumit argumentum ad necessitatem gratiae.

At haec oratio nec in puris naturalibus fieri ab homine posset, nec ab infideli fieri potest, cum in fide fundetur. Ergo vel homo in pura natura et nunc homo infidelis non potest facere bonum opus morale, quod absurdissimum est; vel illa oratio necessaria non est ad singula bona opera moralia, nec ratio Augustini ad rem praesentem accommodari potest.

9. Secundo respondetur. — Secundo dicimus: esto non sit gratia necessaria etiam fideli homini ad singula bona opera moralia virtutum acquisitarum, nihilominus orandum esse Deum ut ad singula bene praestanda det auxilium peculiare, vel ut tale opus non mere naturaliter, sed aliquo modo meritorie fiat. Vel certe, quia licet auxilium gratiae per se non sit necessarium ad singula ex his operibus, saltem est necessarium ad non peccandum, etiam contra legem naturae, et contingens est in singulis actibus peccare, et incertum homini est ubi possit ei accidere peccatum contra rationem

actos de piedad cristiana, o (lo que es lo mismo) de los actos buenos realizados como conviene para la salvación, para la justificación, o para merecerla o iniciarla de algún modo. Y así también se entiende la palabra de Cristo: «Sin mí nada podéis hacer», es decir, nada útil para la salvación eterna: pues de esto trataba allí, como notó Agustín. Y esta es la manera de hablar de la Escritura, según la cual se dice que es nada aquello que no contribuye a la vida eterna, como en 1 Corintios 13: «Si no tengo caridad, nada soy. Y si repartiera... pero no tengo caridad, nada me aprovecha».

7. Se puede añadir también que es probable que los pelagianos negaran incluso la necesidad del influjo general y actual de Dios para las obras conformes a la naturaleza, y pensaran que la necesidad de ese concurso repugnaba a la libertad. Y en este sentido se transmitió a veces por los Concilios y Padres que las buenas obras naturales no pueden hacerse sin el auxilio de Dios, como habla también Santo Tomás (I-II, q. 109, art. 1 y 2), es decir, sin la cooperación de Dios.

Pero aunque quizá algún testimonio concreto del Concilio de Orange o de Jerónimo u otro semejante pueda explicarse de este modo, no todos ellos: especialmente los que hablan de la necesidad de la gracia ayudante y preveniente por inspiración e iluminación divina. Pues estos suponen claramente que en el libre albedrío no hay fuerzas suficientes para aquellos actos de los que hablan, no solo porque dependen en su operación de la causa primera, sino también porque en razón de causa próxima son insuficientes. Y por eso, cuando hablan de la necesidad de la gracia para cada uno de los actos, sin duda tratan de las obras de piedad, como se ha demostrado.

8. A la primera razón. — A la primera razón tomada de la necesidad de la oración se puede responder en primer lugar que la oración verdadera, de la que hablan los Santos y los Concilios, es una de las obras de piedad que no puede hacerse sin la gracia de Dios, como enseña expresamente el Concilio de Orange, cap. 3, diciendo que la gracia no se da en respuesta a la invocación humana, sino que es la misma gracia la que hace que seamos nosotros quienes invoquemos. Y la razón es

naturalem, et ideo in singulis orare debet ne illud eveniat.
Unde, si absque fide posset homo habere cognitionem aliquam et spem imperfectam auxilii divini, sicut nunc habet Iudaeus, deberet etiam, ut posset, orare propter eamdem causam, quamquam revera talis oratio de se valorem non habeat.

10. Declaratur exemplo de homine infirmo. — Quo D. Thomas in hac materia utitur. Quamvis enim sine auxilio alterius possit parvam viam agere aut singulos passus reddere, tamen, quia non potest solus totum motum efficere et in singulis passibus cadere potest, ideo ad omnes continuum auxilium postulat. Ita ergo praestare se debet homo circa singula opera bona, propter periculum quod est in singulis.
Maxime quia in praescientia Dei conditionata potest esse necessarium tale auxilium ad hoc vel illud opus cum effectu praestandum, etiamsi absolute non sit necessarium. Quia nimirum Deus praevidet quod sine tali auxilio non fiet opus, etiamsi absolute possit fieri. Atque ita, quamvis generatim loquendo prudens petitio auxilii non sit semper propter absolutam impotentiam et necessitatem simpliciter, sed possit esse propter maiorem suavitatem et facilitatem (ut in rebus humanis est evidens), tamen respectu Dei semper haec commoditas reducitur ad aliquam necessitatem, quia in eius praescientia potest esse necessarium ad esse operis.

11. An ad vincendam aliquam tentationem contra legem naturae vel ad singulas sit necessaria gratia. — Primum placitum. — Alia opinio. — Tertia opinio. — In secunda ratione postulatur an possit homo vincere aliquam tentationem contra legem naturae, vel ad singulas vincendas sit necessaria gratia. Non enim desunt homines doctissimi qui, licet fateantur non esse necessariam gratiam ad singula opera honesta, putant esse necessariam ad vincendas singulas tentationes, saltem quatenus per daemonis industriam et efficaciam augeri et urgeri possunt. Quae gratia

porque la verdadera oración debe hacerse con fe, como dijo repetidamente Cristo en el Evangelio y se toma de aquello de san Pablo a los Romanos 10: «¿Cómo invocarán a aquel en quien no creyeron?». Y la oración que procede de la fe es también procedente de la gracia. Y esto lo confirma el mismo Pablo en Romanos 8, cuando dice: «El Espíritu ayuda nuestra flaqueza». Y explicando en qué nos ayuda, añade: «Pues no sabemos qué pedir como conviene, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables», es decir, nos enseña y nos hace pedir, según la exposición de Agustín en el libro segundo *De Trinitate*, c. 6. Y en el mismo sentido añade que «el Espíritu intercede por los santos según Dios», es decir, los hace orar con una oración según Dios, esto es, como conviene, para que sea acepta a Dios. De esta oración, pues, habla Agustín cuando saca de ella un argumento para la necesidad de la gracia.
Ahora bien, esta oración ni en los puros naturales podría hacerla el hombre, ni puede hacerla el infiel, puesto que se funda en la fe. Por tanto, o el hombre en pura naturaleza (y ahora el hombre infiel) no puede hacer ninguna buena obra moral —lo cual es absurdísimo—, o aquella oración no es necesaria para cada una de las buenas obras morales, y el argumento de Agustín no se puede aplicar al caso presente.

9. Segunda respuesta. — En segundo lugar decimos: aunque no sea necesaria la gracia incluso al hombre fiel para cada una de las buenas obras morales de las virtudes adquiridas, sin embargo hay que rogar a Dios para que, al realizar cada una bien, dé un auxilio peculiar, o para que tal obra no se haga meramente de modo natural, sino de algún modo meritorio. O al menos porque, aunque el auxilio de la gracia no sea por sí mismo necesario para cada una de estas obras, sí es necesario al menos para no pecar, incluso contra la ley natural. Y es contingente en cada acto pecar, e incierto para el hombre en qué momento puede ocurrirle un pecado contra la razón natural, y por eso en cada uno debe orar para que no suceda.
Por lo cual, si sin fe el hombre pudiera tener algún conocimiento y una esperanza imperfecta del auxilio

vel positiva est ad vincendam gravissimam tentationem quam permittit Deus, vel saltem negativa, quia non permittere ut daemon tentet quantum potest, gratia est.
Alii vero in alio extremo contendunt hominem posse viribus liberi arbitrii resistere cuilibet tentationi sigillatim, quantumvis gravis videatur, licet perseverare diu in hac victoria non possit sine auxilio gratiae. Alii respondent leviores et ordinarias tentationes sigillatim sumptas posse vinci ab homine per vires liberi arbitrii, non consentiendo. Quod quidem est satis ad operandum aliquod opus bonum morale. Nam (ut dixi) hic non agimus de quolibet opere, etiam distributive et includendo etiam difficillima, sed indefinite de aliquo bono opere: illud autem etiam sine ulla tentatione occurrere potest.

12. Quod si instetur nullum esse opus quod, remota gratia, non possit esse difficile, imo et impossibile, si Deus permittat hominem tentari a daemone quantum potest: respondeo imprimis fortasse non ita esse, quia multa occurrunt facienda opera bona adeo facilia ex obiecto et circumstantiis ut, perseverante usu rationis, non valeat tantam difficultatem apponere. Nam si adeo perturbet vel distrahatur mens hominis ut non possit attendere, iam non erit actus vel omissio culpabilis; si autem possit homo satis attendere, saepe res ipsa non patietur tantam difficultatem.
Deinde dicitur: esto concedamus esse aliquam gratiam quod Deus non permittat hominem gravius tentari in singulis operibus bonis quam de facto tentetur, non esse id contra veritatem quam defendimus. Quia illa gratia est extrinseca et non est per se causa, sed solum tanquam removens impedimenta. Hic autem tractamus de interna gratia illuminationis et inspirationis diviniique adiutorii, quae gratia est per se et propria causa illorum actuum propter quos datur.
Ad tertiam rationem dicemus in capite sequenti.

CAPUT XVIII

divino, como ahora la tiene el judío, también debería orar en la medida de sus posibilidades por la misma causa, aunque en realidad tal oración de suyo no tenga valor.

10. Se aclara con el ejemplo del hombre enfermo. — Ejemplo del que se sirve Santo Tomás en esta materia. Aunque sin ayuda de otro pueda recorrer un pequeño camino o dar cada uno de los pasos, sin embargo, como no puede realizar él solo todo el movimiento y en cada paso puede caer, por eso pide un auxilio continuo para todos. Así, pues, debe comportarse el hombre respecto a cada una de las obras buenas, a causa del peligro que hay en cada una.
Máxime porque en la presciencia condicionada de Dios puede ser necesario tal auxilio para realizar con efecto esta u otra obra, aunque absolutamente no sea necesario. Porque, evidentemente, Dios prevé que sin tal auxilio no se hará la obra, aunque absolutamente pueda hacerse. Y así, aunque hablando en general una petición prudente de auxilio no siempre se debe a una impotencia absoluta y a una necesidad simpliciter, sino que puede deberse a una mayor suavidad y facilidad (como es evidente en las cosas humanas), sin embargo, respecto a Dios, siempre esta conveniencia se reduce a alguna necesidad, porque en su presciencia puede ser necesario para la existencia misma de la obra.

11. Si para vencer alguna tentación contra la ley natural, o para vencerlas todas, es necesaria la gracia. — Primera opinión. — Segunda opinión. — Tercera opinión. — En la segunda razón se pregunta si el hombre puede vencer alguna tentación contra la ley natural, o si para vencer cada una de ellas es necesaria la gracia. No faltan, en efecto, hombres muy doctos que, aunque reconocen que no es necesaria la gracia para cada una de las obras honestas, piensan que sí es necesaria para vencer cada una de las tentaciones, al menos en cuanto pueden ser aumentadas y urgidas por la industria y eficacia del demonio. Esa gracia o es positiva, para vencer la tentación gravísima que Dios permite, o al menos negativa, porque no permitir que el demonio tiente cuanto puede ya es gracia.

SATISFIT PRINCIPALI OBJECTIONI IN CAPITE NONO PROPOSITAE

1. Circa obiectionem principalem in capite nono propositam, cuius occasione haec omnia diximus, multi theologi non censent inconveniens concedere in aliquibus et multis hominibus adultis praecedere aliquod vel aliqua bona opera moralia ante omne internum auxilium praeveniens quod sit vera et supernaturalis gratia. Nam cum tale opus sit possibile ex sola ratione et libero arbitrio, non habet per se connexionem cum praevenienti auxilio gratiae, ergo nullum est inconveniens quod de facto praecedat.

2. Atque hinc ulterius multi docuerunt quod, sic facienti quod in se est ad bene operandum moraliter per naturales vires quas tunc solas habet, Deus conferat suam gratiam non sanctificantem, sed primi auxilii supernaturalis seu vocationis ad fidem. Ita docuit expresse divus Thomas, II Sent., dist. 5, quaest. 1, art. 1; dist. 28, quaest. unic., art. 4; q. 14 *De Veritate*, art. 11, ad 1, agens de filio infidelium in silvis enutrito, qui perveniens ad usum rationis ductu rectae rationis sequitur; de quo ait fore a Deo supernaturaliter illuminandum. Quod confirmat lib. 3 *Contra Gentiles*, cap. 159, et I-II, quaest. 89, art. 6. Idem sensit Altisiodorensis, lib. 3 *Summae*, tract. 2, cap. 1, quaest. 5, et lib. 2, tract. 11, cap. 4, q. 4; Alensis, 4 *Sent.*, quaest. 29, m. 3, art. 4, ad 14, et 2 *Sent.*, quaest. 19, m. 8, §1, et 3 *Sent.*, quaest. 69, m. 5, art. 3, ad 5 et 6; Gersonius, *Alphabetum*, 24, lit. M, et *Alphabetum*, 61, lit. G, et in tract. *De vita spirituali*, lect. 4. Idem docuerunt communiter theologi in II *Sent.*, dist. 28: Albertus, art. 1, ad 4; Aegidius, art. 2, §2, ad 2; Richardus, art. 4, quaest. 2; Nicolaus de Orbellis, art. 2, et dist. 27; Gabriel, II *Sent.*, dist. 22, quaest. 2, art. 3, dub. 1, et alii quos capite septimo retuli. Idemque secuti sunt ex modernis Thomistis: Soto, IV *Sent.*, dist. 4, quaest. 2, art. 3; Victorius, *Relectio de puero veniente ad usum*

Otros, en cambio, en el extremo opuesto sostienen que el hombre puede, con las fuerzas del libre albedrío, resistir a cualquier tentación tomada individualmente, por grave que parezca, aunque no pueda perseverar largo tiempo en esa victoria sin auxilio de la gracia. Otros responden que las tentaciones más leves y ordinarias, tomadas una a una, pueden ser vencidas por el hombre con las fuerzas del libre albedrío, no consintiendo. Lo cual es suficiente para realizar alguna obra buena moral. Pues (como dije) aquí no tratamos de cualquier obra, incluso distributivamente e incluyendo también las más difíciles, sino indefinidamente de alguna obra buena: y esa puede presentarse incluso sin ninguna tentación.

12. Si se insiste en que no hay ninguna obra que, quitada la gracia, no pueda ser difícil, e incluso imposible, si Dios permite que el hombre sea tentado por el demonio cuanto este puede: respondo en primer lugar que quizá no sea así, porque muchas obras buenas que hay que hacer son tan fáciles por su objeto y circunstancias que, permaneciendo el uso de la razón, el demonio no puede oponer tanta dificultad. Pues si perturba o distrae tanto la mente del hombre que este no pueda atender, ya no habrá acto u omisión culpable; pero si el hombre puede atender suficientemente, a menudo la cosa misma no admitirá tanta dificultad.

Además se dice: aunque concedamos que existe alguna gracia en que Dios no permita que el hombre sea tentado más gravemente en cada una de las obras buenas de lo que de hecho es tentado, esto no va contra la verdad que defendemos. Porque esa gracia es extrínseca y no es causa por sí misma, sino solo como removiendo impedimentos. Aquí, en cambio, tratamos de la gracia interna de iluminación e inspiración y del auxilio divino, que es gracia por sí misma y causa propia de aquellos actos por los que se da.

A la tercera razón responderemos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XVIII

rationis, 3 p., num. 14; Canus, *Relectio de Sacramentis in genere*, p. 4 et 2; censet probabile Medina, I-II, quaest. 89, art. 6, dub. ult., et quaest. 109, art. 6, dub. 3, ad 2 et 3; Viguierius, in *Institutionibus Theologicis*, cap. 10, §4; Zumel, I-II, q. 112, art. 3, disp. 5. Idem sequitur Vega, lib. 13 in *Trid.*, cap. 12, via 3; Corduba, late lib. 2 *De ignorantia*, quaest. 4 tota, et quaest. 5, ad 4. Item Driedo, tract. *De Concordia*, p. 2, cap. ult., et *De Captivitate et Redemptione generis humani*, tract. 2, c. 2, ait pie hoc credi et in eo non pertinaciter errari. Idem Ruardus, art. 7; Doctores, Albertus Pighius *De libero arbitrio contra Calvinum*, folio 99, ubi dicit esse sententiam Patrum, quam multi alii secuti sunt ex his qui contra haereticos huius temporis scripserunt.

3. Et sane, quidquid sit de veritate huius sententiae (quam nunc defendere et explicare necessarium non est), nobis ad expediendam difficultatem propositam, ut paulo inferius dicam, verisimile tamen non est tot graves theologos in ea doctrina periculose errasse aut non posse habere sensum ab errore Pelagii omnino alienum. Non dubito ergo quin senserint totam illam gratiam primam, etiamsi detur homini bene operanti moraliter, non dari propter merita vel dispositionem talis operis, sed ex pura gratia Dei, opusque illud bonum ad summum posse deservire ut, dum est, impediat peccatum quod posset fortasse esse obex divinae illuminationis. Quem sensum in libro tertio *De Auxiliis*, capite secundo, ita explicui, et a Marco Eremita traditum invenio in verbis quae supra capite octavo citavi, ex libro *De Paradiso*, capite quinquagesimo tertio. Neque hic sensus excludit alium de faciente quod in se est per auxilium supernaturale. Nam respectu diversarum gratiarum in diverso sensu possunt eadem verba proferri. Itaque respectu gratiae iustificantis et ad illam obtinendam necesse est ut homo faciat quod potest per praeveniens gratiae auxilium. Vel, quod idem est, homo iam praeventus per auxilium supernaturale, si vult

SE RESPONDE A LA PRINCIPAL OBJECIÓN PROPUESTA EN EL CAPÍTULO NOVENO

1. Respecto a la objeción principal propuesta en el capítulo noveno, con ocasión de la cual hemos dicho todo esto, muchos teólogos no consideran inconveniente conceder que en algunos y en muchos hombres adultos precedan alguna o algunas buenas obras morales antes de todo auxilio interno preveniente que sea verdadera y sobrenatural gracia. Pues como tal obra es posible solo por la razón y el libre albedrío, no tiene por sí misma conexión con el auxilio preveniente de la gracia, luego no hay inconveniente en que de hecho preceda.

2. Y de aquí ulteriormente muchos enseñaron que a quien hace lo que está de su parte para obrar bien moralmente con las solas fuerzas naturales que entonces tiene, Dios le concede su gracia no santificante, sino del primer auxilio sobrenatural o de la vocación a la fe. Así lo enseñó expresamente Santo Tomás, II *Sent.*, dist. 5, q. 1, art. 1; dist. 28, q. única, art. 4; q. 14 *De Veritate*, art. 11, ad 1, al tratar del hijo de infieles criado en los bosques, que al llegar al uso de razón sigue la guía de la recta razón; de él dice que será iluminado sobrenaturalmente por Dios. Lo cual confirma en el libro 3 *Contra Gentiles*, c. 159, y I-II, q. 89, art. 6. Lo mismo sintió Altisiodorense, lib. 3 *Summae*, tract. 2, c. 1, q. 5, y lib. 2, tract. 11, c. 4, q. 4; Alejandro de Hales, 4 *Sent.*, q. 29, m. 3, art. 4, ad 14, y 2 *Sent.*, q. 19, m. 8, §1, y 3 *Sent.*, q. 69, m. 5, art. 3, ad 5 y 6; Gerson, *Alphabetum* 24 lit. M y *Alphabetum* 61 lit. G, y en el tratado *De vita spirituali*, lect. 4. Lo mismo enseñaron comúnmente los teólogos en II *Sent.*, dist. 28: Alberto, art. 1 ad 4; Egidio, art. 2 §2 ad 2; Ricardo, art. 4 q. 2; Nicolás de Orbellis, art. 2 y dist. 27; Gabriel, II *Sent.*, dist. 22, q. 2, art. 3, dub. 1, y otros que cité en el capítulo séptimo. Y lo mismo siguieron entre los tomistas modernos: Soto, IV *Sent.*, dist. 4, q. 2, art. 3; Victorio, *Relectio de puero veniente ad usum rationis*, 3 p., n. 14; Cano, *Relectio de Sacramentis in genere*, p. 4 y 2; Medina considera probable (I-II, q. 89, art. 6, dub. ult., y q. 109, art. 6, dub. 3, ad 2 y 3); Viguier, en

progredi, oportet ut per receptum auxilium, quod valet, faciat; at vero respectu ipsius auxilii, si homo nondum est supernaturaliter praeventus, non potest per auxilium operari: ergo de illo in alio sensu dicitur ut faciat quod potest, procurando non ponere obicem, et ad hoc aliquid boni, prout potest, operando.

4. Ex hac sententia non sequitur dari causam praedestinationis quoad omnes effectus. — Unde constat etiam, si haec sententia admittatur, non sequi dari causam praedestinationis quoad omnes effectus eius ex parte hominis praedestinati: quia per tale bonum opus non est sibi causa primae gratiae auxiliantis, sed Deus sua libertate illam confert, vel ex illa voluntate quia vult omnes homines salvare, vel respectu praedestinati ex illa voluntate qua illum elegit. Quod si dicas saltem sequi dari causam per accidens, ut est removens impedimentum (sic enim videtur talis homo esse causa primi auxilii sibi collati): respondetur neque hoc modo esse causam illius effectus ut ad praedestinationem pertinet. Tum quia praedestinato datur illa prima illuminatio non solum ut gratia sufficiens, sed etiam ut efficax et congrua, ad quod nullo modo servit tale opus, etiam per accidens, sed ex divina electione immediate procedit; tum etiam quia si per illud opus bonum praevenitur talis homo ne impedimentum ponat vocationi, hoc ipsum est ex praedestinatione, ut infra latius dicam.

5. Non sequi alia incommoda dicta. — Atque ita etiam cessant incommoda quae ex illa sententia inferebantur. Nam illa sententia non supponit posse hominem innocenter vivere aut saepius posse bene operari sine gratiae auxilio, quin multo frequentius peccet nisi divinitus praeveniatur; sed supponit solum posse aliquid boni facere, quod licet parvum sit, saltem potest deservire ad impediendum pro tunc peccatum. Et tunc credit de misericordia Dei non defuturum tali homini, non propter opus eius (quod nullam habet proportionem cum

Institutiones Theologicae, c. 10 §4; Zumel, I-II, q. 112, art. 3, disp. 5. Lo mismo sigue Vega, lib. 13 in *Trid.*, c. 12, vía 3; Córdoba, ampliamente en lib. 2 *De ignorantia*, q. 4 entera y q. 5 ad 4. Asimismo Driedo, tract. *De Concordia*, p. 2, c. último, y *De Captivitate et Redemptione generis humani*, tract. 2, c. 2, dice que se cree piadosamente y que en ello no se yerra pertinazmente. Lo mismo Ruardo, art. 7; los Doctores; Alberto Pighius *De libero arbitrio contra Calvinum*, folio 99, donde dice que es sentencia de los Padres, a la que siguieron muchos otros de los que escribieron contra los herejes de este tiempo.

3. Y ciertamente, sea lo que sea de la verdad de esta sentencia (que ahora no es necesario defender ni explicar), para resolver la dificultad propuesta, como diré un poco más abajo, no es verosímil que tantos graves teólogos hayan errado peligrosamente en esa doctrina o que no puedan tener un sentido totalmente ajeno al error de Pelagio. No dudo, por tanto, que entendieron que toda aquella primera gracia, aunque se dé al hombre que obra bien moralmente, no se da por los méritos o disposición de tal obra, sino por pura gracia de Dios, y que aquella obra buena a lo sumo puede servir para que, mientras existe, impida el pecado que quizá podría ser obstáculo a la divina iluminación. Este sentido lo expliqué yo en el libro tercero *De Auxiliis*, capítulo segundo, y lo encuentro transmitido por Marcos Eremita en las palabras que cité antes en el capítulo octavo, del libro *De Paradiso*, capítulo 53. Ni este sentido excluye el otro de "el que hace lo que está de su parte" por auxilio sobrenatural. Pues respecto a diferentes gracias, las mismas palabras pueden pronunciarse en distinto sentido. Así, respecto a la gracia justificante y para obtenerla, es necesario que el hombre haga lo que puede por medio del auxilio preveniente de la gracia. O, lo que es lo mismo, el hombre ya prevenido por auxilio sobrenatural, si quiere progresar, debe hacer con el auxilio recibido lo que pueda. Pero respecto al mismo auxilio, si el hombre todavía no ha sido prevenido sobrenaturalmente, no puede obrar por medio del auxilio: luego de él se dice en otro sentido que haga lo que puede, procurando no

gratia), sed quia de se propensus est ad dandum omnibus sufficientia ac necessaria remedia ad salutem.

6. Responsio ad obiectionem praecipuam. — Ultimo vero addo totam hanc sententiam nobis necessariam non esse ad expediendam difficultatem propositam, et ideo nunc nec probamus illam nec reiicimus: pendet enim ex multis principiis quae in materia de gratia examinanda sunt.

Dico ergo ex illis verbis Pauli «Deus vult omnes homines salvos fieri» potius sequi probabiliter omnibus hominibus adultis dare aliquod principium salutis, atque adeo aliquam vocationem. Unde quamvis ante hanc vocationem supernaturalem possit homo aliquod bonum opus facere et illud faciat, et postea vocetur a Deo, non sequitur quod vocetur propter opus, sed propter generalem Dei benevolentiam erga homines et propter Christum. Neque etiam est necesse ut tale bonum opus concurrat removendo obicem, quia etiamsi homo maxime peccaret, Deus illuminaret illum ex illa generali voluntate, ut pie credi potest.

Nam quia tempus dandi hanc illuminationem primam non est unum et idem praefixum pro omnibus hominibus, sed Deus dat tempore opportuno vel a se definito, ideo, sive homo antea operetur bene sive male, nec acceleratur nec retardatur tempus illud a Deo praefixum, nec in eo praefiniendo habuit Deus respectum ad opus hominis, sed ad ordinem suae sapientiae et consilium suae voluntatis.

7. Nulla est connexio inter causam praedestinationis ex parte nostra et potestate arbitrii ad aliquod bonum morale sine gratia. — Atque ita tandem constat nullam esse connexionem inter has quaestiones: de causa praedestinationis ex parte nostra et de potestate arbitrii ad faciendum aliquod bonum opus morale sine gratia. Quia etiam si tale opus fiat ante omne auxilium gratiae

poner obstáculo, y para esto obrando algo bueno según su posibilidad.

4. De esta sentencia no se sigue que haya causa de la predestinación en todos sus efectos. — De donde consta también que, si se admite esta sentencia, no se sigue que haya causa de la predestinación en todos sus efectos por parte del hombre predestinado: porque por tal obra buena no es causa para sí mismo de la primera gracia auxiliadora, sino que Dios se la concede por su libertad, o por aquella voluntad con la que quiere salvar a todos los hombres, o respecto al predestinado por aquella voluntad con la que lo eligió. Y si se dice que al menos se sigue que hay una causa *per accidens*, como es la que remueve el impedimento (pues así parece que tal hombre es causa del primer auxilio que se le concede): se responde que ni siquiera de este modo es causa de aquel efecto en cuanto pertenece a la predestinación. Porque al predestinado se le da aquella primera iluminación no solo como gracia suficiente, sino también como eficaz y congrua, para lo cual en modo alguno sirve tal obra, ni siquiera *per accidens*, sino que procede inmediatamente de la divina elección; y también porque si por aquella obra buena se previene a tal hombre para que no ponga impedimento a la vocación, esto mismo es por la predestinación, como diré más ampliamente después.

5. No se siguen los demás inconvenientes mencionados. — Y así también cesan los inconvenientes que se inferían de aquella sentencia. Pues aquella sentencia no supone que el hombre pueda vivir inocentemente o que pueda obrar bien con más frecuencia sin auxilio de la gracia, sin que peque mucho más frecuentemente si no es prevenido divinamente; sino que supone solamente que puede hacer algo bueno, lo cual, aunque sea poco, al menos puede servir para impedir por entonces el pecado. Y entonces cree de la misericordia de Dios que no le faltará a tal hombre, no por su obra (que no tiene proporción alguna con la gracia), sino porque Dios de suyo está inclinado a dar a todos los remedios suficientes y necesarios para la salvación.

supernaturalis, non potest ullo modo fundare gratiam ipsam, nedum praedestinationem eius. Quod cum sit verum de omni auxilio, maxime de congruo et efficaci, quale esse solet illud quod est praedestinationis effectus. Quae omnia ex dicendis capite sequenti magis confirmabuntur.

CAPUT XIX

BONUM OPUS MORALE ORDINIS NATURALIS, SEU VIRTUTIS ACQUISITAE NON POSSE ESSE CAUSAM PROPRIAM PRAEDESTINATIONIS QUOAD ALIQUEM EFFECTUM EIUS, ETIAM SI EX ALIQUA GRATIA EXTRINSECA PROFICISCATUR

1. Hactenus dictum est de operibus bonis quatenus a libero arbitrio, absque gratia aliquo modo fieri possunt: iam dicendum est de operibus ex gratia factis. Quoniam vero gratia non solum necessaria est ad supernaturalia opera, sed etiam iuvat ad moralia et naturalia honeste perficienda, ideo in hoc capite dicemus de operibus moralibus ac naturalibus procedentibus aliquo modo a gratia, et postea de supernaturalibus actibus, simulque magis declarabimus et confirmabimus nonnulla quae in superioribus dicta sunt.

Suppono autem sermonem esse de causa non omnino impropria et per accidens, sed aliquo modo per se et morali, qualis est dispositio proportionata vel meritum aliquale, saltem de congruo, vel impetratorium. Suppono deinde duobus modis posse opus virtutis acquisitae esse ex gratia. Uno modo, quia fit ex aliqua speciali providentia et impulsu Dei quo excitatur vel iuvatur homo ad illud opus faciendum, non tamen redundat inde in ipso opere aliquid supernaturale, nec physicum quoad substantiam eius, nec intrinsecum ac reale et inhaerens aliquo modo ipsi actui; nec etiam morale quoad aliquam relationem in

6. Respuesta a la objeción principal. — Por último añado que toda esta sentencia no nos es necesaria para resolver la dificultad planteada, y por eso ahora ni la probamos ni la rechazamos: pues depende de muchos principios que deben examinarse en la materia de la gracia.

Digo, pues, que de aquellas palabras de san Pablo «Dios quiere que todos los hombres se salven» se sigue más bien probablemente que Dios da a todos los hombres adultos algún principio de salvación, y por tanto alguna vocación. Por lo cual, aunque antes de esta vocación sobrenatural el hombre pueda hacer alguna obra buena y la haga, y luego sea llamado por Dios, no se sigue que sea llamado por la obra, sino por la benevolencia general de Dios hacia los hombres y por Cristo. Ni tampoco es necesario que tal obra buena concurra removiendo el obstáculo, porque aunque el hombre pecara gravemente, Dios lo iluminaría por aquella voluntad general, como piadosamente se puede creer.

Pues como el tiempo de dar esta primera iluminación no es uno y el mismo prefijado para todos los hombres, sino que Dios lo da en el tiempo oportuno o por él definido, por eso, ya obre el hombre antes bien o mal, ni se acelera ni se retarda aquel tiempo prefijado por Dios, ni al prefijarlo tuvo Dios respeto a la obra del hombre, sino al orden de su sabiduría y al consejo de su voluntad.

7. No hay conexión entre la causa de la predestinación por nuestra parte y la potencia del arbitrio para alguna obra moral buena sin gracia. — Y así finalmente consta que no hay conexión alguna entre estas cuestiones: la de la causa de la predestinación por nuestra parte y la de la potencia del arbitrio para hacer alguna obra moral buena sin gracia. Porque aunque tal obra se haga antes de todo auxilio de la gracia sobrenatural, no puede de ningún modo fundar la gracia misma, y mucho menos la predestinación de ella. Lo cual es verdad de todo auxilio, y especialmente del congruo y eficaz, cual suele ser aquel que es efecto de la predestinación. Todo esto se confirmará más con lo que se dirá en el capítulo siguiente.

supernaturalem finem. Sed tantum moraliter iuvatur homo ut opus ipsum intra suum ordinem, cum debitis circumstantiis, circa obiectum rationi naturali consentaneum perficiat. Alio modo potest homo elevari per gratiam ad faciendum tale opus cum aliqua supernaturalitate quae in ipso opere resultet, saltem moraliter.

2. Prima assertio. — **Opus morale factum ex gratia, licet in sua specie ordinis naturalis sit, potest esse causa alicuius effectus praedestinationis. — Ratione fulcitur. — Prior pars**. — Dico ergo primo: quando opus morale ita fit ex gratia ut, licet in sua specie maneat naturalis ordinis, aliquem supernaturalem modum in se recipiat, potest esse causa alicuius effectus praedestinationis, non vero totius praedestinationis quoad effectus eius. Haec posterior pars a fortiori patebit ex his quae de supernaturalibus actibus dicemus.
Nunc breviter ostenditur, quia tale opus supponit gratiam aliquam efficacem et accommodatam fini praedestinationis: ergo supponit aliquem praedestinationis effectum, ergo non potest esse causa totius praedestinationis. Consequentiam nunc ut claram suppono. Antecedens vero probo, quia illud opus non potest tali modo fieri nisi praecedat illuminatio aliqua fidei et intentio supernaturalis dirigens et elevans actum illum aliquo modo ad supernaturalem ordinem; nullus enim alius intrinsecus modus supernaturalis in tali actu excogitari potest.

3. Posterior pars ostenditur. — Altera vero pars, nimirum actum illum sic factum posse esse causam praedestinationis quoad aliquos effectus eius, probari potest primo ex illis Scripturae locis in quibus opera moralia, praesertim misericordiae, dicuntur valde utilia ad impetrandum remissionem peccatorum (Daniel 4, Tobiae 4, Lucae 6: «Si dimiseritis, dimittetur vobis»). Quae quidem et similia saltem verum habent de his operibus quatenus aliquo supernaturali modo fiunt. Unde, si fiant in gratia

CAPÍTULO XIX

EL BUEN OBRA MORAL DEL ORDEN NATURAL, O DE VIRTUD ADQUIRIDA, NO PUEDE SER CAUSA PROPIA DE LA PREDESTINACIÓN EN CUANTO A ALGÚN EFECTO DE ELLA, AUN CUANDO PROVENGA DE ALGUNA GRACIA EXTRÍNSECA

1. Hasta aquí se ha hablado de las obras buenas en cuanto pueden hacerse de algún modo por el libre albedrío sin gracia: ahora hay que hablar de las obras hechas con gracia. Y como la gracia no solo es necesaria para las obras sobrenaturales, sino que también ayuda a realizar honestamente las morales y naturales, por eso en este capítulo hablaremos de las obras morales y naturales que proceden de algún modo de la gracia, y después de los actos sobrenaturales, y al mismo tiempo declararemos y confirmaremos más algunos puntos que se han dicho en los capítulos anteriores.
Supongo, además, que se habla de una causa no totalmente impropia y *per accidens*, sino de algún modo *per se* y moral, cual es una disposición proporcionada o algún mérito, al menos de congruo, o impetratorio. Supongo también que la obra de virtud adquirida puede ser por gracia de dos modos. De un modo, porque se hace por alguna providencia especial e impulso de Dios con el que se excita o ayuda al hombre a realizar aquella obra, pero no redunda de ahí en la misma obra algo sobrenatural, ni físico en cuanto a su sustancia, ni intrínseco, real e inherente de algún modo al mismo acto; ni tampoco moral en cuanto a alguna relación al fin sobrenatural. Sino que solamente se ayuda moralmente al hombre para que realice la obra misma dentro de su orden, con las circunstancias debidas, acerca de un objeto onforme a la razón natural. De otro modo, el hombre puede ser elevado por la gracia a realizar tal obra con alguna sobrenaturalidad que resulte en la misma obra, al menos moralmente.

sanctificante et caritate, et ex aliquo motivo ac relatione supernaturali, merentur etiam de condigno aliquos effectus praedestinationis. Si vero solum fiant ex gratia auxiliante ac fide, merentur solum de congruo seu impetrando, aut per modum proportionatae dispositionis, aliquam ulteriorem gratiam quae potest ad effectus praedestinationis pertinere.

Neque hoc est contra gratuitam praedestinationem, quia iam illa est gratia pro gratia et origo totius causalitatis est gratia vera, supernaturalis, ut supponimus. Neque in assertione hac est ulla difficultas. Solum relinquitur explicandum qualem oporteat esse gratiam illam vel supernaturalem modum talis actus, ut possit hanc causalitatem participare: hoc autem ex sequente assertione patebit.

4. Secunda assertio. — Opus morale a libero arbitrio et per solas vires naturales praestitum causa praedestinationis quoad aliquem supernaturalem effectum esse nequit. — Dico ergo secundo: si opus morale, prout fit a libero arbitrio, solum id habet quod per vires naturales fieri potest, nullumque modum supernaturalem (physicum vel moralem) recipit ex aliquo supernaturalis gratiae dono, non potest esse causa praedestinationis quoad aliquem supernaturalem effectum eius; atque adeo nec primae gratiae supernaturalis seu vocationis et divinae illuminationis aut inspirationis.

Haec assertio declarat magis controversiam praecedentibus capitulis tractatam, de bono opere morali, an possit fieri sine gratia necne, et in quo sit diversitas in re, in quo vero magis in verbis consistat. Nam eos qui putant opus morale non fieri bene sine gratia, et per gratiam intelligunt solam cogitationem naturalem congruam, et postea huic operi tribuunt meritum primae vocationis et illuminationis supernaturalis, vereor tantum verbis recedere a Massiliensibus, vocantes gratiam quam illi naturale beneficium (et fortasse congruentius vocabant); in

2. Primera aserción. — La obra moral hecha con gracia, aunque en su especie sea del orden natural, puede ser causa de algún efecto de la predestinación. — Se prueba con razón. — Primera parte. — Digo, pues, en primer lugar: cuando la obra moral se hace con gracia de tal modo que, aunque en su especie permanezca del orden natural, recibe en sí algún modo sobrenatural, puede ser causa de algún efecto de la predestinación, pero no de toda la predestinación en cuanto a sus efectos. Esta segunda parte quedará más clara *a fortiori* por lo que diremos de los actos sobrenaturales.

Ahora se muestra brevemente: porque tal obra supone alguna gracia eficaz y acomodada al fin de la predestinación; luego supone algún efecto de la predestinación; luego no puede ser causa de toda la predestinación. La consecuencia la supongo ahora como clara. El antecedente lo pruebo porque tal obra no puede hacerse de tal modo si no precede alguna iluminación de fe y una intención sobrenatural que dirija y eleve aquel acto de algún modo al orden sobrenatural; pues ningún otro modo intrínseco sobrenatural se puede imaginar en tal acto.

3. Se prueba la segunda parte. — La otra parte, a saber, que aquel acto hecho de esa manera puede ser causa de la predestinación en cuanto a algunos de sus efectos, puede probarse en primer lugar por aquellos lugares de la Escritura en los que las obras morales, especialmente las de misericordia, se dicen muy útiles para impetrar la remisión de los pecados (Daniel 4, Tobías 4, Lucas 6: «Si perdonáis, se os perdonará»). Estas y otras semejantes al menos son verdaderas respecto a aquellas obras en cuanto se hacen de algún modo sobrenatural. Por eso, si se hacen en gracia santificante y caridad, y por algún motivo y relación sobrenatural, merecen también de condigno algunos efectos de la predestinación. Si en cambio se hacen solo con gracia auxiliadora y fe, merecen solo de congruo o impetrando, o a modo de disposición proporcionada, alguna gracia ulterior que puede pertenecer a los efectos de la predestinación.

re vero in sententiam inclinare, dum aiunt opus eleemosynae, verbi gratia, factum sine fide et ex puro motivo naturali esse meritorium de congruo, impetratorium et dispositivum vocationis supernaturalis, solum quia fit ex illo dono gratuito Dei quo homini offertur congrua occasio et concursus ad tale opus faciendum.

5. Contra hanc ergo opinionem probo assertionem positam, incipiendo a testimonio Concilii Tridentini, in sessione sexta, asserentis «Initium iustificationis sumi ex divina vocatione, nullis praecedentibus meritis». Explicat autem, tum in capite quinto tum clarius in sexto, vocationem illam esse qua homo excitatur ad credendum vera esse quae Deus revelavit, et ad cetera supernaturalia quae inde sequuntur. Idemque significavit Paulus II ad Timotheum 1 dicens: «Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra». Dum enim illam vocationem sanctam appellat quasi per antonomasiam, eamque a nostris operibus distinguit, plane sentit esse donum supernaturale et ad supernaturalia obiecta hominem elevare.

Quam vocationem nomine «tractionis et internae doctrinae» significavit Christus, Io. 6, ut ibi Augustinus exponit *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 8, ubi ait: «Valde remotam esse a sensibus illam scholam, in qua Pater aliter docet». Non ergo pertinet ad illam scholam naturalis cognitio honesta, quae ex obiectis sensibilibus naturaliter excitatur: ergo illa cogitatio non pertinet ad vocationem; ergo nec potest esse meritum aut radix eius. Ergo ante veram vocationem nullum est eius meritum, quacumque ratione perfici cogitetur. Et similiter ante dictum exordium nullum est exordium; esset autem, si illud opus morale sic factum esset meritorium vocationis: imo potius occasio vel cogitatio ad faciendum tale opus dicenda esset exordium iustificationis.

Et hoc ipsum confirmant omnes definitiones factae in Concilio Arausicano: nam in eis semper

Y esto no va contra la gratuidad de la predestinación, porque ya se trata de gracia por gracia y el origen de toda la causalidad es gracia verdadera y sobrenatural, como suponemos. Tampoco hay dificultad alguna en esta aserción. Solo queda por explicar qué clase de gracia o qué modo sobrenatural debe tener tal acto para poder participar de esta causalidad: esto quedará claro por la aserción siguiente.

4. Segunda aserción. — La obra moral realizada por el libre albedrío y con las solas fuerzas naturales no puede ser causa de la predestinación en cuanto a ningún efecto sobrenatural. — Digo, pues, en segundo lugar: si la obra moral, tal como se realiza por el libre albedrío, solo tiene lo que puede hacerse con fuerzas naturales y no recibe ningún modo sobrenatural (ni físico ni moral) de algún don de la gracia sobrenatural, no puede ser causa de la predestinación en cuanto a ningún efecto sobrenatural de ella; y por tanto tampoco de la primera gracia sobrenatural, o sea, de la vocación, de la divina iluminación o inspiración.

Esta aserción declara mejor la controversia tratada en los capítulos anteriores sobre la obra moral buena: si puede hacerse sin gracia o no, y en qué consiste la diversidad en la realidad y en qué consiste más bien solo en las palabras. Pues a aquellos que piensan que la obra moral no se hace bien sin gracia, y por gracia entienden solo la cogitación natural congrua, y luego atribuyen a esta obra el mérito de la primera vocación e iluminación sobrenatural, temo que solo se aparten de los masilienses en las palabras, llamando gracia a lo que ellos llamaban beneficio natural (y quizá más congruentemente); pero en la realidad se inclinan a su sentencia cuando dicen que la obra de limosna, por ejemplo, hecha sin fe y por puro motivo natural, es meritoria de congruo, impetratoria y dispositiva de la vocación sobrenatural, solo porque se hace gracias a aquel don gratuito de Dios por el que se ofrece al hombre una ocasión congrua y un concurso para realizar tal obra.

5. Contra esta opinión, pues, pruebo la aserción propuesta, comenzando por el testimonio del Concilio

requiritur gratia pertinens ad supernaturalem ordinem et elevans hominem ad operandum in illo, quod in capitibus praecedentibus latius declaravi, et statim amplius, ponderando illam particulam «sicut oportet».

6. Nunc confirmatur testimonio Augustini (cuius doctrinam sine dubio secutum est illud Concilium), nam I ad Simplicianum, quaestione secunda: «Ut ostendat (inquit) hominem bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam — incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere». Ergo illa cogitatio quae ponitur antecedere primam vocationem ad fidem non est illa quam Sancti Patres requirunt ad meritum coram Deo respectu supernaturalium donorum.

Et ideo Augustinus eodem loco docet Cornelium iam habuisse fidem quando per orationes et eleemosynas meruit obtinere a Deo evangelicam notitiam. Quia illis (inquit) dignum se praebuit cui angelus mitteretur. Idem docet *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 7, et quaest. 84 in Leviticum. Idem habet Bernardus, sermone 78 in Cantica, circa finem, et Hugo de S. Victore in epistola ad Romanos, quaest. 266, et optime divus Thomas II-II, quaest. 10, art. 4, in fine, ubi hoc confirmat testimonio supra a nobis adducto, quia «sine fide impossibile est placere Deo». Cornelius autem per illa opera placuit Deo, et ideo vocatur religiosus ac timens Deum: ergo illa opera procedebant ex fide.

Quod testimonium et ratio aeque probant opera quae non procedunt ex fide non posse ita placere Deo ut sint apta ad obtinendum ab eo vocationem ad fidem. Unde Augustinus, lib. 3 *Hypognosticon*, post medium, in eodem sensu dicit: «In homine non credente nulla esse opera bona», de qua re multa in superioribus adduximus. Et eodem modo loquitur frequenter Prosper contra Collatorem, et Fulgentius ad Monimum. Sic etiam dixit Nazianzenus, oratione 13, aliquantulum ab initio: «Sicut fides sine caritate mortua est, ita omnem

de Trento, en la sesión sexta, que afirma: «El inicio de la justificación se toma de la divina vocación, sin méritos precedentes». Y explica, tanto en el capítulo quinto como más claramente en el sexto, que aquella vocación es aquella por la que el hombre es excitado a creer que son verdaderas las cosas que Dios reveló, y a las demás cosas sobrenaturales que de ahí se siguen. Lo mismo significó san Pablo en 2 Timoteo 1 cuando dice: «Nos llamó con vocación santa, no según nuestras obras». Pues al llamar a aquella vocación "santa" casi por antonomasia, y al distinguirla de nuestras obras, claramente entiende que es un don sobrenatural y que eleva al hombre a los objetos sobrenaturales.

A esta vocación la llamó Cristo con el nombre de "atracción y doctrina interna" (Juan 6), como allí expone san Agustín en *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 8, donde dice: «Muy alejada de los sentidos está aquella escuela en la que el Padre enseña de otro modo». Por tanto, no pertenece a aquella escuela el conocimiento natural honesto que se excita naturalmente a partir de objetos sensibles: luego aquella cogitación no pertenece a la vocación; luego tampoco puede ser mérito o raíz de ella. Por tanto, antes de la verdadera vocación no hay ningún mérito suyo, sea cual sea la manera en que se piense que se realiza. Y de igual modo, antes del exordio mencionado no hay exordio; lo habría, sin embargo, si aquella obra moral hecha de esa manera fuera meritoria de la vocación: más aún, más bien debería llamarse exordio de la justificación la ocasión o la cogitación para realizar tal obra.

Y esto mismo lo confirman todas las definiciones hechas en el Concilio de Orange: pues en ellas siempre se requiere una gracia que pertenece al orden sobrenatural y que eleva al hombre a obrar en él, lo cual declaré más ampliamente en los capítulos precedentes, y lo haré aún más inmediatamente, ponderando aquella partícula «sicut oportet» (como conviene).

6. Ahora se confirma con el testimonio de Agustín (cuya doctrina sin duda siguió aquel Concilio), pues en I *Ad Simplicianum*, quaest. 2 dice: «Para mostrar que el hombre no puede obrar bien si no ha recibido la gracia por la fe —y el hombre comienza a recibir la gracia

actionem sine fide esse infructuosam».

7. Ratione probatur. — Tandem utor hac ratione: quia si opus non est in se melius neque alterius conditionis moralis ex parte ipsius hominis vel gratiae illi inhaerentis, non est magis vel minus meritorium, neque etiam magis disponit ad supernaturalia dona, eo quod procedat a principio extrinseco specialiter auxiliante vel tantum generaliter concurrente. Ita vero est in praesenti, ut supponimus: nam actus moralis honestus et natura sua pertinens ad virtutem acquisitam non est in se moraliter melior propterea quod fiat ex speciali Dei providentia; neque explicari potest in quo consistat illa maior bonitas.
Maior probatur quia habitudo ad causam extrinsecam per se sola non reddit meliorem effectum: ergo actus ille propter solam habitudinem ad tale auxilium non est in se physice aut moraliter melior, ergo nec magis proportionatus ad meritum vel dispositionem. Item, quia si ex parte hominis operantis res haec consideretur, quodammodo plus agit plusque (ut ita dicam) de suo ponit qui cum minori auxilio opus aeque bonum praestat: ergo verisimile non est alium plus mereri apud Deum eo quod maiori auxilio, non tamen melius operetur.

8. Aditus objectioni praecluditur. — Denique ad hoc expendo illam particulam Conciliorum «sicut oportet», quia per illam significatur aliqua conditio vel perfectio actus ratione cuius gratia est necessaria. Nam cum Concilia dicunt: «Si quis dixerit posse aliquem paenitere sicut oportet, etc.», non intelligunt «sicut oportet», id est, supernaturali modo tantum ex parte Dei operantis; alioqui esset negatio quaedam, nam perinde esset ac si diceretur: «Si quis dixerit posse aliquem paenitere ex speciali auxilio sine gratia, anathema sit». Indicant ergo in ipso actu esse necessariam aliquam proprietatem vel perfectionem ratione cuius excitans et adiuvans gratia necessariae sunt. Et eandem perfectionem requirunt ut actus sit meritorius vel dispositivus ad

desde el momento en que comienza a creer en Dios». Por tanto, aquella cogitación que se pone como antecedente a la primera vocación a la fe no es aquella que los Santos Padres requieren para el mérito delante de Dios respecto a los dones sobrenaturales.
Y por eso Agustín en el mismo lugar enseña que Cornelio ya tenía fe cuando, por sus oraciones y limosnas, mereció obtener de Dios el conocimiento del Evangelio. Porque con ellas (dice) se mostró digno de que se le enviara un ángel. Lo mismo enseña en *De praedestinatione Sanctorum*, cap. 7, y en la quaest. 84 sobre el Levítico. Lo mismo tiene san Bernardo, sermón 78 sobre el Cantar de los Cantares, hacia el final, y Hugo de San Víctor en la epístola a los Romanos, quaest. 266, y excelentemente santo Tomás II-II, q. 10, art. 4, al final, donde confirma esto con el testimonio antes aducido por nosotros: «sin fe es imposible agradar a Dios». Ahora bien, Cornelio agradó a Dios con aquellas obras y por eso se le llama religioso y temeroso de Dios: luego aquellas obras procedían de la fe.
Este testimonio y razón prueban igualmente que las obras que no proceden de la fe no pueden agradar a Dios de tal modo que sean aptas para obtener de Él la vocación a la fe. De donde Agustín, en el libro 3 del *Hypognosticon*, hacia la mitad, dice en el mismo sentido: «En el hombre que no cree no hay obras buenas», de lo cual hemos aducido muchas cosas en los capítulos anteriores. Y del mismo modo habla frecuentemente Próspero contra el Collatore y Fulgencio a Monimo. Así también dijo Nazianzeno, en la oración 13, poco después del principio: «Así como la fe sin caridad está muerta, así toda acción sin fe es infructuosa».

7. Se prueba con razón. — Finalmente uso esta razón: porque si la obra no es en sí mejor ni de otra condición moral por parte del mismo hombre o de la gracia que le es inherente, no es más o menos meritoria, ni tampoco dispone más a los dones sobrenaturales, por el hecho de proceder de un principio extrínseco que ayuda especialmente o solo concurre generalmente. Y así es en el caso presente, como suponemos: pues el acto moral honesto, que por su naturaleza pertenece a la

gratiam: ergo si actus in se non est melior, parum refert ad praedictos effectus quod ex aliquo auxilio speciali procedat.
Et hac ratione alibi probavi verum actum paenitentiae debere esse in se supernaturalem, sive sit contritio sive vera attritio. Et idem est de ceteris.

9. Retunditur effugium. — Respondebitur fortasse opus bonum morale nunquam fieri posse sine cogitatione congrua. At hoc nihil est, tum quia ostensum est illam cogitationem non esse veram gratiam; satisque absurdum mihi videtur in illa sola appellatione fundare totam disputationem et doctrinam Concilii Arausicani et Augustini contra Massilienses. Tum etiam quia illa congruitas non addit semper maiorem perfectionem aut virtutem agendi in illa cogitatione, sed solam habitudinem ad futurum effectum provisum a Deo et fortasse specialiter provisum et intentum: quod quidem non satis est ad maiorem bonitatem vel valorem moralem actus.
Ergo, si actus secundum se non habet proportionem ad tale meritum, nec etiam illam habebit eo quod procedat a cogitatione sic congrua. Et praeterea urgeo illam particulam «sicut oportet», nam iuxta illam opinionem nihil aliud significaret quam «bene moraliter»: hoc autem est contra mentem Conciliorum; nam per se notum erat ad mala opera non esse gratiam necessariam: ergo cum dicunt illam esse necessariam ad bene operandum «sicut oportet», distinguunt specialia quaedam bona opera quae talem habent modum ut omnino gratiam requirant, et in eo distinguuntur ab aliis bonis communibus.
10. Responsum. — Refellitur. — Dici vero adhuc potest, esse alia opera moralia heroica, quae nunquam fiunt sine auxilio gratiae: item perseverantiam in his operibus requirere semper speciale auxilium, ut fiant sine admixtione peccati. De his ergo credi potest mereri, vel disponere ad auxilium gratiae. Et cessat ratio facta, quia nunquam potest solum liberum arbitrium

virtud adquirida, no es en sí moralmente mejor por el hecho de hacerse por especial providencia de Dios; ni se puede explicar en qué consiste aquella mayor bondad.
La mayor se prueba porque la relación a una causa extrínseca por sí sola no hace mejor el efecto: luego aquel acto, por la sola relación a tal auxilio, no es en sí físicamente ni moralmente mejor, luego tampoco más proporcionado al mérito o a la disposición. Además, porque si se considera la cosa desde la parte del hombre que obra, de algún modo actúa más y pone más de lo suyo (por así decir) quien con menor auxilio realiza una obra igualmente buena: luego no es verosímil que otro merezca más ante Dios porque reciba mayor auxilio, aunque no obre mejor.

8. Se cierra el paso a la objeción. — Finalmente, a esto pondero aquella partícula de los Concilios «sicut oportet» (como conviene), porque por ella se significa alguna condición o perfección del acto por razón de la cual la gracia es necesaria. Pues cuando los Concilios dicen: «Si alguno dijere que alguien puede hacer penitencia como conviene, etc.», no entienden «como conviene», es decir, de modo sobrenatural solo por parte de Dios que obra; de otro modo sería una negación, pues equivaldría a decir: «Si alguno dijere que alguien puede hacer penitencia con auxilio especial sin gracia, sea anatema». Indican, por tanto, que en el mismo acto es necesaria alguna propiedad o perfección por razón de la cual son necesarias la gracia excitante y ayudante. Y requieren la misma perfección para que el acto sea meritorio o dispositivo para la gracia: luego si el acto en sí no es mejor, poco importa para los efectos mencionados que proceda de algún auxilio especial.
Y con esta razón probé en otro lugar que el verdadero acto de penitencia debe ser en sí sobrenatural, ya sea contrición o verdadera atrición. Y lo mismo vale para los demás.

9. Se refuta el escape. — Se responderá quizá que la obra buena moral nunca puede hacerse sin cogitación congrua. Pero esto no es nada, tanto porque se ha demostrado que aquella cogitación no es verdadera

aliquid simile, et aeque perfectum facere.

Respondeo, idem cum proportione dicendum esse in his eventibus. Quia si opus morale insigne, et difficile procedit a vera, et supernaturali gratia, iam non pertinet ad hanc posteriorem assertionem, sed ad priorem, et ideo obiectio non est ad rem. Si vero non sit ex vera gratia supernaturali, sed ex aliqua maiori providentia qua iuvetur moraliter, vel custodiatur hominis lapsi infirmitas, certe opus non erit valde insigne, neque heroicum in absoluto genere virtutis. Et qualecumque sit, nihil id refert, ut actus sit meritorius supernaturalis gratiae. Unde in angelo, vel in homine in natura integra posset esse tale opus sine ulla difficultate, vel speciali adiutorio, et tamen non esset ullo modo meritorium primae gratiae, quia illa semper, et in omnibus retinet rationem gratiae, neque opere naturae potest obtineri. Idemque est de continuatione talium operum. Nam imprimis homini carenti fide, nunquam datur gratia ad perseverandum sine novo lapsu, etiam in his operibus. Et licet daretur aliquod auxilium proportionatum, illud non sufficeret ad merendum auxilium superioris ordinis. Quia illud auxilium et fidem non supponit, et licet late possit dici gratia, non tamen gratiae sanctificantis, ut dixit D. Thomas 2, 2, quaest. 136, art. 3, ad 2.

11. Homo ante fidem non potest aliquam veram gratiam promereri. — Atque ex his concluditur, non solum ante fidem non posse hominem veram aliquam gratiam aliquo modo promereri, sed etiam idem dicendum esse de homine iam fideli praeparante se ad veram poenitentiam, cum sit in statu peccati. Nam etiam in illo ad hoc valere non possunt per se et directe opera solius liberi arbitrii, si ex fide, et supernaturali gratia nullo modo procedant.

Priorem partem probant omnia hactenus adducta, quae confirmantur hac ratione. Quia si homo ante fidem posset per bonum opus procedens ab alio priori beneficio Dei mereri supernaturalia dona, ergo posset mereri ipsam fidei

gracia, como porque me parece bastante absurdo fundar toda la disputa y la doctrina del Concilio de Orange y de Agustín contra los masilienses solo en esa denominación. Además, porque aquella congruidad no añade siempre mayor perfección o virtud de obrar en aquella cogitación, sino solo una relación al efecto futuro previsto por Dios y quizá especialmente provisto e intentado: lo cual ciertamente no basta para una mayor bondad o valor moral del acto.

Por tanto, si el acto según sí mismo no tiene proporción para tal mérito, tampoco la tendrá por el hecho de proceder de una cogitación así congrua. Y además insisto en aquella partícula «sicut oportet», pues según aquella opinión no significaría otra cosa que «bien moralmente»: esto, sin embargo, va contra la mente de los Concilios; pues era conocido por sí mismo que para las obras malas no es necesaria la gracia: luego cuando dicen que es necesaria para obrar bien «sicut oportet», distinguen ciertos bienes especiales que tienen tal modo que requieren absolutamente la gracia, y en eso se distinguen de otros bienes comunes.

10. Respuesta. — Se refuta. — Aun podría decirse que existen otras obras morales heroicas que nunca se realizan sin la ayuda de la gracia; e igualmente, que para perseverar en esas obras siempre se requiere una ayuda especial, a fin de que se hagan sin mezcla de pecado. Por eso podría pensarse que, por medio de ellas, uno merece o al menos se dispone para recibir la ayuda de la gracia. Y así cesaría el argumento ya expuesto, porque el solo libre albedrío nunca puede hacer algo semejante y de igual perfección.

Respondo que, guardando la debida proporción, debe decirse lo mismo también en estos casos. Porque, si una obra moral excelsa y difícil procede de una gracia verdadera y sobrenatural, entonces ya no pertenece a esta segunda afirmación, sino a la anterior, y por tanto la objeción no viene al caso. Pero si no procede de una verdadera gracia sobrenatural, sino de una providencia más alta por la cual el hombre es ayudado moralmente o se preserva la debilidad del hombre caído, entonces esa obra ciertamente no será, en sentido absoluto, muy excelsa ni heroica dentro del género de la virtud. Y sea

praedicationem, et revelationem, quod nec Pelagiani ausi sunt dicere. Item supposita praedicatione externa, posset homo per imperfectum desiderium fidei, vel salutis, aut per naturalem fidem imperfectam, et similes motus, quos per liberum arbitrium habere potest, mereri gratiam internam ad credendum sicut oportet: quod etiam in Semipelagianis damnatum est.

Quod autem id sequatur, patet, quia illi actus sunt boni, et procedunt ex honesta cogitatione, quae multo magis dici potest procedere ex aliqua gratia, et consequenter esse gratia, quam honesta cogitatio moralis ab obiectis naturalibus excitata. Si ergo opus bonum morale, alias naturale, potest esse meritorium supernaturalis gratiae, eo quod ab illa cogitatione procedat, cur non magis illi actus naturales circa obiecta supernaturalia materialiter sumpta, esse poterunt meritum altioris gratiae internae?

12. Iam ergo de homine fideli servata proportione probatur assertio. Quia ibi fides perinde se habet, ac si non esset, cum nihil influat. Item, quia principium illud generale aeque in his operibus procedit, nimirum sine divina gratia supernaturali nullum opus fieri posse, quod per se conferat ad vitam aeternam: multum autem confert illud, quod est causa obtinendi supernaturalem vocationem ad poenitentiam.

Deinde, talia opera non sunt efficaciora ad meritum de congruo in peccatore fideli, quam sint ad meritum de condigno in homine iusto: sed in homine iusto non sunt meritoria de condigno gratiae sanctificantis, aut vitae aeternae, ut est magis recepta doctrina, quae requirit ad meritum, ut opus ipsum aliquo modo ex fide, et gratia procedat. Cui favet multum Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, ergo.

Tandem, homo habens fidem, et nullo modo ex illa operans, quodammodo minus facit quod in se est, quam Gentilis bene operans sine fide: ergo non est cur per talia opera supernaturalem gratiam mereatur. Quocirca, quando in Scriptura dicuntur haec opera valere apud

como sea, eso no basta para que el acto sea meritorio de la gracia sobrenatural.

Por eso, en un ángel o en el hombre en estado de naturaleza íntegra podría darse una obra así sin dificultad alguna o sin ayuda especial, y sin embargo no sería en modo alguno meritoria de la gracia primera, porque esta conserva siempre y en todo su condición de gracia, y no puede obtenerse por las obras de la naturaleza. Lo mismo hay que decir de la continuación de tales obras. Ante todo, al hombre que carece de fe nunca se le da gracia para perseverar sin una nueva caída, ni siquiera en esas obras. Y aunque se le diera alguna ayuda proporcionada, no bastaría para merecer una ayuda de orden superior. Porque esa ayuda no presupone la fe, y aunque en sentido amplio pueda llamarse gracia, no es, sin embargo, gracia santificante, como dijo santo Tomás en la *Suma Teológica* 2-2, cuestión 136, artículo 3, respuesta a la objeción 2.

11. El hombre, antes de la fe, no puede merecer ninguna gracia verdadera. — De todo esto se concluye no solo que antes de la fe el hombre no puede merecer de ningún modo una gracia verdadera, sino también que lo mismo debe decirse del hombre que ya tiene fe pero se prepara para una verdadera penitencia mientras permanece en estado de pecado. Pues también en ese caso las obras del solo libre albedrío, si no proceden de la fe y de la gracia sobrenatural, no pueden por sí mismas y directamente servir para eso.

La primera parte queda probada por todo lo dicho hasta aquí, y se confirma con este razonamiento: si el hombre, antes de la fe, pudiera por una buena obra procedente de un beneficio previo de Dios merecer dones sobrenaturales, entonces podría merecer la misma predicación de la fe y la revelación, cosa que ni siquiera los pelagianos se atrevieron a afirmar. Asimismo, suponiendo ya la predicación externa, podría el hombre, por un deseo imperfecto de la fe o de la salvación, o por una fe natural imperfecta y por movimientos semejantes, que puede tener por su libre albedrío, merecer la gracia interior necesaria para creer como debe creerse. Y eso mismo fue condenado también en los semipelagianos.

Deum ad mercedem aliquam supernaturalem, vel remissionem peccatorum: semper additur aliquid, quo significetur, talia opera debere fieri ex fide, vel motivo supernaturali, ut supra notavi. Unde recte colligit Clemens Alex., lib. 4 Strom., meritum operis ex modo, et ratione operandi pendere.

CAPUT XX.

OPERA SUPERNATURALIA PROCEDENTIA EX GRATIA NON ESSE CAUSAM PRAEDESTINATIONIS QUOAD OMNES EFFECTUS EIUS.

1. Opus supernaturale quia gratia priori progrediens est causa subsequentis. — Diximus de operibus naturalis ordinis: iam superest dicendum de operibus ordinis supernaturalis, quae in re ipsa, et in executione ab aliqua gratia supernaturali, saltem vocatione, et gratiae cooperatione procedunt.

De quibus operibus constans est unum opus, quatenus a priori gratia procedit, posse esse causam, et rationem subsequentis gratiae, atque hoc modo posse ex parte talis operis dari causam alicuius effectus praedestinationis: nam primus effectus potest esse causa secundi, et secundus tertii, et sic de reliquis.

Ex quo videbatur facilis resolutio de tota praedestinatione, scilicet non posse habere causam. Quia necesse est, ut primum supernaturale opus procedat ex gratia aliqua, nempe ex vocatione: ergo procedit ex aliquo effectu priori praedestinationis, quia gratia illa, a qua procedit, est effectus praedestinationis, ergo opus illud non potest esse causa illius gratiae, quia non potest esse causa suae causae: ergo non potest esse causa totius praedestinationis, quoad omnes effectus eius.

2. Ratio ancipitem reddens quaestionem. — Tribus modis opus ex gratia proficiscens meritorium esse potest. — Haec ratio videtur demonstrare quod intendit: nihilominus tamen inter theologos sunt variae opiniones de hac re,

Y que de ahí se siga eso, resulta claro, porque esos actos son buenos y proceden de un pensamiento honesto, que con mucha más razón puede decirse que procede de alguna gracia y, en consecuencia, que es gracia, que un pensamiento moral honesto provocado por objetos naturales. Por tanto, si una buena obra moral, es decir, natural, puede ser meritoria de la gracia sobrenatural por el hecho de proceder de ese pensamiento, ¿por qué no podrían serlo todavía más aquellos actos naturales que versan materialmente sobre objetos sobrenaturales, de manera que fuesen mérito de una gracia interior más alta?

12. Así pues, aplicando la misma proporción, queda probada la afirmación también respecto del hombre fiel. Porque ahí la fe está como si no existiera, puesto que no influye en nada. Además, porque aquí sigue valiendo el mismo principio general: sin la gracia sobrenatural divina no puede hacerse ninguna obra que por sí misma contribuya a la vida eterna; y sin embargo contribuye mucho aquello que es causa de obtener una vocación sobrenatural a la penitencia.

Además, esas obras no son más eficaces para el mérito de congruo en el pecador creyente de lo que son para el mérito de condigno en el hombre justo. Pero en el hombre justo no son meritorias de condigno respecto de la gracia santificante o de la vida eterna, según la doctrina más común, la cual exige para el mérito que la obra misma proceda de algún modo de la fe y de la gracia. En favor de esto está también muy claramente el Concilio de Trento, sesión 6, capítulo 16.

Finalmente, el hombre que tiene fe y de ningún modo obra a partir de ella hace, en cierto sentido, menos de lo que está en su mano que un gentil que obra bien sin fe. Por tanto, no hay razón para que por tales obras merezca la gracia sobrenatural. Por eso, cuando en la Escritura se dice que estas obras valen ante Dios para alguna recompensa sobrenatural o para la remisión de los pecados, siempre se añade algo que da a entender que tales obras deben hacerse desde la fe o por un motivo sobrenatural, como ya señalé antes. De ahí que Clemente de Alejandría concluya con razón, en el libro

fundatae fortasse magis in modo loquendi de praedestinatione, vel effectibus eius, quam in re ipsa, si in significatione et effectibus praedestinationis conveniamus.
Tribus ergo modis intelligi potest, opus procedens a gratia esse meritorium praedestinationis, quoad omnes effectus eius. Primo de opere consequente ad unam gratiam, et quatenus aliam antecedit: secundo de opere concomitante gratiam aliquam, quatenus praecise concomitans est: tertio de opere consequente gratiam, ut in re ipsa consequens est, praesupponitur autem futurum ex illa. Et iuxta hos tres modos, videntur fuisse tres opiniones theologorum de hac re.

3. Prima opinio. — Prima dicit posse hominem mereri suam praedestinationem quoad effectus eius, quia potest per aliquod opus a gratia procedens mereri a Deo effectus omnes gratiae ad praedestinationem pertinentes.
Quod si obiicias, quia tale opus non meretur illam gratiam, a qua procedit: Respondent, gratiam illam non esse effectum praedestinationis, et ideo, licet illam non mereatur, posse mereri omnes praedestinationis effectus. Quod autem illa gratia non sit effectus praedestinationis, declarant, quia est communis reprobis, et praedestinatis, unde signum est, non esse ex praedestinatione, sed ex communi providentia gratiae. Nec refert, quod illa gratia sit vocatio efficax, quia etiam vocatio efficax quoad aliquem effectum potest esse in reprobo, quod autem in eo non procedat ad ulteriores effectus, est culpa eius: e contrario vero, quod in praedestinato ulterius procedat, habet causam ex parte eius cooperationis cum gratia, et ideo simpliciter datur in eo causa praedestinationis, quoad effectus eius, quatenus tales sunt.

4. Pro hac sententia fundamentum stabilitur. — Hanc sententiam possunt facile defendere, qui non putant elegisse Deum efficaciter praedestinatos ad gloriam ante praevisa merita, non possunt consequenter dicere, effectus

4 de los *Stromata*, que el mérito de la obra depende del modo y de la razón con que se obra.

CAPÍTULO XX

QUE LAS OBRAS SOBRENATURALES QUE PROCEDEN DE LA GRACIA NO SON CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN EN CUANTO A TODOS SUS EFECTOS

1. La obra sobrenatural, por proceder de una gracia previa, puede ser causa de una gracia posterior. — Hemos hablado de las obras del orden natural; ahora queda tratar de las obras del orden sobrenatural, es decir, de aquellas que en la realidad y en su ejecución proceden de alguna gracia sobrenatural, al menos de la vocación y de la cooperación de la gracia.
Respecto de esas obras, es cosa admitida que una obra, en cuanto procede de una gracia anterior, puede ser causa y razón de una gracia posterior; y de este modo puede darse, por parte de tal obra, causa de algún efecto de la predestinación. En efecto, un primer efecto puede ser causa del segundo, y el segundo del tercero, y así sucesivamente.
De ahí parecería seguirse fácilmente la solución respecto de toda la predestinación, a saber: que no puede tener causa. Porque es necesario que la primera obra sobrenatural proceda de alguna gracia, es decir, de la vocación; luego procede de algún efecto previo de la predestinación, ya que esa gracia de la que procede es efecto de la predestinación; por consiguiente, esa obra no puede ser causa de esa gracia, porque no puede ser causa de su propia causa; luego tampoco puede ser causa de toda la predestinación en cuanto a todos sus efectos.

2. Una razón que vuelve ambigua la cuestión. — Tres modos en que una obra nacida de la gracia puede ser meritoria. — Este razonamiento parece demostrar lo que pretende. Sin embargo, entre los teólogos hay varias opiniones sobre este asunto, fundadas quizá más en el modo de hablar sobre la

gratiae, qui in praedestinato fiunt ex sola antecedenti voluntate salvandi omnes, non esse effectus praedestinationis, ac proinde illam gratiam posse esse principium merendi praedestinationis effectus.

Atque ita videntur sensisse Occam et Gabriel, in 1, dist. 14, quoad eos homines, quos putant salvari, etiamsi praeelecti non fuerint, vel (ut ipsi loquuntur) etiamsi praedestinati non fuerint ante merita. Catherinus, licet, in libris de Praedestinatione, in re idem sentiat, tamen non vult vocare praedestinatos eos, qui salvantur sine praeelectione ante praevisa merita: et ideo non ponit in eis causam praedestinationis, cum nec praedestinationem in eis admittat: tamen, si illam cogatur admittere, non poterit non eodem modo sentire de causa eius.

Tamen isti auctores non videntur agnoscere alium effectum praedestinationis, qui sub meritum cadat, praeter glorificationem: hanc tamen putant sufficere, quia praedestinationem vocant solum efficax propositum dandi gloriam.

At vero S. Bonaventura 1, d. 41, art. 4, quaest. 4 et 9, videtur admittere causam praedestinationis etiam quoad effectus gratiae, quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo. De quo merito dicit in 4, d. 15, art. 1, quaest. 5, debere procedere ex aliquo auxilio gratiae: et ideo videtur in alio loco supponere illud auxilium non esse effectum praedestinationis, nam propterea dicit, opus ab illo auxilio procedens posse esse causam praedestinationis quoad proprios effectus gratiae et gloriae. Et in hanc sententiam videntur inclinasse Alensis, 4, part., quaest. 28, membr. 3, ut infra notabo. In eamdem videtur incidere Iavellus, tractatu de hac materia addito ad 1 part. D. Thomae.

5. **Inter praedestinatos et reprobos discrimen Augustini.** — Fundamentum huius sententiae pendet ex alio de electione ex praevisis meritis, et ideo illo sublato, non habet verisimilitudinem haec opinio.

Nam supposita intentione Dei efficaci salvandi praedestinatum, certum est omnia dona gratiae, quae

predestinación o sobre sus efectos que en la realidad misma, siempre que estemos de acuerdo sobre el significado y los efectos de la predestinación.

Así pues, puede entenderse de tres maneras que una obra procedente de la gracia sea meritoria de la predestinación en cuanto a todos sus efectos. Primero, como obra que sigue a una gracia y antecede a otra. Segundo, como obra que acompaña a una gracia, en cuanto precisamente la acompaña. Tercero, como obra que sigue realmente a la gracia, pero que se presupone futura a partir de ella. Y según estos tres sentidos, parece que hubo tres opiniones teológicas sobre este tema.

3. Primera opinión. — La primera sostiene que el hombre puede merecer su predestinación en cuanto a sus efectos, porque puede, por medio de alguna obra procedente de la gracia, merecer de Dios todos los efectos de la gracia que pertenecen a la predestinación. Si se objeta que tal obra no merece aquella gracia de la que procede, responden que esa gracia no es efecto de la predestinación; y por eso, aunque no la merezca, sí puede merecer todos los efectos de la predestinación. Y explican que esa gracia no es efecto de la predestinación porque es común tanto a los réprobos como a los predestinados; por eso es señal de que no procede de la predestinación, sino de una providencia común de gracia. Tampoco importa que esa gracia sea una vocación eficaz, porque incluso una vocación eficaz respecto de algún efecto puede darse en un réprobo; que en él no avance hacia efectos ulteriores es culpa suya; en cambio, que en el predestinado sí avance más allá, tiene su causa en la cooperación de este con la gracia. Y así, en sentido simple, se da en él una causa de la predestinación en cuanto a sus efectos, en cuanto son tales.

4. Fundamento de esta opinión. — Esta postura pueden defenderla fácilmente quienes no piensan que Dios haya elegido eficazmente a los predestinados para la gloria antes de prever sus méritos. En consecuencia, no pueden decir que los efectos de la gracia que se producen en el predestinado por la sola voluntad

ab illa intentione procedunt, esse effectus praedestinationis: sed in hominibus praedestinatis omnis gratia, per quam cum effectu salvantur, procedit ab intentione efficaci salvandi illos, ergo est effectus praedestinationis: ergo etiam primum auxilium, et prima vocatio est huiusmodi effectus.

At non potest praedestinatus mereri illud primum auxilium per opus procedens ab ipso, ut dicti auctores fatentur: ergo nec potest per tale opus mereri praedestinationem suam.

Quae ratio absolute considerata habet magnum fundamentum in Paulo, Rom. 8, dicente: *Quos praedestinavit, hos et vocavit, quos autem vocavit, hos et sanctificavit, et quos sanctificavit, hos et glorificavit.* Nam in his verbis clare docet, in praedestinatis omnem seriem gratiarum, a vocatione ipsa esse praedestinationis effectus.

Imo Augustinus fere praecipuam differentiam inter praedestinatos, et reprobos in alta, et secreta vocatione ponit. Igitur cum omnia merita praedestinati sint a vocatione, et vocatio sit effectus praedestinationis, non potest praedestinatus sibi esse causa omnium effectuum praedestinationis, per opus a vocatione ipsa procedens.

6. Secunda opinio. — Est ergo secunda opinio, quae in ipso opere bono a vocatione supernaturali procedente duo considerat: unum est gratiae influxus, aliud est cooperatio liberi arbitrii; fateturque illud opus, prout est a gratia, non esse causam praedestinationis, quia est effectus eius; affirmat tamen nihilominus ipsam cooperationem liberi arbitrii, non ut priorem, nec ut posteriorem gratiae efficaci, sed ut est simul cum ipsa, esse aliquo modo rationem praedestinationis, non ut proprium meritum, sed saltem ut conditionem sine qua non. Quia illa cooperatio, ut sic, non est gratia, sed proprius influxus liberi arbitrii: ergo non est effectus praedestinationis, sed proprius ipsius hominis; ergo ex hac parte non repugnat illi esse aliquo modo causam praedestinationis. Aliunde vero illa cooperatio est

antecedente de salvar a todos no sean efectos de la predestinación; y, por tanto, esa gracia puede ser principio para merecer los efectos de la predestinación. Así parecen haber pensado Occam y Gabriel en el libro 1, distinción 14, respecto de aquellos hombres que consideran salvados aunque no hayan sido elegidos de antemano, o -como ellos dicen- aunque no hayan sido predestinados antes de los méritos. Catherino, aunque en sus libros sobre la predestinación piensa sustancialmente lo mismo, no quiere llamar predestinados a quienes se salvan sin una elección previa a los méritos previstos; y por eso no pone en ellos causa de predestinación, ya que ni siquiera admite en ellos predestinación. Sin embargo, si se viera obligado a admitirla, no podría dejar de pensar del mismo modo sobre su causa.

Con todo, estos autores no parecen reconocer otro efecto de la predestinación que pueda caer bajo mérito, aparte de la glorificación; pero consideran que esto basta, porque llaman predestinación solamente al propósito eficaz de dar la gloria.

En cambio, san Buenaventura, en 1, distinción 41, artículo 4, cuestiones 4 y 9, parece admitir una causa de la predestinación también en cuanto a los efectos de la gracia, y pone esa causa en algún mérito al menos de congruo. Sobre ese mérito dice en 4, distinción 15, artículo 1, cuestión 5, que debe proceder de alguna ayuda de la gracia; y por eso parece suponer en otro lugar que esa ayuda no es efecto de la predestinación, pues precisamente por eso dice que la obra procedente de esa ayuda puede ser causa de la predestinación en cuanto a los propios efectos de la gracia y de la gloria. Y hacia esta misma opinión parecen inclinarse Alejandro de Hales, en la cuarta parte, cuestión 28, miembro 3, como señalaré después, y también Javelo, en el tratado añadido sobre esta materia a la primera parte de santo Tomás.

5. Diferencia entre predestinados y réprobos según san Agustín. — El fundamento de esta opinión depende de otro, el de la elección según méritos previstos; y por eso, quitado ese supuesto, esta opinión pierde verosimilitud.

saltem conditio, sine qua nulla gratia est efficax: ergo sine illa nulla gratia est effectus praedestinationis; ergo est aliquo modo ratio omnium effectuum praedestinationis, ut tales sunt, saltem ut conditio sine qua non. Hic videtur fuisse discursus Aureoli, 1, dist. 40, art. 4, et d. 44, art. 1, et Echii in opusculo *De Praedest.*, centur. 3, num. 2 et sequentibus. Henricus vero, *Quodlib.* 4, quaest. 11, et *Quodlib.* 8, quaest. 5, eumdem modum causalitatis libero arbitrio tribuens, videtur ponere illum non in cooperatione positiva, sed in sola non repugnantia, seu non resistentia liberi arbitrii. Atque hanc opinionem hoc posteriori modo intellectam videntur hoc tempore excitasse quidam moderni scriptores, qui dicunt Deum dare praedestinatis auxilium efficax proprium praedestinatorum, quia ipsi libere non repugnant auxilio sufficienti, quod auxilium etiam reprobis datur, et ideo non videtur esse praedestinationis effectus, sed communis providentiae gratia.

7. Haec opinio reicitur. — Cooperatio tribus modis conferri potest. — Primo modo. — Verumtamen opinio haec in nullo sensu ex dictis verisimilis est aut probabilis. Et primum, loquendo de cooperatione positiva liberi arbitrii cum auxilio gratiae, licet negari non possit quin talis cooperatio sit aliquo modo causa aliquorum effectuum praedestinationis, quod vero sit causa vel conditio concomitans, ob quam dentur omnes praedestinationis effectus, dici nullo modo potest. Utrumque declaratur. Nam illa cooperatio potest comparari vel ad terminum ab illa productum et effectus ab illo resultantes, vel ad influxum gratiae actualis cooperantis et adiuvantis ipsum liberum arbitrium, vel ad excitantem gratiam, quae ante talem influxum liberi arbitrii necessario praecedit, vel tempore, vel saltem natura. Primo modo influxus ille liberi arbitrii causa est actus, seu termini producti per ipsam, causalitate aliquo modo physica, eo nimirum modo quo actio est causa sui termini: ita enim influxus ille ad illum actum comparatur. Quia

Porque, supuesta la intención eficaz de Dios de salvar al predestinado, es cierto que todos los dones de gracia que proceden de esa intención son efectos de la predestinación. Pero en los hombres predestinados toda gracia por la cual se salvan efectivamente procede de la intención eficaz de salvarlos; luego es efecto de la predestinación; luego también la primera ayuda y la primera vocación son efectos de ese tipo.

Ahora bien, el predestinado no puede merecer esa primera ayuda por una obra que proceda de él mismo, como reconocen esos autores; luego tampoco puede merecer por tal obra su propia predestinación.

Este razonamiento, considerado en absoluto, tiene un gran fundamento en san Pablo, en Romanos 8: "A los que predestinó, a esos también los llamó; y a los que llamó, a esos también los santificó; y a los que santificó, a esos también los glorificó". En estas palabras enseña claramente que, en los predestinados, toda la serie de las gracias, начиная desde la misma vocación, es efecto de la predestinación.

Más aún, Agustín sitúa casi la principal diferencia entre predestinados y réprobos en una vocación alta y secreta. Por tanto, como todos los méritos del predestinado proceden de la vocación, y la vocación es efecto de la predestinación, el predestinado no puede ser causa para sí mismo de todos los efectos de la predestinación por medio de una obra que proceda de esa misma vocación.

6. Segunda opinión. - Hay, pues, una segunda opinión que, en la misma obra buena procedente de una vocación sobrenatural, considera dos elementos: uno es el influjo de la gracia, y otro la cooperación del libre albedrío. Y admite que esa obra, en cuanto procede de la gracia, no es causa de la predestinación, porque es efecto suyo; pero afirma, sin embargo, que la misma cooperación del libre albedrío, no en cuanto anterior ni posterior a la gracia eficaz, sino en cuanto existe juntamente con ella, es de algún modo razón de la predestinación, no como mérito propio, sino al menos como condición *sine qua non*. Porque esa cooperación, en cuanto tal, no es gracia, sino influjo propio del libre albedrío; luego no es efecto de la predestinación, sino algo propio del hombre; luego, por este lado, no

influxus ille nihil est aliud quam actio, qua fit actus ille amoris, vel alius similis, ab ipso libero arbitrio. Unde ipsum liberum arbitrium est causa physica in suo genere illius influxus, ut a libero arbitrio est; sicut principium agendi est causa actionis; et consequenter, mediante illa actione, est causa termini per modum principii; ipsa vero actio est causa lato modo, per modum actionis. Quia vero actus ille potest esse meritum vel dispositio ad alios effectus gratiae, ad ultimum effectum praedestinationis conducentes, ideo moraliter loquendo illa cooperatio liberi arbitrii ad talem actum est causa vel concausa subsequentium effectuum gratiae: et ita potest esse causa plurium effectuum praedestinationis.

8. Secundo modo confertur. — Praeterea cooperatio liberi arbitrii comparata ad causalitatem, seu concausalitatem gratiae adiuvantis, recte potest dici conditio, sine qua tale gratiae auxilium actuale non daretur homini; unde, quatenus auxilium illud actuale est effectus praedestinationis, dici potest ex hac parte dari aliquam rationem, causam vel conditionem ex parte hominis suae praedestinationis quoad aliquem effectum eius, et consequenter etiam quoad alios effectus, qui ex illo consequuntur. Non intercedit autem ibi propria ratio causae, etiam moralis, respectu actualis influxus gratiae cooperantis, quia in re ipsa non est distinctio inter influxum liberi arbitrii et cooperantis gratiae, sed est una indivisibilis actio ab utroque principio simul procedens, et ideo non potest esse in re causalitas unius in alterum influxum, ratione distinctum; nec etiam ipsum liberum arbitrium potest dici causa actualis influxus gratiae, formaliter loquendo de illo, ut influxus gratiae est, quia sub illo respectu non est a libero arbitrio, sed a gratia. Dicitur ergo ipsum liberum arbitrium concausa gratiae, sine qua gratia ipsa non influit in talem actum; et eadem ratione ipse influxus liberi arbitrii dici potest conditio, sine qua non datur actualis influxus talis gratiae.

repugna que sea de algún modo causa de la predestinación. Por otra parte, esa cooperación es al menos una condición sin la cual ninguna gracia es eficaz; luego sin ella ninguna gracia es efecto de la predestinación; por tanto, es de algún modo razón de todos los efectos de la predestinación, en cuanto tales, al menos como condición *sine qua non*. Este parece haber sido el razonamiento de Aureolo en I, dist. 40, art. 4, y dist. 44, art. 1, y de Eck en el opúsculo *De Praedestinatione*, c. 3, n. 2 y siguientes. En cambio, Enrique, en *Quodlibet* 4, q. 11, y *Quodlibet* 8, q. 5, al atribuir al libre albedrío ese mismo modo de causalidad, parece situarlo no en la cooperación positiva, sino en la sola no repugnancia o no resistencia del libre albedrío. Y esta opinión, entendida de este último modo, parece haber sido renovada en nuestros días por algunos autores modernos, que dicen que Dios da a los predestinados una ayuda eficaz propia de los predestinados porque ellos libremente no resisten a la ayuda suficiente, ayuda que también se da a los réprobos, y que por eso no parece ser efecto de la predestinación, sino de una providencia común de gracia.

7. Esta opinión se rechaza. - La cooperación puede considerarse de tres maneras. - Primera manera. - Sin embargo, esta opinión no es verosímil ni probable en ningún sentido, a la vista de lo ya dicho. Y, en primer lugar, hablando de la cooperación positiva del libre albedrío con el auxilio de la gracia, aunque no puede negarse que tal cooperación sea de algún modo causa de algunos efectos de la predestinación, no puede en modo alguno decirse que sea causa o condición concomitante por la que se den todos los efectos de la predestinación. Ambas cosas se explican así: esa cooperación puede compararse o bien con el término producido por ella y con los efectos que de él resultan, o bien con el influjo de la gracia actual que coopera y ayuda al mismo libre albedrío, o bien con la gracia excitante, que necesariamente precede a tal influjo del libre albedrío, ya sea en el tiempo o al menos por naturaleza. En el primer sentido, ese influjo del libre albedrío es causa del acto o del término producido por él, con una causalidad en cierto modo física, es decir, del mismo modo en que

At vero hoc non satis est, ut illa cooperatio liberi arbitrii dicatur conditio sine qua non totius praedestinationis quoad omnes eius effectus, quia praeter hunc effectum vel auxilium gratiae sunt necessaria alia ad integrum praedestinationis effectum, et non potest illa cooperatio dici conditio necessaria ad omnes alios effectus, ut ex sequenti puncto patebit.

9. Tertio modo fit comparatio. — Tertio ergo potest comparatio fieri ad gratiam excitantem, quae ante illam cooperationem liberi arbitrii necessario supponi debet; at respectu illius non potest cooperatio esse causa nec conditio concomitans, quia est subsequens; immo revera est effectus ipsiusmet gratiae excitantis, non solum ut transit in adiuvantem et cooperantem, quo modo dici potest saltem concausa, sed etiam ut praeveniens ac excitans est. Nam Deus vocando hominem est causa trahens illum et inclinans ad consensum: ergo per vocationem est causa consensus, etiam ut est a libero arbitrio; licet enim non sit causa necessitans, vel omnino praedeterminans voluntatem, ita ut non possit resistere, tamen est causa de se inducens et movens. Unde, quando liberum arbitrium cedit gratiae vocanti, in vocationem merito refunditur talis effectus ut in causam. Atque ita loquitur Scriptura: *Faciam, ut faciatis*; *Dabo vobis cor carneum*; *Crediderunt omnes quorum Deus aperuit corda*. Quae omnia et similia dicuntur ratione vocationis et praevenientis auxilii. Ergo cooperatio liberi arbitrii non potest esse causa nec conditio praesupposita ex parte hominis ad omnes praedestinationis effectus.

10. Duplici modo vis rationis effugi potest. — Prior modus. — Posterior modus excluditur. — Duobus modis fugi potest vis huius rationis. Primo, negando illam gratiam excitantem, ut sic, esse effectum praedestinationis. Sed hoc incidit in primam opinionem modo impugnatam, idque esse falsum ex dicendis infra de effectibus

la acción es causa de su término; pues así se compara ese influjo con ese acto. Porque ese influjo no es otra cosa que la acción por la cual se produce ese acto de amor u otro semejante por parte del mismo libre albedrío. De ahí que el propio libre albedrío sea causa física, en su género, de ese influjo en cuanto procede de él; como el principio de obrar es causa de la acción; y, en consecuencia, mediante esa acción, es causa del término a modo de principio; mientras que la acción misma es causa en sentido amplio, a modo de acción. Y puesto que ese acto puede ser mérito o disposición para otros efectos de la gracia que conducen al último efecto de la predestinación, por eso, hablando moralmente, esa cooperación del libre albedrío para tal acto es causa o concausa de los efectos posteriores de la gracia; y así puede ser causa de varios efectos de la predestinación.

8. Segunda manera de considerarla. - Además, la cooperación del libre albedrío, comparada con la causalidad o concausalidad de la gracia que ayuda, puede llamarse con razón condición sin la cual tal auxilio actual de la gracia no se daría al hombre; por eso, en cuanto ese auxilio actual es efecto de la predestinación, puede decirse desde este punto de vista que hay alguna razón, causa o condición, por parte del hombre, de su predestinación en cuanto a alguno de sus efectos, y en consecuencia también en cuanto a otros efectos que se siguen de él. Sin embargo, aquí no hay una razón propia de causa, ni siquiera moral, respecto del influjo actual de la gracia cooperante, porque en realidad no hay distinción entre el influjo del libre albedrío y el de la gracia cooperante, sino que se trata de una sola acción indivisible que procede simultáneamente de ambos principios, y por ello no puede haber en la realidad causalidad de un influjo sobre otro, como si fueran distintos; ni tampoco puede decirse que el libre albedrío sea causa del influjo actual de la gracia, hablando formalmente de él en cuanto influjo de la gracia, porque bajo ese aspecto no procede del libre albedrío, sino de la gracia. Por tanto, se dice que el propio libre albedrío es concausa con la gracia, sin la cual la gracia misma no influye en tal acto; y por la misma razón, el influjo del libre albedrío puede

praedestinationis magis constabit. Secundo, confitendo illam cooperationem esse rationem, ob quam detur tale auxilium praeveniens. At hoc incidit in tertiam opinionem statim tractandam et impugnandam: quia, licet illa cooperatio possit esse ratio talis auxilii per modum finis et effectus, propter quem datur, non tamen per modum conditionis vel dispositionis ex parte hominis praerequisitae vel simul positae.

11. Objectio. — Responsio. — Dices: licet illa cooperatio non sit conditio necessaria ad tale auxilium excitans secundum se, est tamen necessaria conditio ad illud ut efficax est, quia sine illa non potest esse efficax: ergo sub ea ratione non datur tale auxilium nisi cum tali conditione; sed sub hac ratione efficacis auxilii est effectus praedestinationis et non alias: ergo illa cooperatio recte dicitur conditio sine qua non primi auxilii gratiae, ut est praedestinationis effectus. Respondeo imprimis auxilium illud excitans, non solum sub illa denominatione efficacis, sed etiam absolute et secundum se totum esse praedestinationis effectum, quia totum procedit ab intentione efficaci dandi gloriam tali homini, neque prius intelligitur dare sub una ratione quam sub alia, ut magis possit habere causam ex parte hominis sub una quam sub alia ratione. Deinde vel illud auxilium denominatur efficax solum ab actuali actione, id est quia actu facit, et sic non consideratur ut excitans est, sed ut adiuvans; nos autem consideramus illud priori ratione, et sic inquirimus illius causam ex parte hominis et non invenimus. Unde, si auxilium illud denominetur efficax ut excitans est, sic non includit cooperationem liberi arbitrii intrinsece, ut sic dicam, sed terminative tantum, quia respicit illam et dicit habitudinem ad illam ut actu consequendam: et ita non respicit illam ut causam nec ut conditionem simultaneam, sed ut finem et effectum futurum. Ac proinde non potest influxus liberi arbitrii, ut simultaneus cum gratia, esse ratio totius praedestinationis quoad effectus eius.

llamarse condición sin la cual no se da el influjo actual de tal gracia. Pero esto no basta para que esa cooperación del libre albedrío se llame condición *sine qua non* de toda la predestinación en cuanto a todos sus efectos, porque, además de este efecto o auxilio de la gracia, son necesarios otros para el efecto íntegro de la predestinación, y no puede decirse que esa cooperación sea condición necesaria para todos los demás efectos, como se verá en el punto siguiente.

9. Tercera manera de compararla. - En tercer lugar, la comparación puede hacerse con la gracia excitante, que necesariamente debe suponerse antes de aquella cooperación del libre albedrío; pero respecto de ella la cooperación no puede ser causa ni condición concomitante, porque es posterior; más aún, en realidad es efecto de esa misma gracia excitante, no solo en cuanto pasa a ser ayudante y cooperante -de cuyo modo puede llamarse al menos concausa-, sino también en cuanto es preveniente y excitante. Pues Dios, al llamar al hombre, es causa que lo atrae y lo inclina al consentimiento; luego, mediante la vocación, es causa del consentimiento, incluso en cuanto este procede del libre albedrío. Porque, aunque no sea causa que obligue o predetermine de tal manera a la voluntad que esta no pueda resistir, sí es causa que de suyo induce y mueve. De ahí que, cuando el libre albedrío cede a la gracia que llama, ese efecto se atribuye con razón a la vocación como a su causa. Y así habla la Escritura: *Haré que caminéis...*; *Os daré un corazón de carne*; *Creyeron todos aquellos cuyos corazones abrió Dios*. Todas estas expresiones y otras semejantes se dicen por razón de la vocación y del auxilio preveniente. Luego la cooperación del libre albedrío no puede ser causa ni condición presupuesta por parte del hombre para todos los efectos de la predestinación.

10. La fuerza de este argumento puede eludirse de dos maneras. - Se excluye la primera manera. - Se excluye la segunda. - La fuerza de este razonamiento puede eludirse de dos maneras. La primera, negando que esa gracia excitante, en cuanto tal, sea efecto de la predestinación. Pero esto nos hace recaer en la primera

opinión ya refutada, y que eso es falso se verá todavía con más claridad más adelante, cuando tratemos de los efectos de la predestinación. La segunda, concediendo que la cooperación posterior sea razón de que se dé tal auxilio preveniente. Pero esto nos lleva a la tercera opinión, que habrá que tratar e impugnar enseguida; porque, aunque esa cooperación pueda ser razón de tal auxilio a modo de fin y de efecto por el cual se da, no puede serlo a modo de condición o disposición previamente requerida por parte del hombre, ni puesta simultáneamente.

11. Objeción. - Respuesta. - Dirás: aunque esa cooperación no sea condición necesaria para tal auxilio excitante considerado en sí mismo, sí lo es para que sea eficaz, porque sin ella no puede ser eficaz; luego, bajo esa razón, tal auxilio no se da sino con tal condición. Pero bajo la razón de auxilio eficaz es efecto de la predestinación, y no de otro modo; luego esa cooperación se llama con razón condición *sine qua non* del primer auxilio de la gracia, en cuanto es efecto de la predestinación. Respondo, en primer lugar, que ese auxilio excitante es efecto de la predestinación no solo bajo esa denominación de eficaz, sino también absolutamente y en toda su realidad, porque todo él procede de la intención eficaz de dar la gloria a tal hombre; y no se entiende que Dios lo dé primero bajo una razón y luego bajo otra, como para que pudiera tener causa por parte del hombre bajo una razón más que bajo otra. En segundo lugar, o bien ese auxilio se denomina eficaz solo por la acción actual, es decir, porque de hecho produce algo, y así no se lo considera en cuanto excitante, sino en cuanto ayudante; pero nosotros lo consideramos en la razón anterior, y así investigamos su causa por parte del hombre y no la encontramos. Por tanto, si ese auxilio se llama eficaz en cuanto excitante, entonces no incluye intrínsecamente -por así decir- la cooperación del libre albedrío, sino solo terminativamente, porque se ordena a ella y dice relación a ella en cuanto ha de conseguirse de hecho; y así no la considera como causa ni como condición simultánea, sino como fin y efecto futuro. Y por consiguiente, el influjo del libre albedrío en cuanto

12. Eodem discursu illa conditio negativa oppugnatur. — Similis fere discursus fieri potest de conditione illa negativa vel privativa, quae non repugnantia seu non resistentia vocatur. Nam haec etiam supponit necesse est aliquam praevenientem gratiam vel vocationem, cui homo non resistere vel resistere dicatur. Quia ante omnem vocationem et impulsum, licet homo non operetur, non potest dici resistere, eo quod nihil agat, tum quia neque agere potest nondum excitatus, tum quia non habet cui resistat. Ergo illa non resistentia supponit vocationem gratiae: ergo non potest esse ratio illius nec conditio concomitans, quia simpliciter posterior est; at illa vocatio est effectus praedestinationis, ut ostensum est, quia procedit ex intentione efficaci salvandi electum: ergo illa non resistentia non potest dici ratio omnium effectuum praedestinationis.

13. Secunda ratio. — Praeter hanc vero rationem sumptam per comparationem ad praecedens auxilium, fieri possunt aliae evidentiores respectu subsequentium vel concomitantium gratiarum. Secundo igitur argumentor, quia ista non repugnantia vel est prior natura et causalitate quam cooperatio positiva, tam liberi arbitrii quam gratiae, vel est omnino concomitans. Hoc secundum non potest dici consequenter, quia si in illo eodem signo naturae voluntas iam cooperatur, non potest intelligi in eodem non resistere per meram privationem, sed per positivam formam quae formaliter excludit resistentiam. Si autem illa non resistentia est prior, vel est a solo libero arbitrio per vires suas suspendente actum contrarium, quod videtur esse in naturali potestate eius, et sic usus aliquis saltem privativus liberi arbitrii per solas vires eius sine adiutorio gratiae esset ratio totius praedestinationis: quod dici non potest, ut constat ex dictis contra Pelagium et reliquias eius. Vel ille usus est ex aliquo

auxilio concomitantis gratiae, et sic procedunt de illo usu privativo rationes factae de cooperatione positiva; et additur difficultas intelligendi qualis sit hic usus, et quale sit adiutorium gratiae concomitantis ad illum necessarium.

14. Contra eadem tertia oppugnatio. — Unde argumentor tertio, quia in illo signo priori secundum ordinem naturae, in quo dicitur voluntas non resistere, vel potest iam tunc pro eodem priori positive cooperari, vel non. Si non potest operari pro illo signo, nec resistere nec non resistere pro illa dicenda est: quia resistentia, ut sit libera, supponere debet potestatem resistendi et non resistendi pro illo eodem signo, pro quo dicitur quis resistere vel non resistere; ergo supponit potestatem operandi et non operandi. Si autem pro illo eodem signo habet potestatem operandi seu cooperandi cum auxilio Dei, eo ipso quod non cooperatur, resistit, ut saltem non facit quod in se est cum auxilio; immo ex parte sua reddit pro tunc inefficacem gratiae vocationem. Nam intentioni efficaci finis non solum repugnat deviatio in alium finem, vel in media dissentanea tali fini, sed etiam non uti mediis necessariis ad talem finem: ergo illa pura privatio seu carentia actionis tam cooperantis quam repugnantis vocationi non potest esse ratio obtinendi auxilium novum efficax, vel alios effectus praedestinationis; immo de se est sufficiens causa, ob quam Deus negat ulteriorem gratiam. Omitto alia multa, quae contra hanc sententiam sic intellectam de negativa praeparatione seu conditione dici possunt, quia in libro tertio *De Auxiliis*, capite decimo tertio, late tractavi.

15. Tertia opinio. — Venio ad tertiam opinionem, quae rationem praedestinationis, quoad primum effectum gratiae, ponit in bono usu eiusdem gratiae subsequente et futuro a libero arbitrio, non solo, sed ab ipsa gratia adiuto. Dico quoad primum gratiae effectum, quia in subsequentibus effectibus non oportet recurrere ad usum

simultáneo con la gracia no puede ser razón de toda la predestinación en cuanto a sus efectos.

12. Por el mismo razonamiento se impugna esa condición negativa. - Puede hacerse un razonamiento casi igual acerca de esa condición negativa o privativa que se llama no repugnancia o no resistencia. Porque esta también supone necesariamente alguna gracia preveniente o vocación a la que se diga que el hombre no resiste o puede resistir. Pues antes de toda vocación e impulso, aunque el hombre no obre, no puede decirse que resiste, porque no hace nada; tanto porque todavía no puede obrar al no haber sido excitado, como porque no tiene a qué resistir. Luego esa no resistencia supone la vocación de la gracia; luego no puede ser razón de ella ni condición concomitante, porque es simplemente posterior. Pero esa vocación es efecto de la predestinación, como ya se ha mostrado, porque procede de la intención eficaz de salvar al elegido; luego esa no resistencia no puede llamarse razón de todos los efectos de la predestinación.

13. Segunda razón. - Además de esta razón tomada por comparación con el auxilio precedente, pueden formularse otras más claras respecto de las gracias subsiguientes o concomitantes. Argumento, pues, en segundo lugar, diciendo que esa no repugnancia o bien es anterior en naturaleza y causalidad a la cooperación positiva, tanto del libre albedrío como de la gracia, o bien es completamente concomitante. Lo segundo no puede decirse con coherencia, porque si en ese mismo instante de naturaleza la voluntad ya coopera, no puede entenderse que en ese mismo instante no resista por mera privación, sino por una forma positiva que excluye formalmente la resistencia. Pero si esa no resistencia es anterior, entonces o procede del solo libre albedrío, que por sus propias fuerzas suspende el acto contrario -lo cual parecería estar en su poder natural-, y así habría algún uso, al menos privativo, del libre albedrío por sus solas fuerzas y sin auxilio de la gracia, que sería razón de toda la predestinación; cosa que no puede admitirse, como consta por lo dicho contra Pelagio y sus restos; o bien ese uso procede de algún auxilio de la gracia

subsequentem seu posteriorem, sed ad concomitantem vel ad priorem, ut ex dictis contra duas opiniones constat. Nam supposita vocatione, quae necessario antecedit omnem liberum usum gratiae, actualis gratia adiuvans datur homini non sine suo libero influxu; et sic potest ex parte hominis intelligi aliqua conditio necessaria ad talem gratiam recipiendam, illam concomitans et omnino simultanea illi. Quando autem homo cum Dei adiutorio efficit bonum actum, per illum aliquo modo iam mereri potest, vel impetrare ulteriorem gratiam, et sic ulterius procedere usque ad finem praedestinationis. Igitur de vocatione ipsa est tota difficultas tacta in praecedentibus opinionibus, ad quam haec tertia opinio respondet: Deum, priusquam det talem vocationem, praevidere an homo sit bene usurus illa necne; et quando videt bonum usum futurum, ratione illius et in praemium eius dare homini vocationem; et ita primam rationem praedestinationis, quoad primum effectum supernaturalem eius, positam esse in bono usu futuro.

16. Error Massiliensium. — Existimant vero aliqui hanc fuisse sententiam Massiliensium; et ex parte fortasse ita est, tamen illi peius errabant, tum quia non loquebantur de bono usu libertatis cum auxilio gratiae, sed contenti erant solo usu liberi arbitrii per puras vires suas, ut ex illo rationem sumerent vocationis; tum etiam quia non solum loquebantur de bono usu re ipsa aliquando futuro, sed etiam de illo qui nunquam futurus est, sed futurus fuisset, si homo viveret: nam inde etiam sumebant rationem, ob quam infans praevenitur gratia baptismi, in qua statim moritur, et effectum ultimum praedestinationis consequitur. Haec autem duo sententia haec non admittit. Priori autem sensu solet haec opinio tribui Alberto in 1, dist. 41, art. 2, ad 3. Sed apud illum nihil invenio quod ad rem praesentem faciat. Praeterea refertur in eamdem sententiam Alensis, 1 part., quaest. 28, membr. 3, art. 3, ubi inquirit an praescientia boni usus futuri sit ratio praedestinationis; et

concomitante, y entonces valen respecto de ese uso privativo los mismos argumentos ya dados acerca de la cooperación positiva; y se añade la dificultad de entender qué clase de uso sea ese y qué tipo de auxilio de la gracia concomitante sea necesario para él.

14. Tercera impugnación contra lo mismo. - De ahí argumento en tercer lugar: en ese instante anterior según el orden de naturaleza, en el que se dice que la voluntad no resiste, o bien puede ya entonces cooperar positivamente para ese mismo instante, o bien no puede. Si no puede obrar en ese instante, tampoco puede resistir, ni puede decirse que no resiste; porque para que la resistencia sea libre debe suponerse la potestad de resistir y de no resistir en ese mismo instante en que se dice que alguien resiste o no resiste; luego debe suponerse también la potestad de obrar y de no obrar. Pero si para ese mismo instante tiene potestad de obrar o cooperar con el auxilio de Dios, entonces, por el solo hecho de no cooperar, resiste, al menos porque no hace lo que está de su parte con ese auxilio; más aún, por su parte vuelve entonces ineficaz la vocación de la gracia, porque a la intención eficaz del fin no solo se opone desviarse a otro fin o a medios contrarios a ese fin, sino también no usar los medios necesarios para alcanzarlo. Luego esa pura privación o carencia de acción, tanto cooperante como resistente a la vocación, no puede ser razón para obtener un nuevo auxilio eficaz u otros efectos de la predestinación; antes bien, de suyo es causa suficiente por la cual Dios niega una gracia ulterior. Omite el autor muchas otras cosas que podrían decirse contra esta opinión, entendida así de una preparación o condición negativa, porque las trató largamente en el libro tercero *De Auxiliis*, capítulo decimotercero.

15. Tercera opinión. - Paso a la tercera opinión, que pone la razón de la predestinación, en cuanto al primer efecto de la gracia, en el buen uso de esa misma gracia, subsiguiente y futuro por parte del libre albedrío, no por sí solo, sino ayudado por la misma gracia. Digo "en cuanto al primer efecto de la gracia", porque en los efectos posteriores no hace falta recurrir a un uso

respondet affirmando: unde videtur in hanc sententiam inclinare, praesertim ad 2 et 3. Difficile autem creditu est quod loquatur in sensu declarato, et quod sentiat primam vocationem dari praedestinato ex meritis processuris ab ipsamet vocatione, cooperante libero arbitrio, ita ut ipsamet vocatio sit praemium talis meriti seu boni usus futuri ex illa. Nam idem Alensis, 3 part., quaest. 69, membr. 5, art. 2, § 3, docet principium meriti non cadere sub idem meritum, ideoque primam gratiam non dari ex merito, quod maxime verum est de gratia omnino prima, ut est vocatio. Quod si in re ipsa non datur ex merito, multo minus poterit praedestinari ex merito, ut iam dicam. Itaque forte loquitur ibi Alensis de bono usu gratiae futuro in tempore respectu aeternitatis, id est de meritis praevisis ante voluntatem dandi praemium gloriae, vel illius gratiae quae potest cadere sub aliquod meritum. Unde, licet in solutione ad 2 absolute loquatur de collatione gratiae, tamen non oportet ut sub gratia includat primam vocationem, sed solam illam gratiam ante quam potest meritum antecedere.

17. Opinio quorumdam. — Quidquid vero sit de antiquorum opinione, quidam theologi contendunt hanc opinionem ascribere omnibus theologis qui asserunt Deum, antequam aliquem ad beatitudinem eligeret, vel hanc aut illam vocationem dare unicuique statueret, praevidisse qualiter singuli tali vocatione, vel tali, in singulis opportunitatibus essent usuri. Nam hinc colligunt eos ponere praescientiam boni usus futuri gratiae ante praedestinationem, ac proinde illum bonum usum sic praevisum esse rationem ob quam Deus vult dare totam gratiam, etiam vocationem primam et congruentem, atque ita esse causam praedestinationis. Et patet, quia nos supra diximus scientiam illam conditionatam boni usus futuri fuisse conditionem sine qua voluntas divina dandi talia auxilia non esset praedestinationis, sed generalis providentiae. Item ex dictis sequitur liberam

subsiguiente o posterior, sino a uno concomitante o anterior, como consta por lo dicho contra las dos opiniones anteriores. Pues, supuesta la vocación, que necesariamente precede a todo uso libre de la gracia, la gracia actual que ayuda no se da al hombre sin su propio influjo libre; y así puede entenderse por parte del hombre alguna condición necesaria, concomitante a esa gracia y del todo simultánea con ella, para recibirla. Pero cuando el hombre, con el auxilio de Dios, realiza un acto bueno, ya puede de algún modo por ese acto merecer o impetrar una gracia ulterior, y así seguir avanzando hasta el fin de la predestinación. Por consiguiente, toda la dificultad está en la misma vocación, de la que trataron las opiniones precedentes; y a ella responde esta tercera opinión diciendo que Dios, antes de dar tal vocación, prevé si el hombre hará o no buen uso de ella; y cuando ve ese buen uso futuro, da al hombre la vocación en razón de él y como premio suyo. Y así, la primera razón de la predestinación, en cuanto a su primer efecto sobrenatural, se pondría en el buen uso futuro.

16. Error de los masilienses. - Algunos piensan que esta fue la opinión de los masilienses. Y en parte quizá lo fue; sin embargo, ellos erraban más gravemente, tanto porque no hablaban del buen uso de la libertad con auxilio de la gracia, sino que les bastaba el solo uso del libre albedrío por sus puras fuerzas, para sacar de ahí la razón de la vocación; como también porque no solo hablaban de un buen uso que de hecho había de darse alguna vez, sino también de uno que nunca habría de darse, pero que habría tenido lugar si el hombre hubiera vivido. Pues de ahí sacaban también la razón por la cual un niño es prevenido por la gracia del bautismo, en la cual muere inmediatamente y alcanza el último efecto de la predestinación. Pero esta opinión no admite ninguna de esas dos cosas. En el primer sentido suele atribuirse esta opinión a Alberto en I, dist. 41, art. 2, ad 3. Pero yo no encuentro en ese lugar nada que venga al caso presente. Además, también se refiere a esta misma posición a Alejandro de Hales, I p., q. 28, memb. 3, art. 3, donde pregunta si la presciencia del buen uso futuro es razón de la predestinación; y responde

cooperationem futuram sub tali conditione fuisse conditionem, sine qua non esset in Deo talis scientia conditionata, quia res non est futura quia praescitur, sed praescitur quia futura est: ergo futuritio supponitur ut conditio necessaria ad praescientiam, et praescientia ad praedestinationem; ergo de primo ad ultimum bonus usus futurus est ratio totius praedestinationis, saltem ut conditio necessaria. Sed in aequivoco laboratur, quia haec scientia solum ponitur a nobis ut conditio necessaria ex parte Dei praedestinantis, non ut moveat ipsum ad praedestinandum per modum meriti, sed ut possit gratis intendere finem praedestinationis per talia media; quod longe diversum est.

18. Prima assertio. — Prima vocatio et exordium salutis gratis nobis impertitur. — Dicendum ergo imprimis est primum gratiae auxilium, seu vocationem supernaturalem, etiam congruam, seu qualiscumque illa est, non dari homini in tempore ex meritis praevisis, etiamsi supernaturalia futura sint. Haec assertio, licet non videatur tam certa sicut est certa alia similis contra Semipelagianos, nihilominus est satis certa ex definitionibus Conciliorum dicentium hanc primam gratiam gratis dari, quia initium iustificationis non cadit sub meritum; nec distinguunt de merito fundato in gratia vel in sola natura, nec de merito antecedente vel subsequente, sed absolute excludunt meritum. Quod de omni merito intelligi necesse est, quia alias non daretur gratis, si propter praevisa merita daretur. Sicut respectu Christi non est data gratis antiquis Patribus prima iustificatio et peccatorum remissio, quia data est ex meritis Christi futuris et praevisis. Quod autem prima vocatio et exordium salutis gratis et sine merito detur, docent Concilium Arausicanum, cap. 25, et Tridentinum, sess. 6, cap. 5; estque valde notandum quod, cap. 8, idem Concilium declarat iustificationem gratis homini dari, quia ante illam nullum meritum praecedit, quasi certum supponens

afirmativamente, por lo que parece inclinarse a esta opinión, sobre todo en las respuestas a las objeciones 2 y 3. Sin embargo, es difícil creer que hable en el sentido aquí explicado y que piense que la primera vocación se da al predestinado por méritos que procederán de la misma vocación, cooperando el libre albedrío, de manera que la misma vocación sea premio de tal mérito o de tal buen uso futuro que de ella se siga. Pues el mismo Alejandro de Hales, III p., q. 69, memb. 5, art. 2, § 3, enseña que el principio del mérito no cae bajo el mismo mérito, y por eso la primera gracia no se da por mérito, lo cual es máximamente verdadero de la gracia absolutamente primera, como es la vocación. Y si de hecho no se da por mérito, mucho menos podrá predestinarse por mérito, como diré enseguida. Así que tal vez Alejandro de Hales habla allí del buen uso futuro de la gracia en el tiempo respecto de la eternidad, es decir, de méritos previstos antes de la voluntad de dar el premio de la gloria o aquella gracia que puede caer bajo algún mérito. Por eso, aunque en la solución a la objeción 2 hable absolutamente de la colación de la gracia, no hace falta que bajo el nombre de gracia incluya la primera vocación, sino solamente aquella gracia antes de la cual puede preceder algún mérito.

17. Opinión de algunos. - Sea lo que fuere de la opinión de los antiguos, algunos teólogos sostienen que esta opinión debe atribuirse a todos los teólogos que afirman que Dios, antes de elegir a alguien para la bienaventuranza, o antes de determinar dar a cada uno esta o aquella vocación, previó cómo usaría cada uno tal o tal vocación en las distintas ocasiones. Pues de ahí concluyen que esos teólogos ponen la presciencia del buen uso futuro de la gracia antes de la predestinación y, por consiguiente, que ese buen uso así previsto es la razón por la cual Dios quiere dar toda la gracia, incluso la primera vocación y la vocación congruente, y que así es causa de la predestinación. Y parece claro, porque antes dijimos que esa ciencia condicionada del buen uso futuro era condición sin la cual la voluntad divina de dar tales auxilios no sería predestinación, sino providencia general. Además, de lo dicho se sigue que la cooperación libre futura bajo tal condición sería

merita quae subsequuntur non esse merita praecedentis gratiae, a qua procedunt. Quam doctrinam late confirmat Augustinus, libris *De Praedestinatione Sanctorum* et *Epist.* 105 et 107.

19. Ratio huius assertionis stabilitur. — Ratio autem a priori est, quia principium meriti non cadit sub meritum; sed illa vocatio est fundamentum totius meriti futuri ex bono usu illius, quia verum meritum, de quo agimus et de quo illa opinio loquitur, fundatur in gratia praeveniente et consequenter etiam in adiuvante: ergo non potest gratia illa prima in re ipsa dari ex merito futuro ex ipsa. Maior communis est theologorum, ut supra ex Alensi retuli, et idem constat ex D. Thoma et Scriptoribus, 4, 2, quaest. 14, art. 5, et patet ab incommodis, quia alias dici posset primam gratiam sanctificantem et peccati remissionem dari ex merito de condigno, non praecedente, sed subsequente et futuro praeviso. Item alias gratia unionis data fuisset humanitati Christi ex infinitis meritis ab illo futuris. Haec autem absurda sunt; alioqui iam revera nulla esset gratia, nam *si ex operibus, iam non est gratia*. Ratio vero illius axiomatis est, quia nullus effectus est causa suae causae: meritum autem est effectus illius gratiae a qua procedit; ergo non potest esse causa eius; ergo non potest esse meritum eius, quia meritum est causa praemii. Maior patet, quia effectus est posterior sua causa, causa autem est prior: non potest autem idem esse prius et posterius respectu eiusdem, praesertim in eodem genere causae efficientis, in quo causa est prior ordine naturae, seu praesuppositionis in existendo: meritum autem a gratia est ut a causa efficiente, et meritum est causa praemii etiam in genere efficientis.

20. Objectio. — Dici vero potest causalitatem meriti non esse proprie effectivam, sed solum metaphorice et moraliter, et ideo necessarium non esse ut meritum semper re ipsa antecedat in existentia ad praemium, sed satis esse quod futurum

condición sin la cual no habría en Dios tal ciencia condicionada; porque la cosa no es futura porque sea prevista, sino que es prevista porque ha de ser futura; luego la futurición se presupone como condición necesaria para la presciencia, y la presciencia para la predestinación; luego, desde el primero hasta el último término, el buen uso futuro será razón de toda la predestinación, al menos como condición necesaria. Pero aquí se trabaja con un equívoco, porque esa ciencia solo la ponemos nosotros como condición necesaria por parte de Dios que predestina, no para moverlo a predestinar a modo de mérito, sino para que pueda ordenar gratuitamente el fin de la predestinación por tales medios; y esto es algo muy distinto.

18.Primera afirmación. - La primera vocación y el comienzo de la salvación se nos conceden gratuitamente. - Hay que decir, pues, en primer lugar, que el primer auxilio de la gracia, o sea la vocación sobrenatural, incluso la congruente, sea cual sea, no se da al hombre en el tiempo por méritos previstos, aunque hayan de ser sobrenaturales en el futuro. Esta afirmación, aunque no parezca tan cierta como aquella otra semejante contra los semipelagianos, sin embargo es bastante cierta por las definiciones de los Concilios, que dicen que esta primera gracia se da gratuitamente, porque el comienzo de la justificación no cae bajo mérito; y no distinguen entre mérito fundado en la gracia o en la sola naturaleza, ni entre mérito antecedente o subsiguiente, sino que excluyen el mérito de manera absoluta. Y esto necesariamente debe entenderse de todo mérito, porque de otro modo no se daría gratuitamente, si se diera por méritos previstos. Así, respecto de Cristo, la primera justificación y la remisión de los pecados no fueron dadas gratuitamente a los antiguos Padres, porque fueron dadas por los méritos futuros y previstos de Cristo. Que la primera vocación y el comienzo de la salvación se den gratuitamente y sin mérito lo enseñan el Concilio Arausicano, cap. 25, y el Concilio de Trento, ses. 6, cap. 5; y es muy digno de notarse que, en el cap. 8, el mismo Concilio declara que la justificación se da gratuitamente al hombre porque antes de ella no precede ningún

praevideatur. Atque ita opus praevisum ut futurum ex tali principio posse esse meritum, propter quod illud ipsum gratiae principium homini conferatur; simulque in executione posse illam gratiam esse causam efficientem propriam et physicam talis operis meritorii. Exemplum vulgare est, quia rex potest dare alicui homini arma et equum, quibus militet, et nihilominus dare illa in praemium et mercedem futurorum laborum militiae, quia potest dare anticipatam solutionem futuri laboris, etiamsi labor ille in re ipsa futurus sit ab illa re quae pro pretio datur, tamquam ab instrumento vel principio talis operis. De Christo etiam Domino scimus multas gratias datas esse hominibus propter merita eius, antequam fierent, solum quia praevisa erant. Estque probabile Patres antiquos meruisse de congruo Christi Incarnationem, etiamsi Incarnatio ipsa, ut praevisa, fuerit primum principium et fundamentum totius meriti quorumcumque hominum.

21. Solvitur. — Respondetur, nunc non disputari a nobis an fuerit de potentia absoluta possibile dari primam gratiam in praemium boni usus futuri cum auxilio eiusdem gratiae. Aliqui enim ita affirmant, vel quia repugnat gratiam non esse gratiam, quod haberet, si daretur ex meritis; vel quia non potest esse causa et effectus in eodem genere respectu eiusdem, nec etiam simul prius et posterius. Mihi autem hae rationes non ostendunt implicationem contradictionis. Non quidem prior, quia, licet donum primae gratiae essentialiter sit donum, vel auxilium supra naturam, non tamen est illi essentiale ut detur gratis et absque intuitu alicuius meriti: nam hoc pendet ex libertate dantis. Nunc enim prima gratia habitualis non datur peccatori mere gratis; nam respectu Redemptoris datur ex iustitia illius; respectu vero recipientis datur ex aliquali dispositione, vel merito de congruo, fundato in priori gratia auxiliante; posset autem sine utroque respectu dari a Deo mere liberaliter, et tunc

mérito, suponiendo como cierto que los méritos que siguen no son méritos de la gracia precedente de la cual proceden. Esta doctrina la confirma ampliamente Agustín en los libros *De Praedestinatione Sanctorum* y en las cartas 105 y 107.

19. Se establece la razón de esta afirmación. - La razón *a priori* es que el principio del mérito no cae bajo mérito; pero esa vocación es fundamento de todo el mérito futuro que se siga del buen uso de ella, porque el verdadero mérito de que aquí hablamos, y del que habla esa opinión, se funda en la gracia preveniente y, por consiguiente, también en la ayudante; luego esa primera gracia no puede darse de hecho por un mérito futuro que proceda de ella misma. La premisa mayor es común entre los teólogos, como antes referí a propósito de Alejandro de Hales, y lo mismo consta por santo Tomás y por los autores sobre las *Sentencias* IV, dist. 14, art. 5; y se ve también por las consecuencias inconvenientes, porque de otro modo podría decirse que la primera gracia santificante y la remisión del pecado se dan por mérito de condigno, no antecedente, sino subsiguiente y previsto como futuro. Asimismo, de otro modo la gracia de unión dada a la humanidad de Cristo habría sido dada por los méritos infinitos que él iba a tener. Pero esto es absurdo; de otro modo, en realidad ya no habría ninguna gracia, pues *si es por obras, ya no es gracia*. La razón de ese axioma es que ningún efecto es causa de su propia causa; ahora bien, el mérito es efecto de aquella gracia de la que procede; luego no puede ser causa de ella; luego no puede ser mérito suyo, porque el mérito es causa del premio. La premisa mayor es clara, porque el efecto es posterior a su causa, mientras que la causa es anterior; y no puede una misma cosa ser anterior y posterior respecto de lo mismo, sobre todo dentro del mismo género de causa eficiente, en el cual la causa es anterior según el orden de naturaleza o de presuposición en el existir; y el mérito procede de la gracia como de causa eficiente, y el mérito es causa del premio también en el género de la eficiente.

20. Objeción. - Podría decirse, sin embargo, que la causalidad del mérito no es propiamente efectiva, sino

reciperet aliam denominationem gratiae in ratione gratuiti doni.
Primum ergo gratiae auxilium, licet nunc sit omnimoda et perfectissima gratia respectu recipientis in ratione gratuiti doni, posset tamen Deus alio modo illud dare, et illam denominationem gratuiti in illo dono mutare. Nec fortior demonstratio est altera ratio, ut argumentum factum probat. Quia, licet late loquendo causalitates illae sint eiusdem generis, tamen in modo et specie sunt diversae; et ideo non est contradictio quod illa duo sint sibi invicem causae illis modis diversis: de qua re in materia de Incarnatione nonnulla dixi, et in materia de merito alia dicenda sunt. Quidquid vero sit de illa quaestione de possibili, de facto et de lege ordinaria certum est illam primam vocationem esse puram gratiam. Qua veritate supposita, optime infertur non dari ex meritis quibuscumque. Immo etiam lex ordinaria, ut meritum in re ipsa debeat antecedere praemium, solumque in Christo ob specialem rationem et infinitatem meriti fuisse aliqua ex parte in hac lege dispensatum: quod non est in consequentiam trahendum, nec sine auctoritate cogente extendendum.

22. Secunda assertio. — Dico ergo ulterius, non dari causam aut rationem totius praedestinationis, quoad omnes effectus gratiae qui in praedestinato fiunt, quae in bono usu eiusdem gratiae fundetur. Probatur, quia quod non datur ex meritis, non potest praedestinari ex meritis, tum quia ita praedestinatur sicut dandum est, et ita datur sicut dari praedestinatum est. Quamvis enim non valeat illatio e converso, si collatio alicuius doni in tempore fiat ex meritis, etiam praedestinationem eius ex aeternitate factam esse ex meritis praevisis, ut supra tactum est et in sequentibus capitulis ex professo ostendam: nihilominus contrario modo valet illatio: donatio in tempore est gratuita et fit sine intuitu meriti: ergo in aeternitate praedestinatio, seu voluntas dandi tale donum, fuit gratuita et non intuitu meriti.
Ratio est, quia prius est velle dare quam dare, et velle se habet ad

solo metafórica y moral, y por eso no es necesario que el mérito preceda siempre realmente en la existencia al premio, sino que basta con que se prevea como futuro. Y así, una obra prevista como futura a partir de tal principio podría ser mérito por el cual ese mismo principio de gracia se confiera al hombre; y al mismo tiempo, en la ejecución, esa gracia podría ser la causa eficiente propia y física de tal obra meritoria. El ejemplo común es que un rey puede dar a un hombre armas y caballo con los que haga la guerra, y sin embargo dar esas cosas como premio y paga de los trabajos militares futuros, porque puede anticipar la recompensa de un trabajo futuro, aunque ese trabajo haya de proceder realmente de aquello que se da como precio, en cuanto instrumento o principio de tal obra. También sabemos de Cristo nuestro Señor que muchas gracias fueron dadas a los hombres por sus méritos antes de que estos existieran, solo porque eran previstos. Y es probable que los antiguos Padres merecieran de congruo la Encarnación de Cristo, aunque la misma Encarnación, en cuanto prevista, fuera el primer principio y fundamento de todo mérito de cualquier hombre.

21. Se resuelve. — Se responde que ahora no estamos discutiendo si fue posible, por potencia absoluta, dar la primera gracia como premio del buen uso futuro con auxilio de la misma gracia. Algunos, en efecto, lo afirman así, o porque repugna que la gracia no sea gracia (lo que tendría si se diera por méritos), o porque no puede ser causa y efecto en el mismo género respecto de lo mismo, ni tampoco simultáneamente anterior y posterior. A mí, sin embargo, estas razones no me muestran implicación de contradicción.
No ciertamente la primera, porque, aunque el don de la primera gracia sea esencialmente don o auxilio por encima de la naturaleza, no le es esencial que se dé gratis y sin consideración de algún mérito: pues esto depende de la libertad del que da. Ahora, en efecto, la primera gracia habitual no se da al pecador meramente gratis; pues respecto al Redentor se da por justicia de Él; respecto al que la recibe se da por alguna disposición o mérito de congruo, fundado en la gracia auxiliadora anterior. Podría, sin embargo, darse por Dios

modum actus imperantis, dare ut actus imperatus; velle ut causa, dare ut effectus. Unde fieri recte potest ut actus voluntatis talis sit, quod in se comprehendat voluntatem dandi et procurandi alicui meritum; quae tamen voluntas gratuita sit et non ex merito; immo et meritum ipsum procurari potest per media quae non sunt ex merito. Sed si donatio in re ipsa futura est gratis et sine merito, necesse est ut voluntas dandi sit etiam gratuita et absque merito; quia si Deus in tempore daturus est gratis et absque merito, necesse est ut ab aeterno voluerit dare gratis et sine merito, ponendo hunc modum ex parte obiecti, quia oportet ut ab aeterno velit non tantum actionem, sed etiam modum eius, quia utrumque pertinet ad directam et efficacem voluntatem eius. Ergo ulterius necessarium est ut ex parte actus voluerit dare mere gratis, et non ex motivo alicuius meriti praevisi.

Probatur hac consequentia, in qua est tota differentiae ratio, quia voluntas est causa efficax ipsius donationis; ergo, si daretur ex parte hominis meritum ipsius voluntatis divinae de dando sibi aliquo dono, a fortiori daretur de ipsomet dono et collatione illius; nam quod est causa causae efficacis et primae originis, ut sic dicam, collationis talis doni, a fortiori est causa voluntatis dandi. Sic oratio, quae impetrat voluntatem dandi, impetrat donationem; immo non potest donatio melius impetrari, quia nec potest aliter fieri nisi voluntate donandi, nec potest non fieri, si voluntas efficax habeatur et potestas supponatur.

23. Objectio. — Respondetur. — Dices, etiam e converso qui meretur donationem, merebitur necessario voluntatem dandi, cum donatio fieri non possit nisi voluntate. Respondeo, recte inferri aliquam voluntatem executivam esse ex merito, non tamen omnem voluntatem a qua illa donatio ducit originem: potest enim aliqua esse ante meritum, ut explicatum est; at vero e contrario, si donatio in re ipsa gratis sit, nulla voluntas a qua talis datio procedat potest esse ex merito: quia si prima radix esset ex merito,

meramente por liberalidad sin ninguno de estos respectos, y entonces recibiría otra denominación de gracia en razón de don gratuito.

El primer auxilio de la gracia, aunque ahora sea gracia omnímoda y perfectísima respecto al que la recibe en razón de don gratuito, sin embargo Dios podría dársela de otro modo y cambiar aquella denominación de gratuito en aquel don. Ni la otra razón es una demostración más fuerte, como prueba el argumento hecho. Porque, aunque hablando ampliamente aquellas causalidades sean del mismo género, sin embargo en el modo y en la especie son diversas; y por eso no hay contradicción en que aquellos dos sean mutuamente causas de modos diversos: de lo cual dije algunas cosas en la materia de la Encarnación, y en la materia del mérito hay que decir otras. Sea lo que sea de aquella cuestión de lo posible, de hecho y según la ley ordinaria es cierto que aquella primera vocación es pura gracia. Supuesta esta verdad, se infiere óptimamente que no se da por méritos cualesquiera. Más aún, incluso la ley ordinaria, según la cual el mérito debe preceder en la realidad al premio, y que solo en Cristo, por razón especial e infinitud del mérito, se dispensó en alguna parte de esta ley: lo cual no debe extenderse a consecuencia, ni sin una autoridad que obligue.

22. Segunda aserción. — Digo, pues, ulteriormente que no se da causa o razón de toda la predestinación, en cuanto a todos los efectos de la gracia que se realizan en el predestinado, que se funde en el buen uso de la misma gracia. Se prueba porque lo que no se da por méritos no puede ser predestinado por méritos, tanto porque se predestina tal como ha de darse, y se da tal como se predestinó que se diera. Aunque no valga la inferencia a la inversa (si la colación de algún don en el tiempo se hace por méritos, también la predestinación de él hecha desde la eternidad se hizo por méritos previstos, como se tocó arriba y se mostrará expresamente en los capítulos siguientes), sin embargo, de modo contrario vale la inferencia: la donación en el tiempo es gratuita y se hace sin consideración de mérito; luego en la eternidad la predestinación, o la voluntad de dar tal don, fue gratuita y no por consideración de mérito.

iam totum consequens esset ex merito. Hac ergo ratione ex hoc principio certo, quod initium salutis non est ex merito, cum eadem certitudine sequitur praedestinationem illius initii non esse ex merito: et in hoc saltem sensu certissimum est praedestinationem totam, quoad effectus gratiae eius, non esse ex praevisis meritis, etiam futuris ab ipsa gratia.

24. Immo si res attente expendatur, evidentius hoc apparet de praedestinatione ipsa quam de datione, in ordine ad talia merita futura ex ipsa gratia. Quia respectu donationis primae gratiae fortasse non implicaret dari ut praemium futuri effectus sui, si revera non absolute donaretur, sed dependenter a futuro effectu, et quasi sub conditione illius; ita ut opus subsequens iam non haberetur dignum alio praemio, sed illo anticipato censeretur satis persolutum. At respectu praedestinationis, seu primae voluntatis dandi tale donum, implicare videtur haberi ex merito futuro, ut alibi latius declaravi. Quia, ut aliqua voluntas habeatur ex merito, debet saltem esse praevisum meritum ut absolute futurum, ergo et principium eius; non potest autem esse futurum nisi voluntate Dei dandi donum illud a quo futurum est tale meritum: ergo ante praevisum meritum necesse est supponi in Deo talem voluntatem: ergo talis voluntas non potest esse ex merito, nec in re posito, quia non est, nec praeviso, quia est ante praevisionem. Illa autem voluntas est praedestinativa: non potest ergo praedestinatio illius doni esse ex meritis ab illo futuris.

25. Hieronymi expositio. — Atque ita optime confirmatur haec veritas ex illo Pauli ad Ephesios 1: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti in conspectu eius in caritate.* Addita ponderatione Hieronymi in eum locum, et Augustini, *De Praedest. sanct.*, cap. 17 et 18, non elegisse nos Deum qui eramus sancti, sed ut essemus sancti. Fuit ergo sanctitas

La razón es porque es anterior querer dar que dar, y el querer se comporta como acto imperante, el dar como acto imperado; el querer como causa, el dar como efecto. Por eso puede ocurrir rectamente que el acto de la voluntad sea tal que en sí comprenda la voluntad de dar y de procurar a alguien mérito; la cual voluntad, sin embargo, sea gratuita y no por mérito; más aún, el mismo mérito puede procurarse por medios que no son por mérito. Pero si la donación en la realidad futura es gratis y sin mérito, es necesario que la voluntad de dar sea también gratuita y sin mérito; porque si Dios en el tiempo ha de dar gratis y sin mérito, es necesario que desde la eternidad haya querido dar gratis y sin mérito, poniendo este modo por parte del objeto, porque conviene que desde la eternidad quiera no solo la acción, sino también su modo, porque ambas cosas pertenecen a su voluntad directa y eficaz. Luego ulteriormente es necesario que por parte del acto haya querido dar meramente gratis y no por motivo de algún mérito previsto.

Se prueba por esta consecuencia, en la que está toda la razón de la diferencia, porque la voluntad es causa eficaz de la misma donación; luego, si por parte del hombre se diera mérito de la misma voluntad divina de darse a sí algún don, con mayor razón se daría del mismo don y de su colación; pues lo que es causa de la causa eficaz y de la primera origen, por así decir, de la colación de tal don, con mayor razón es causa de la voluntad de dar. Así, la oración que impetra la voluntad de dar, impetra la donación; más aún, no puede impetrarse mejor la donación, porque ni puede hacerse de otro modo que por voluntad de dar, ni puede no hacerse si se tiene voluntad eficaz y se supone la potestad.

23. Objeción. — Se responde. — Dirás que, también a la inversa, quien merece la donación merecerá necesariamente la voluntad de dar, ya que la donación no puede hacerse sino por voluntad. Respondo que se infiere rectamente que alguna voluntad ejecutiva es por mérito, pero no toda voluntad de la que aquella donación trae origen: pues puede haber alguna antes del mérito, como se ha explicado; pero, al contrario, si la

finis electionis, non ratio; vel diversa sunt, ut contrarias dicant habitudines, et requirant condiciones inter se repugnantes. Nam finis non supponitur futurus ut intendatur, sed per intentionem ordinatur ut sit futurus. Quod autem movet per modum meriti, supponitur ut iam praesens, vel saltem ut futurum et praecognitum. Cum ergo Deus nos elegit ut essemus sancti, nondum praeviderat nos futuros sanctos, sed hoc ipsum nos eligendo ordinavit.

Atque eodem modo legit et ponderat Concilium Arausicanum, capite 25, verba Pauli, 1 Tim. 1: *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*; quia non dixit, *eo quod fidelis essem*, sed, *ut essem*. Quia vero in Paulo non invenitur expressa illa particula, *ut fidelis essem*, videtur Concilium tacitam interpretationem adiunxisse. Ait enim Paulus: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate; superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide.* Ergo, ut haberet hanc gratiam, misericordiam consecutus est, non quia iam fidem haberet. Unde iterum subiungit Paulus aliud aequivalens: *Ideo misericordiam consecutus sum, ut in me primo ostenderet Christus Iesus omnem patientiam ad informationem eorum qui crediturí sunt illi in vitam aeternam.* Vocatus est ergo ad fidem ad ostensionem gratiae et liberalitatis Dei erga rebelles; vocat enim illos, ut fiant fideles et sancti, non quia futuri erant tales. Non ergo propter opera futura etiam ex gratia: nam talia opera supponunt fidem et conferunt veram sanctitatem; sunt ergo illa opera finis aliquo modo saltem proximus seu intermedius praedestinationis, non ratio aut meritum.

26. Ultima assertio. — Hinc tandem dico, licet ante praedestinationem necessario supponatur in Deo ordine rationis praescientia futurorum operum ex gratia, sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam praescientiam eorum; ideoque talia opera posse esse, et necessario esse, causam praedestinationis, quoad

donación en la realidad es gratis, ninguna voluntad de la que proceda tal donación puede ser por mérito: porque si la primera raíz fuera por mérito, ya todo lo consiguiente sería por mérito.

Por esta razón, de este principio cierto —que el inicio de la salvación no es por mérito—, con la misma certeza se sigue que la predestinación de aquel inicio no es por mérito: y en este sentido al menos es certísimo que toda la predestinación, en cuanto a los efectos de su gracia, no es por méritos previstos, incluso futuros por la misma gracia.

24. Más aún, si se considera atentamente la cuestión, esto aparece aún más evidente respecto de la predestinación misma que respecto de la donación, en orden a tales méritos futuros procedentes de la misma gracia. Porque respecto a la donación de la primera gracia quizá no implicaría que se diera como premio de su propio efecto futuro, si en realidad no se diera absolutamente, sino dependientemente del efecto futuro y como bajo condición de él; de modo que la obra subsiguiente ya no se tendría como digna de otro premio, sino que se consideraría suficientemente pagada con aquel premio anticipado. Pero respecto de la predestinación, o sea, de la primera voluntad de dar tal don, parece implicar que se tiene por mérito futuro, como declaré más ampliamente en otro lugar. Porque, para que alguna voluntad se tenga por mérito, al menos debe preverse el mérito como absolutamente futuro, y por tanto también su principio; pero no puede ser futuro sino por la voluntad de Dios de dar el don del que ha de provenir tal mérito: luego antes del mérito previsto es necesario suponer en Dios tal voluntad; luego tal voluntad no puede ser por mérito, ni en la realidad puesta (porque no existe), ni previsto (porque es anterior a la previsión). Pero aquella voluntad es predestinativa: luego la predestinación de aquel don no puede ser por méritos futuros de él.

25. Exposición de san Jerónimo. — Y así se confirma óptimamente esta verdad por aquel texto de san Pablo a los Efesios 1: «Nos eligió en Él antes de la constitución del mundo, para que fuéramos santos en su presencia en

primum effectum gratiae eius, per modum finis, non tamen per modum meriti, aut conditionis moventis Deum ad dandum talem effectum. Haec assertio ex parte iam probata est, et facile est unam partem ex alia inferre. Nam imprimis, ante voluntatem dandi primam gratiam, seu vocationem, supponi in Deo praescientiam operis futuri ex tali vocatione, si detur, et in primo libro est tactum, et in aliis libris de scientia Dei generatim est demonstratum ex Scripturis et Patribus. Mihique nunc sufficienter illud probant dicta verba Pauli: *Elegit nos, ut essemus sancti*. Nam si Deus praedestinatos elegit ad sanctitatem, praescivit sane quibus mediis illos esset ad sanctitatem infallibiliter perducturus; alias fuisset electio sine prudentia: ergo ante illam electionem necessario supponitur illa praescientia. Quod in omni opinione ita necessario dicendum esse in primo libro est ostensum.

Neque ex hac praescientia sequitur illud bonum sic praescitum sub conditione esse meritum auxilii praevenientis quod ad illud datur, vel praedestinationis eius; sed solum sequitur esse rationem per modum finis. Ut enim homo pium usum suae libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium; dat ergo tale auxilium propter talem usum tamquam propter proximum finem. Quod ita dicendum est, quocumque modo de gratia efficaci sentiatur. Quia quod medium sit efficax tali vel tali modo, vel magis aut minus, non variat rationem medii et finis: ergo praescientia conditionata meritorum non infert aliud genus causae ex parte eorum respectu praedestinationis, sive illa praescientia sit in solo auxilio, sive sit in veritate ipsa futuri eventus.

27. Praescientia autem absoluta talium meritorum antecedere non potest totam praedestinationem in quacumque sententia. Quia illa praescientia supponit praescientiam similiter absolutam futurae gratiae, vel vocationis, a qua profectura sunt illa merita: quia talis scientia supponit ex parte obiecti absolutam futuritionem talis effectus; futuritio

caridad». Añadiendo la ponderación de san Jerónimo sobre ese lugar, y de san Agustín en *De praedestinatione Sanctorum*, caps. 17 y 18: que Dios no nos eligió porque ya éramos santos, sino para que fuéramos santos. Fue, pues, la santidad fin de la elección, no razón; o son cosas diversas, de modo que dicen relaciones contrarias y requieren condiciones que se repugnan entre sí. Pues el fin no se supone como futuro para ser intentado, sino que por la intención se ordena para que sea futuro. En cambio, lo que mueve a modo de mérito se supone como ya presente, o al menos como futuro y pre-conocido. Por tanto, cuando Dios nos eligió para que fuéramos santos, todavía no había previsto que fuéramos a ser santos, sino que esto mismo lo ordenó eligiéndonos.

Y del mismo modo lee y pondera el Concilio de Orange, en el capítulo 25, las palabras de san Pablo (1 Timoteo 1): «Obtuve misericordia para ser fiel»; porque no dijo «porque era fiel», sino «para serlo». Y como en Pablo no se encuentra expresamente aquella partícula «para ser fiel», parece que el Concilio añadió una interpretación tácita. Pues dice san Pablo: «Obtuve misericordia porque, siendo ignorante, lo hice en incredulidad; pero sobreabundó la gracia de nuestro Señor con la fe». Por tanto, para tener esta gracia obtuvo misericordia, no porque ya tuviera fe. De donde nuevamente añade san Pablo algo equivalente: «Por eso obtuve misericordia, para que en mí primero mostrase Cristo Jesús toda su paciencia, para ejemplo de los que habían de creer en Él para vida eterna». Fue llamado, pues, a la fe para mostrar la gracia y liberalidad de Dios hacia los rebeldes; pues los llama para que se hagan fieles y santos, no porque habían de serlo. Por tanto, no por obras futuras, ni siquiera hechas con gracia: pues tales obras suponen la fe y confieren verdadera santidad; luego aquellas obras son de algún modo, al menos próximo o intermedio, fin de la predestinación, no razón ni mérito.

26. Última aserción. — De aquí finalmente digo que, aunque antes de la predestinación se supone necesariamente en Dios, por orden de razón, la presciencia de las obras futuras procedentes de la gracia

autem effectus supponit absolutam futuritionem principii, seu causae eius. Illa autem causa est prima gratia, seu vocatio, quae danda est a solo Deo per absolutam eius voluntatem; unde, ut sit absolute futura, supponitur necessario talis voluntas: ergo illa praescientia absoluta supponit voluntatem efficacem dandi talem gratiam, quae ad praedestinationem pertinet: ergo non potest illa praescientia absoluta antecedere totam praedestinationem. Ratio ergo discriminis inter hos duos modos scientiae est, quia praescientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam, et sic supponit aliqua ex parte praedestinationem; scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in Deo ut iam habitam, sed solum sub conditione si habeatur: quae conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem; et ideo talis praescientia non supponit ulla ex parte praedestinationem; quin potius supponitur ad illam, et ad habitudinem finis necessaria est et sufficit: ad aliud autem genus movendi per modum meriti, vel alio simili, sufficere non potest, ut satis contra Semipelagianos disputatum est.

28. Instantia. — Destruitur. — Sed instatur, quia bonus usus futurus gratiae est conditio necessaria, ut scientia conditionata de tali effectu haberi possit. Et talis scientia est conditio necessaria, ut per voluntatem fiat praedestinatio talis hominis: ergo bonus usus futurus est conditio necessaria ad praedestinationem: ergo est causa, vel ratio. Sed hoc nihil plus concludit quam quod ille bonus usus sit conditio necessaria ad scientiam conditionatam, et haec ad praedestinationem; quod est satis verum, nec tamen propterea efficitur causa proprie dicta, ut satis constat, et est magis certum, ut significavit Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 2 et 3. De qua re videri possunt scholastici cum Magistro in 1, d. 38, praesertim Gregorius, Richardus et Bonaventura, 1, d. 40, art. 2, quaest.

bajo condición (si se da tal gracia), sin embargo no se supone la presciencia absoluta de ellas; y por tanto tales obras pueden ser, y necesariamente son, causa de la predestinación en cuanto al primer efecto de su gracia, a modo de fin, pero no a modo de mérito o de condición que mueva a Dios a dar tal efecto. Esta aserción ya está en parte probada, y es fácil inferir una parte de la otra. Pues en primer lugar, antes de la voluntad de dar la primera gracia o vocación, se supone en Dios la presciencia de la obra futura procedente de tal vocación, si se da, y esto se tocó en el primer libro, y en otros libros sobre la ciencia de Dios en general se demostró por las Escrituras y los Padres. Y a mí ahora me lo prueban suficientemente las citadas palabras de san Pablo: «Nos eligió para que fuéramos santos». Pues si Dios eligió a los predestinados para la santidad, ciertamente previó con qué medios los había de conducir infaliblemente a la santidad; de otro modo habría sido una elección sin prudencia: luego antes de aquella elección se supone necesariamente aquella presciencia. Lo cual es tan necesariamente de decir en toda opinión, como se mostró en el primer libro.

Y de esta presciencia no se sigue que aquel bien así preconocido bajo condición sea mérito del auxilio preveniente que se da para ello, o de su predestinación; sino que solo se sigue que es razón a modo de fin. Pues para que el hombre tenga un pío uso de su libertad, quiere Dios darle tal auxilio; da, pues, tal auxilio por tal uso como por fin próximo. Lo cual hay que decir así, cualquiera que sea la sentencia que se tenga sobre la gracia eficaz. Porque que el medio sea eficaz de tal o tal modo, o más o menos, no varía la razón de medio y fin: luego la presciencia condicionada de los méritos no infiere otro género de causa por parte de ellos respecto a la predestinación, sea que aquella presciencia esté en el solo auxilio, sea que esté en la verdad misma del evento futuro.

27. Sin embargo, la presciencia absoluta de tales méritos no puede preceder a toda la predestinación, sea cual sea la opinión que se siga. Porque esa presciencia supone, de manera similar, una presciencia absoluta de la gracia futura o de la vocación de la que esos méritos

4; Altissiodorensis, lib. 1 *Summae*, q. 5, cap. 9; Alensis, 4 part., quaest. 24, num. 5; Bellarminus, lib. 4 *De Gratia et Libero Arbitrio*, cap. 13. Non est autem illa conditio propria causa, sicut terminus relationis non est causa eius. Nec etiam dici potest motivum, quia intellectus divinus non indiget motivo extra se ad cognoscendum quidquid est cognoscibile: nam ad id satis illi est infinita vis repraesentandi divinae essentiae cum infinito lumine.

29. Quomodo scientia conditionata sit conditio necessaria ad decretum praedestinationis. — Rursus, cum dicitur scientia illa conditionata esse necessaria conditio ad decretum praedestinationis, est etiam omnino verum de conditione necessaria ex parte voluntatis, ut ferri possit in obiectum suum: indiget enim praecognitione illius, quia non potest ferri in incognitum. Unde necessarium etiam est ut omnis illa ratio, quae in obiecto appetenda seu volenda est, praescita supponatur; ideoque ut aliquid praescribatur decreto infallibili, necesse est ut praecognoscatur ita efficax, ut si adhibeatur, infallibiliter sit consecuturum effectum. Quia ergo decretum praedestinationis includit absolutam et omnino certam directionem in finem per tale medium, ideo supponit ex parte Dei, ut conditionem necessariam, praescientiam illam, qua novit illud medium talis vocationis infallibiliter consecuturum effectum, si apponatur. Et ob hanc causam recte dici potest decretum praedestinationis non potuisse esse tale, id est, praedestinationis, nisi supposita illa praescientia, sine qua solum esse posset decretum generalis providentiae, quod non necessario infallibilem directionem in finem habet.

Non tamen propterea dicendum est praedestinationem habere totam suam certitudinem vel infallibilitatem a praescientia; nam aliud est considerare absolutam certitudinem futuri eventus, videlicet quod iste salvabitur vel convertetur: et haec non oritur formaliter et proxime ex

han de proceder. Pues tal conocimiento supone, por parte del objeto, la futurición absoluta de tal efecto; y la futurición de un efecto supone la futurición absoluta de su principio o causa. Ahora bien, esa causa es la primera gracia o vocación, que ha de ser dada únicamente por Dios mediante su voluntad absoluta. Por tanto, para que sea absolutamente futura, es necesario que se suponga tal voluntad. Luego esa presciencia absoluta supone la voluntad eficaz de dar esa gracia, que pertenece a la predestinación. Por consiguiente, esa presciencia absoluta no puede preceder a toda la predestinación.

La razón de la diferencia entre estos dos modos de ciencia es, pues, la siguiente: la presciencia absoluta de los méritos futuros procedentes de la gracia supone la voluntad de dar la gracia, y así supone algo de la predestinación. En cambio, la ciencia condicionada no supone tal voluntad en Dios como ya existente, sino solo bajo condición de que se tenga. Esa condicional aún no pone en el ser tal voluntad; y por eso esa presciencia no supone nada de la predestinación. Más bien, se supone para ella, y es necesaria y suficiente para la relación con el fin. Pero no puede bastar para otro género de movimiento, como por modo de mérito u otro semejante, como se ha discutido suficientemente contra los semipelagianos.

28. Objeción. — Se destruye. — Pero se objeta que el buen uso futuro de la gracia es condición necesaria para que pueda tenerse la ciencia condicionada de tal efecto. Y tal ciencia es condición necesaria para que, mediante la voluntad, se realice la predestinación de tal hombre. Luego el buen uso futuro es condición necesaria para la predestinación; por tanto, es causa o razón de ella. Pero esto no concluye nada más que ese buen uso sea condición necesaria para la ciencia condicionada, y esta para la predestinación; lo cual es bastante verdadero. Sin embargo, no por eso se convierte en causa propiamente dicha, como es bien sabido y resulta aún más cierto, según indicó el Concilio de Valence bajo Lotario, capítulos 2 y 3. Sobre este tema pueden consultarse los escolásticos con el Maestro en I, d. 38, especialmente Gregorio, Ricardo y Buenaventura en I, d. 40, art. 2, q. 4; el de Auxerre en el libro 1 de la *Suma*,

praescientia, sed ex absoluto decreto voluntatis Dei, qui potens est facere quod vult, et immutabiliter facit quod absolute decernit. Tamen radicaliter dici potest infallibilitatem praedestinationis oriri ex praescientia illa conditionata, tamquam ex conditione necessaria, ut voluntas divina possit in absolutum illud decretum prorumpere.

30. Ex hoc autem non bene infertur ulterius illum bonum usum gratiae futurum, ut praevisum sub conditione, esse causam seu rationem motivam, sed solum esse conditionem sine qua Deus non eligeret tale medium ad salvandum praedestinatum, quia sine illa conditione non esset medium efficax, id est infallibiliter profuturum, ac proinde neque accommodatum esset ad finem praedestinationis; cum illa vero conditione est medium proportionatum. Illa vero proportio vel conditio, ex qua pendet, ut praecognita sub dicta conditione non offertur voluntati ut iam facta vel facienda simpliciter, sed potius ut possibilis: nam tota illa conditionata praescientia non transcendit simpliciter ordinem rerum possibilium, et ideo sub scientia simplicis intelligentiae clauditur. Ac propterea non movet suo modo divinam iustitiam, vel gratitudinem, aut fidelitatem, aut aliam virtutem remunerativam bonorum officiorum, sed movet suo modo divinam misericordiam, bonitatem ac liberalitatem; et ideo non est causa vel ratio motiva propter quam Deus praedestinat, licet sit conditio in ordine intentionis et electionis necessaria ex parte ipsius praedestinantis ad perfecte et prudenter volendum et eligendum.

31. Praecipua quaestionis decisio astruitur. Ratione roboratur. - Ultimo ex dictis concluditur generalis responsio ad quaestionem propositam, nimirum, ex parte boni usus gratiae, seu cooperationis liberi arbitrii cum divina gratia, non posse dari causam vel rationem motivam totius praedestinationis quoad effectus eius. Quae est sententia D. Thomae et clara D. Augustini et

q. 5, c. 9; Alejandro de Hales en la 4ª parte, q. 24, n. 5; y Belarmino en el libro 4 *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 13.

Esa condición no es causa propia, del mismo modo que el término de una relación no es causa de ella. Tampoco puede decirse que sea un motivo, porque el entendimiento divino no necesita motivo externo para conocer todo lo cognoscible: para ello le basta la infinita fuerza representativa de la esencia divina con la luz infinita.

29. Cómo la ciencia condicionada es condición necesaria para el decreto de predestinación. — Además, cuando se afirma que esa ciencia condicionada es condición necesaria para el decreto de predestinación, es también enteramente verdadero en cuanto a la condición necesaria por parte de la voluntad, para que pueda dirigirse a su objeto. Pues necesita el preconocimiento de él, porque no puede dirigirse a lo desconocido. Por eso es necesario también que toda razón que deba ser apetecida o querida en el objeto se suponga ya conocida de antemano. Y, por tanto, para que algo sea prescrito mediante un decreto infalible, es necesario que se preconozca como tan eficaz que, si se aplica, infaliblemente se seguirá el efecto.

Porque el decreto de predestinación incluye una dirección absoluta y totalmente cierta hacia el fin mediante tal medio, por eso supone, por parte de Dios, como condición necesaria, aquella presciencia por la que conoce que ese medio de tal vocación producirá infaliblemente el efecto si se aplica. Y por esta razón se puede decir con razón que el decreto de predestinación no podría ser tal (es decir, de predestinación) si no se supusiera aquella presciencia, sin la cual solo podría ser un decreto de providencia general, que no tiene necesariamente una dirección infalible hacia el fin.

Sin embargo, no por eso debe decirse que la predestinación tenga toda su certeza o infalibilidad procedente de la presciencia. Porque una cosa es considerar la certeza absoluta del evento futuro, es decir, que este se salvará o se convertirá; y esta no surge formal y próximamente de la presciencia, sino del decreto absoluto de la voluntad de Dios, que es

omnium, qui eius doctrinam sequuntur, ut ex dictis constare potest, et a fortiori patebit ex capite vigesimo primo sequenti. Ratione etiam concluditur ex dictis: quia omnis cooperatio liberi arbitrii cum gratia supponit aliquo modo effectum gratiae, quia nullo modo est ex cooperatione, immo est radix et causa ipsius cooperationis: ergo licet una cooperatio ex gratia praecedente ad illam possit esse causa ulterioris gratiae vel excitationis, tamen non potest simili modo esse causa vel ratio antecedentis auxilii: quod si ante illud auxilium praecedit alia cooperatio, ante hanc necesse est ut praecedat alia excitatio; et sic procedendo, sistendum necessario est in prima gratia vocante, quae non habeat priorem causam ex aliquo opere vel cooperatione libera voluntatis. Illa ergo debet esse omnino gratuita, cum in subsequenti cooperatione niti non possit: ergo praedestinatio, ut complectitur omnes gratiae effectus usque ad illum primum, non potest fundari in aliquo bono usu aut cooperatione cum eadem gratia. Neque in hoc nova obiectio aut difficultas occurrit.

CAPUT XXI7

AN EX PARTE CHRISTI, VEL ALICUIUS PURI HOMINIS, POSSIT DARI CAUSA PRAEDESTINATIONIS ALTERIUS QUOAD OMNES EFFECTUS EIUS

1. Vidimus neminem posse sibi totam praedestinationem mereri vel impetrare: reliquum est ut videamus, an unus saltem possit alteri illam mereri. Meritum autem respectu aliorum singulari et excellenti modo fuit in Christo, et ideo de illo peculiariter solet haec quaestio tractari, et a nobis disputata est in 4. tom., 3. part., disput. 41, sect. 3 et 4; tamen quia etiam unus homo purus potest aliquo modo alteri mereri, de illo etiam hanc attigit quaestionem D. Thomas, dicta quaest. 23, art. 8, et ideo utramque partem breviter expediemus. Habet autem haec

poderoso para hacer lo que quiere e inmutablemente hace lo que absolutamente decreta. No obstante, radicalmente se puede decir que la infalibilidad de la predestinación surge de aquella presciencia condicionada, como de una condición necesaria para que la voluntad divina pueda prorrumpir en aquel decreto absoluto.

30. De aquí, sin embargo, no se infiere correctamente que aquel buen uso futuro de la gracia, en cuanto previsto bajo condición, sea causa o razón motiva, sino solo que es condición sin la cual Dios no elegiría tal medio para salvar al predestinado. Porque sin esa condición no sería un medio eficaz (es decir, que infaliblemente habría de aprovechar), y por tanto tampoco estaría acomodado al fin de la predestinación. En cambio, con esa condición sí es un medio proporcionado.

Esa proporción o condición de la que depende, en cuanto conocida de antemano bajo la condición mencionada, no se ofrece a la voluntad como algo ya hecho o que se va a hacer de manera absoluta, sino más bien como algo posible. Pues toda esa presciencia condicionada no trasciende simplemente el orden de las cosas posibles, y por eso queda incluida bajo la ciencia de simple inteligencia. Y por tanto no mueve a su modo la justicia divina, ni la gratitud, ni la fidelidad, ni otra virtud remunerativa de las buenas obras, sino que mueve a su modo la misericordia divina, la bondad y la liberalidad. Y por eso no es causa ni razón motiva por la que Dios predestina, aunque sea una condición necesaria en el orden de la intención y de la elección por parte del mismo predestinador, para querer y elegir de manera perfecta y prudente.

31. Se establece la principal decisión de la cuestión. Se refuerza con una razón. - Finalmente, de lo dicho se concluye la respuesta general a la cuestión propuesta, a saber: por parte del buen uso de la gracia, es decir, de la cooperación del libre albedrío con la gracia divina, no puede darse una causa o razón motiva de toda la predestinación en cuanto a sus efectos. Esta es la opinión de santo Tomás, claramente también de san

quaestio magnam connexionem cum aliqua infra tractanda, de modo quo potest unus mereri alteri praedestinationem, etiam ex parte divini actus vel electionis; quas quaestiones supra distinximus, licet confundi soleant, quia id revera ad totius materiae comprehensionem non parum conferet, et ideo ad materiae complementum hic etiam illas separamus: tamen in hac erimus breviores, quia tota fere difficultas praesentis quaestionis ex altera pendet, ut videbimus; sed ut hoc clarius constet, et difficultas distinctius tractetur, non erit inutile de proposita quaestione pauca dicere.

2. Christus Dominus meruit electis omnia dona gratiae, quae sunt eorum praedestinationis effectus. - Quod ergo ad Christum Dominum attinet, certum est meruisse electis omnia dona gratiae, quae sunt effectus praedestinationis eorum. Hoc ad minimum probatur satis ex illis verbis Pauli ad Ephes. 1: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Nam ut hoc verum sit, saltem necesse est ut media praedestinationis per Christi meritum nobis conferantur. Quod etiam significavit Paulus ibidem, paulo superius, dicens: *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo.* Et paulo inferius significat etiam ipsam primam vocationem eius: *in quo* (inquit) *et sorte vocati sumus*, etc. *Sorte* (inquit per metaphoram), id est, gratuita electione et voluntate Dei vocationem accepimus, tamen in Christo, id est, propter meritum et virtutem eius. Quod si vocatio in illo est, consequens necessario est ut cetera etiam dona ab illo sint. Atque ita Concilia Milevitanum, Arausicanum et Tridentinum docent omnia dona gratiae Dei, quibus homines praeveniuntur vel iuvantur ad suam aeternam salutem consequendam, ab initio iustificationis usque ad consummationem et augmentum eius ac perseverantiam in illa, dari nobis per Christum, ideoque illam appellant gratiam Christi, seu gratiam Dei per Christum. Et ita, licet aliquando nonnulli ex antiquis

Agustín y de todos los que siguen su doctrina, como puede verse por lo ya dicho, y aparecerá con mayor fuerza en el capítulo vigésimo primero siguiente. También se concluye por razón a partir de lo dicho: porque toda cooperación del libre albedrío con la gracia presupone de algún modo un efecto de la gracia, ya que de ningún modo procede de la cooperación; al contrario, es raíz y causa de la misma cooperación. Por tanto, aunque una cooperación, procedente de una gracia anterior a ella, pueda ser causa de una gracia ulterior o de una nueva moción, no puede del mismo modo ser causa o razón de la ayuda anterior. Y si antes de esa ayuda precede otra cooperación, antes de esta necesariamente ha de preceder otra moción; y así, procediendo de este modo, es necesario detenerse en una primera gracia que llama, la cual no tenga una causa anterior en alguna obra o cooperación libre de la voluntad. Esa primera gracia, por tanto, debe ser completamente gratuita, pues no puede apoyarse en una cooperación posterior. Luego la predestinación, en cuanto comprende todos los efectos de la gracia hasta ese primero, no puede fundarse en algún buen uso o en la cooperación con esa misma gracia. Y en esto no se presenta ninguna nueva objeción o dificultad.

CAPÍTULO XXI

SI POR PARTE DE CRISTO, O DE ALGÚN HOMBRE PURO, PUEDE DARSE CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN DE OTRO EN CUANTO A TODOS SUS EFECTOS

1. Hemos visto que nadie puede merecer o alcanzar para sí toda la predestinación. Resta ahora ver si al menos uno puede merecerla para otro. Ahora bien, el mérito respecto de otros se dio de modo singular y excelente en Cristo, y por eso suele tratarse esta cuestión de manera particular respecto de él; y nosotros la hemos discutido en el tomo 4, parte 3, disputa 41, secciones 3 y 4. Sin embargo, puesto que también un hombre puramente humano puede de algún modo merecer algo para otro, santo Tomás tocó también esta cuestión

theologis de hac veritate dubitaverint, iam dubitare non licet; est enim res certissima. Cuius ratio a priori sumenda est ex summa perfectione divinae providentiae et excellentia amoris erga homines, et potissime erga Filium suum Iesum Christum Dominum nostrum, et ex infinitate meritorum eius, ut dicto loco latius prosecutus sum.

3. Posita conclusio non solum intelligitur de effectibus gratiae, qui in ipsomet praedestinato recipiuntur, sed de effectibus aliorum. - Probatur. Atque hinc colligitur non solum esse veram conclusionem positam de effectibus gratiae, qui in ipsomet praedestinato recipiuntur vel proxime circa illum fiunt, sive positivi sint et interni, ut inspirationes, illuminationes, cooperationes, actus et habitus infusi et similia; sive sint positivi externi, ut applicationes sacramentorum, praedicatio verbi Dei, obiectum excitans ad bonum praesertim congruo modo et similia; sive sint externi privativi, ut impedire tentationem, auferre occasiones pravas, etc.; verum etiam procedere eamdem veritatem de effectibus gratiae, qui circa alios fiunt, quatenus ad salutem praedestinati interdum multum conferunt, ut mox dicemus. Probatur, quia ille effectus gratiae, qui uni datur et non solum ipsi, sed etiam alteri prodest, est effectus meritorum Christi, quia in universum omnia dona gratiae, quae conferuntur omnibus hominibus, immo et omnibus angelis, sunt ex Christi merito, ut dict. 14, tom. disput. 42, ostendi: ergo etiam gratia vel auxilium uni collatum, prout prodest alteri et est effectus praedestinationis eius, est etiam effectus meritorum Christi. Confirmatur, quia beneficium gratiae intrinsece (ut sic dicam) collatum Stephano, ut extrinsece prosit Paulo, est magnum beneficium factum Paulo ad salutem eius animae conferens; ergo comprehenditur sub generali regula Pauli: *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo.* Nam illa debet cum eadem universalitate respective intelligi, ut quodcumque

respecto de él en la citada cuestión 23, artículo 8; por eso expondremos brevemente ambas partes. Esta cuestión tiene además gran conexión con algunas otras que trataremos más adelante, acerca del modo en que uno puede merecer para otro la predestinación, incluso por parte del acto divino o de la elección, cuestiones que antes distinguimos, aunque suelen confundirse, porque en realidad contribuyen no poco a la comprensión de toda la materia; y por eso, para completar el tema, aquí también las separamos. Sin embargo, en esta cuestión seremos más breves, porque casi toda la dificultad de la cuestión presente depende de la otra, como veremos. Pero para que esto quede más claro y la dificultad se trate con mayor distinción, no será inútil decir unas pocas cosas sobre la cuestión propuesta.

2. Cristo Señor mereció para los elegidos todos los dones de gracia que son efectos de su predestinación. - En lo que toca a Cristo Señor, es cierto que mereció para los elegidos todos los dones de gracia que son efectos de su predestinación. Esto se prueba suficientemente, al menos en lo mínimo necesario, por aquellas palabras de san Pablo en Efesios 1: *Nos predestinó para ser hijos adoptivos por medio de Jesucristo.* Pues para que esto sea verdad, es necesario al menos que los medios de la predestinación se nos confieran por el mérito de Cristo. Esto mismo indicó también Pablo allí mismo, un poco antes, cuando dice: *Nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo.* Y un poco más abajo da a entender incluso la primera vocación: *en él* - dice- *también fuimos llamados por suerte*, etc. *Por suerte*, dicho metafóricamente, significa que recibimos la vocación por elección gratuita y voluntad de Dios; pero en Cristo, es decir, por el mérito y la virtud de él. Y si la vocación está en él, se sigue necesariamente que también los demás dones proceden de él. Así enseñan los concilios de Milevi, Orange y Trento que todos los dones de la gracia de Dios, por los que los hombres son prevenidos o ayudados para alcanzar su salvación eterna, desde el inicio de la justificación hasta su consumación, aumento y perseverancia en ella, nos son dados por Cristo, y por eso la llaman gracia de Cristo, o gracia de Dios por Cristo. Y así, aunque en algún tiempo

donum gratiae, respectu cuiuscumque personae, induat rationem beneficii spiritualis ei collati, ex Christi meritis procedat. Dices, ergo etiam ipsa Incarnatio erit effectus praedestinationis hominum, nam propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis: quod si hoc ita est, iam non erit Christus causa praedestinationis nostrae quoad omnes effectus gratiae, qui ex illa nascuntur, quia Christus non est causa suae Incarnationis. Respondetur negando primam sequelam, quia Incarnatio vel non est per se primo ordinata propter redemptionem vel salutem aliorum hominum, sed propter sese et propter eximiam communicationem divinae bonitatis; vel eo modo quo est ordinata ad hominum salutem, non est peculiariter ex praedestinatione, sed ex generali voluntate redimendi homines; et ita, ut illa sit causa omnium effectuum praedestinationis singulorum hominum, non est necesse ut ipsa etiam sit ex meritis Christi Domini, quod ex infra dicendis capite ultimo huius libri amplius explicabitur.

4. Unus homo potest mereri alteri praedestinationem. Ultimo dicendum est unum purum hominem posse aliquo modo mereri alteri praedestinationem eius quoad effectum gratiae illius, etiam quoad primum, qui in ipso praedestinato seu circa illum sit; non tamen posse aliquem huiusmodi hominem mereri simpliciter totam praedestinationem alterius quoad omnes eius effectus ad divinam gratiam pertinentes, neque eo modo quo Christus illos meruit. Prior pars communis est, eamque docet D. Thomas, dicta quaest. 23, art. 8, et 3 part., quaest. 4, art. 3, ad 4, et quaest. 6 de Veritate, art. 6, ubi in solut. ad 3, posteriori loco propositum fatetur, posse unum mereri alteri et gratiam primam et finalem, et nihilominus non mereri totam praedestinationem. Et in solut. ad 2 docet praedestinationem Pauli fuisse hoc modo ad effectum productam per orationem Stephani. Quae fuit etiam sententia Augustini, quaest. 2, lib. 4, ad Simplicianum, et serm. 1 et

algunos teólogos antiguos hayan dudado de esta verdad, ya no es lícito dudar, porque es algo certísimo. La razón a priori debe tomarse de la suma perfección de la providencia divina y de la excelencia del amor hacia los hombres, y sobre todo hacia su Hijo Jesucristo nuestro Señor, así como de la infinitud de sus méritos, como expuse más ampliamente en el lugar citado.

3. La conclusión propuesta no debe entenderse solo de los efectos de la gracia que se reciben en el mismo predestinado, sino también de los efectos que recaen en otros. - Prueba. De aquí se sigue que la conclusión expuesta no solo es verdadera respecto de los efectos de la gracia que se reciben en el mismo predestinado o se producen próximamente en torno a él, ya sean positivos e internos, como inspiraciones, iluminaciones, cooperaciones, actos y hábitos infusos y cosas semejantes; ya sean positivos externos, como la administración de los sacramentos, la predicación de la palabra de Dios, un objeto que mueve al bien, sobre todo de modo conveniente, y cosas semejantes; o bien externos privativos, como impedir una tentación, apartar ocasiones malas, etc.; sino que la misma verdad vale también respecto de los efectos de la gracia que se realizan en torno a otros, en la medida en que a veces contribuyen mucho a la salvación del predestinado, como diremos enseguida. Se prueba así: aquel efecto de la gracia que se da a uno y aprovecha no solo a él, sino también a otro, es efecto de los méritos de Cristo; porque en general todos los dones de gracia que se confieren a todos los hombres, e incluso a todos los ángeles, proceden del mérito de Cristo, como mostré en la disputa 42 del tomo citado. Luego también la gracia o ayuda concedida a uno, en cuanto aprovecha a otro y es efecto de la predestinación de este, es también efecto de los méritos de Cristo. Se confirma porque el beneficio de gracia concedido intrínsecamente, por así decir, a Esteban, para que extrínsecamente aproveche a Pablo, es un gran beneficio hecho a Pablo que contribuye a su salvación; luego queda comprendido bajo la regla general de Pablo: *Nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo.* Esa expresión debe entenderse con la misma universalidad

4 de S. Stephano. Ex quo exemplo constat vocationem Pauli fuisse effectum orationis Stephani. Unde idem Augustinus, *De bono perseverantiae*, cap. 22, generatim ait: *Si qui sunt nondum vocati, pro eis, ut vocentur oremus, fortasse enim ita praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur*. At vocatio solet esse primus praedestinationis effectus, qui in ipsomet praedestinato sit: ergo potest unus esse causa praedestinationis alterius quoad huiusmodi effectum primum. Ratio autem est, quia licet hic effectus respectu eius in quo recipitur sit ille primus, ut in illo gratiam non supponat et ideo non possit cadere sub meritum eius, tamen in altero supponit gratiam, et ideo potest cadere sub meritum alterius: nam homo Deo gratus non solum sibi, sed etiam aliis potest mereri, saltem de congruo.

5. Duobus modis aliquis donum gratiae mereri potest alteri. - Per Beatissimam Virginem beneficia gratiae nobis conceduntur. Altera vero pars imprimis declaratur, quia duobus modis potest quis mereri alteri aliquod donum gratiae: primo immediate et in se, quomodo dictum est meruisse Stephanum Paulo vocationem; secundo in radice, quomodo idem Stephanus meruit Paulo omnia bona, quae post vocationem operatus est, quia omnia duxerunt originem ex vocatione: non meruit autem Stephanus Paulo omnes spirituales gratias, quas postea in discursu vitae recipit, immediate ac in seipsis, quia nec pro illis omnibus impetrandis in particulari oravit; nec necesse est ut Deus intuitu meritorum Stephani dederit Paulo omnia et singula bona gratiae, quae illi contulit. Eademque ratio et proportio est de quolibet puro homine respectu alterius, etiamsi Beatissima Virgine pro aliis orante aut promerente sermo sit. Nam, licet sancti interdum per exaggerationem dicant omnia gratiae beneficia per Virginis intercessionem nobis concedi, non est tamen de hoc certa lex, ita ut hoc medium sit ex lege necessarium, licet ad omnia et singula possit esse

respectiva: cualquier don de gracia que, respecto de cualquier persona, tenga razón de beneficio espiritual conferido a ella, procede de los méritos de Cristo. Dirás entonces: también la misma Encarnación será efecto de la predestinación de los hombres, pues por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió del cielo. Y si eso es así, ya no será Cristo causa de nuestra predestinación en cuanto a todos los efectos de la gracia que nacen de ella, porque Cristo no es causa de su propia Encarnación. Se responde negando la primera consecuencia, porque la Encarnación o bien no está ordenada primaria y de suyo a la redención o salvación de los demás hombres, sino a sí misma y a la eximia comunicación de la bondad divina; o bien, en cuanto está ordenada a la salvación de los hombres, no procede de manera particular de la predestinación, sino de la voluntad general de redimir a los hombres. Y así, para que ella sea causa de todos los efectos de la predestinación de cada uno de los hombres, no es necesario que ella misma proceda también de los méritos de Cristo Señor, lo cual se explicará más ampliamente en el último capítulo de este libro.

4. Un hombre puede merecer para otro su predestinación. - Finalmente, hay que decir que un hombre puramente humano puede de algún modo merecer para otro su predestinación en cuanto al efecto de esa gracia, incluso en cuanto al primero que se da en el mismo predestinado o en torno a él; pero no puede un hombre de este tipo merecer simplemente toda la predestinación de otro en cuanto a todos sus efectos pertenecientes a la gracia divina, ni del modo en que Cristo los mereció. La primera parte es común, y la enseña santo Tomás en la citada cuestión 23, artículo 8, y en la tercera parte, cuestión 4, artículo 3, ad 4, y cuestión 6 de *De Veritate*, artículo 6, donde en la solución a la tercera objeción, en este último lugar, reconoce que uno puede merecer para otro tanto la gracia primera como la final, y sin embargo no merecer toda la predestinación. Y en la solución a la segunda objeción enseña que la predestinación de Pablo fue llevada a efecto de este modo por la oración de Esteban. Esta fue también la opinión de Agustín, en la cuestión 2

utilissimum et Deo gratissimum, quod sancti maxime intendunt.

6. Inter Christum Dominum et purum hominem in causa hominum praedestinationis discrimen. - Secunda differentia constituitur. Haec ergo est prima differentia inter Christum et purum hominem, quod Christus ex certa et infallibili lege Dei ita est causa totius praedestinationis aliorum hominum, ut omnes et singuli effectus eius non solum in radice, sed immediate et in se conferantur intuitu meritorum eius, adeo ut ipsa etiam gloria, quam unusquisque meretur sibi de condigno, detur etiam proxime et immediate, altiorique ratione propter Christi meritum: quod totum in dicto primo tomo ostensum est. At nullus homo purus potest sic mereri alteri omnes praedestinationis effectus, ideoque nullus dicitur proprie mereri alteri simpliciter praedestinationem. Ac propterea congruentissime dixit D. Thomas posse unius praedestinationem alterius orationibus iuveri, non tamen fieri. Alia differentia est, quia purus homo non meretur alteri de condigno, nedum de iustitia rigorosa, sed tantum de congruo, ut ex 1, 2, quaest. 114, constat; Christus autem non solum de condigno, sed etiam de iustitia rigorosa nobis praedestinationem meruit, ut in 3 part., quaest. 1, art. 2, et quaest. 19, late ostenditur.

7. Aliud discrimen. Denique potest alia differentia assignari, quia purus homo, Stephanus verbi gratia, ita meruit vocationem Pauli praedestinati, ut nihilominus ipsamet oratio, per quam Stephanus id meruit, fuerit effectus praedestinationis Pauli, quatenus ordine rationis antecedit in mente Dei ad omnia merita Stephani, ut paulo post videbimus. Et ita, licet illa vocatio esse potuerit primus illorum effectuum praedestinationis Pauli, qui in ipso Paulo recipiuntur, non est tamen primus simpliciter, quia oratio Stephani est prior et illa connumeratur inter effectus praedestinationis Pauli, non eorum qui in ipso fiunt, sed eorum qui propter eum peculiariter fiunt.

del libro 4 a Simpliciano, y en los sermones 1 y 4 sobre san Esteban. De este ejemplo consta que la vocación de Pablo fue efecto de la oración de Esteban. Por eso el mismo Agustín, en *De bono perseverantiae*, cap. 22, dice en general: *Si hay algunos que aún no han sido llamados, oremos por ellos para que sean llamados; pues quizá están predestinados de tal modo que se les conceda por nuestras oraciones.* Ahora bien, la vocación suele ser el primer efecto de la predestinación que se da en el mismo predestinado; luego uno puede ser causa de la predestinación de otro en cuanto a un efecto primero de este tipo. La razón es que, aunque este efecto, respecto de aquel en quien se recibe, sea el primero, de modo que no presupone en él la gracia y por eso no puede caer bajo su propio mérito, sin embargo en otro sí presupone gracia, y por eso puede caer bajo el mérito de ese otro. Pues el hombre agradable a Dios puede merecer no solo para sí, sino también para otros, al menos de congruo.

5. Hay dos modos en que alguien puede merecer para otro un don de gracia. - Por la Santísima Virgen se nos conceden beneficios de gracia. La segunda parte se aclara ante todo porque uno puede merecer para otro algún don de gracia de dos maneras: primero, inmediata y directamente en sí mismo, como se dijo que Esteban mereció para Pablo la vocación; segundo, en la raíz, como el mismo Esteban mereció para Pablo todos los bienes que realizó después de la vocación, porque todos tuvieron su origen en ella. Pero Esteban no mereció para Pablo todas las gracias espirituales que después recibió a lo largo de su vida de modo inmediato y en sí mismas, porque ni oró en particular para impetrar todas y cada una de ellas, ni es necesario que Dios, por consideración a los méritos de Esteban, diera a Pablo todos y cada uno de los bienes de gracia que le concedió. La misma razón y proporción vale para cualquier hombre puro respecto de otro, incluso si se hablara de la Santísima Virgen orando o mereciendo por otros. Pues aunque los santos a veces, por exageración, digan que todos los beneficios de la gracia se nos conceden por la intercesión de la Virgen, no hay sin embargo sobre esto una ley cierta que haga de ese medio algo necesario por disposición

Eadem ratio est de quocumque homine praedestinato, ad alium purum hominem comparato. At Christus ita meretur alteri vocationem congruam, quae est praedestinationis effectus, ut tamen necesse non sit ipsum Christi meritum, vel principium a quo procedit, esse effectum praedestinationis Pauli vel alterius similis: quia Christi meritum se habet ut universalior causa, quae ex altiori quadam praedestinatione nascitur, ut capite ultimo amplius declarabimus.

CAPUT XXII

POSSITNE DARI CAUSA PRAEDESTINATIONIS EX PARTE ACTUS DIVINAE VOLUNTATIS

1. Proprie non datur causa praedestinationis divinae. - In actu libero Dei duo considerari possunt. Hactenus dictum est de causis praedestinationis quoad eius effectus; nunc videndum est, an possit praedestinatio habere causam aliquam vel rationem ex parte ipsiusmet actus manentis in Deo; quod si potest illam habere, deinceps inquiremus quaenam sit illa. In hoc ergo certum imprimis est, si proprie et in rigore loquamur de causa realiter influente, non posse dari causam divinae praedestinationis, quia nec reprobationis, nec alicuius divini actus dari potest; et ratio est, quia actus divinae voluntatis increatus est, immutabilis et aeternus, et ideo nullam veram et realem causam habere potest, etiam aeternam, nedum temporalem. Atque hoc est quod D. Thomas et omnes theologi supponunt tamquam manifestum in hac materia. Tamen loquendo latius de causa, prout dicit quamcumque rationem vel conditionem obiectivam, sic locum habet quaestio haec circa praedestinationem ex parte actus divini. Nam consistit praedestinatio in actibus praescientiae et voluntatis liberae Dei, ut supra visum est. In libero autem Dei actu duo considerare possumus: unum est existentia illius actus quoad totum

establecida, aunque para todo y en cada caso pueda ser utilísimo y gratísimo a Dios, que es lo que los santos quieren destacar sobre todo.

6. Diferencia entre Cristo Señor y un hombre puro en cuanto a ser causa de la predestinación de los hombres. - Se establece una segunda diferencia. Esta es, pues, la primera diferencia entre Cristo y un hombre puramente humano: que Cristo, por ley cierta e infalible de Dios, es causa de toda la predestinación de los demás hombres de tal modo que todos y cada uno de sus efectos se confieren por consideración a sus méritos, no solo en la raíz, sino también inmediata y directamente en sí mismos; hasta tal punto que incluso la misma gloria que cada uno merece para sí de condigno se da también próxima e inmediatamente, y por una razón más alta, a causa del mérito de Cristo. Todo esto se mostró en el primer tomo citado. Pero ningún hombre puramente humano puede merecer así para otro todos los efectos de la predestinación; y por eso nadie se dice propiamente que merezca para otro, de manera simple, la predestinación. Y por eso dijo muy oportunamente santo Tomás que la predestinación de uno puede ser ayudada por las oraciones de otro, pero no hecha por ellas. Otra diferencia es que un hombre puro no merece para otro de condigno, mucho menos en justicia estricta, sino solo de congruo, como consta por la *Summa*, I-II, cuestión 114. Cristo, en cambio, no solo nos mereció la predestinación de condigno, sino también en justicia estricta, como se muestra ampliamente en la tercera parte, cuestión 1, artículo 2, y cuestión 19.

7. Otra diferencia. - Finalmente puede señalarse otra diferencia: un hombre puro, por ejemplo Esteban, mereció así la vocación de Pablo predestinado, y sin embargo la misma oración por la que Esteban lo mereció fue efecto de la predestinación de Pablo, en cuanto que, en el orden de razón, precede en la mente de Dios a todos los méritos de Esteban, como veremos un poco más adelante. Y así, aunque aquella vocación pudo ser el primero de los efectos de la predestinación de Pablo que se reciben en el mismo Pablo, no es sin embargo el primero simplemente, porque la oración de

suum esse reale, et sub hac ratione hic non consideratur, nec habet locum quaedam quaestio, quia talis actus ut sic non est liber, sed necessarius, et ita nullam potest habere causam vel rationem ex parte creaturae libere operantis. Alio vero modo spectatur ille actus, ut libere terminatus ad effectum creatum; et quoad hanc determinationem, quidquid illa sit, locum habet quaestio, an habeat rationem aliquam obiectivam vel motivam ex parte hominis.

2. Dubii ratio. Nam quod possit illam habere, videtur probari. Primo in praescientia futurorum, nam praescit illa Deus, quia futura sunt, ut communiter Patres loquuntur, quos retuli lib. 1, *De Auxiliis*, c. 13, et lib. 3, c. 5. Ergo ipsa futuritio, seu veritas talis propositionis de futuro, est ratio obiectiva ob quam scientia divina terminatur ad talem effectum; quod si res sit futura in praedefinitione divinae voluntatis, tunc ipsa voluntas est ratio obiectiva divinae scientiae. Quo sensu dictum est ab Hilario, lib. 9, *De Trinitate*, Deum praescire futura, quia vult illa, ut latius adnotavi et exposui lib. 4, *De Scientia Futurorum*, c. 5. Atque hoc maxime contendit Augustinus in hac materia, cuius sensum perceperat Prosper, quanquam ut ab ipso amplius confirmaretur, ab eodem Augustino interrogat in epistola ad eumdem, tom. 7, ante lib. *De Praedestinatione Sanctorum*, circa finem: *an per scientiam stet propositum* (ut Massilienses dicebant), *an vero praescientia sit subnixa proposito*, ut ipse sentiebat. Augustinus autem hanc posteriorem sententiam confirmat toto libro *De Praedestinatione Sanctorum*, praesertim c. 9 et 10, et lib. *De Dono Perseverantiae*, praesertim c. 18 et 19, et Epistola 105 et 106, et saepe alias. Idemque sensit Hilarius in Epistola ad Augustinum. Non sentiunt autem esse necessarium ut semper praescientia in praefinitione fundetur, sed solum interdum, et maxime in praedestinatis, in illa fundari. Nam ex eisdem Patribus constat posse interdum praescientiam esse de his quae praedestinata non sunt, si cum sola

Esteban es anterior y se cuenta entre los efectos de la predestinación de Pablo, no entre los que se realizan en él mismo, sino entre los que se realizan especialmente por causa de él. La misma razón vale respecto de cualquier hombre predestinado comparado con otro hombre puramente humano. Cristo, en cambio, merece para otro una vocación conveniente, que es efecto de la predestinación, sin que por eso sea necesario que el mérito mismo de Cristo, o el principio del que procede, sea efecto de la predestinación de Pablo o de otro semejante; porque el mérito de Cristo se comporta como una causa más universal, que nace de una predestinación más alta, como explicaremos más ampliamente en el último capítulo.

CAPÍTULO XXII

SI PUEDE DARSE UNA CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN POR PARTE DEL ACTO DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. En rigor propio no se da causa de la predestinación divina. - En el acto libre de Dios pueden considerarse dos cosas. Hasta aquí se ha hablado de las causas de la predestinación en cuanto a sus efectos; ahora hay que ver si la predestinación puede tener alguna causa o razón por parte del mismo acto que permanece en Dios. Y, si puede tenerla, después investigaremos cuál sea esa causa. Lo primero que aquí es cierto es que, si hablamos propiamente y en sentido estricto de una causa que influye realmente, no puede darse causa de la predestinación divina, como tampoco de la reprobación ni de ningún acto divino. La razón es que el acto de la voluntad divina es increado, inmutable y eterno, y por eso no puede tener ninguna causa verdadera y real, ni siquiera eterna, mucho menos temporal. Y esto es lo que santo Tomás y todos los teólogos suponen como manifiesto en esta materia. Sin embargo, hablando más ampliamente de causa, en cuanto significa cualquier razón o condición objetiva, entonces sí tiene lugar esta cuestión acerca de la predestinación por parte del acto divino. Pues la predestinación consiste en actos de la

permissione futura sint, ut docuit idem Augustinus, libro *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 10, et lib. 5, *De Civitate Dei*, c. 30.

3. Rationes. Rursus ex parte voluntatis potest dari ratio obiectiva liberae determinationis Dei; de qua re multa aliis locis dixi, praesertim 3 part., tom. 4, circa quaest. 19, et *Relect.* 4, et tractatur etiam 4 part., q. 19, art. 5. Quia tamen est necessarium fundamentum huius materiae, breviter confirmandum et explicandum est. Ita ergo sentit D. Thomas hic art. 5, ad 3, et 1, *Contra Gentes*, cap. 82, ad 4 rationem, et cap. 86, ubi Ferrarius, et in cap. 87. Item Capreolus, in 1, d. 41, q. 1, art. 2, ad finem, ubi Durandus, q. 2, num. 5, ait unam volitionem liberam Dei esse rationem alterius, nostro modo intelligendi, sicut unum attributum est ratio alterius; et idem sensit ibi Gabriel, quaest. unic., in princ., et Gregorius, quaest. 1, artic., Marsilius, in 1, quaest. 41, art. 4, Alensis, 4 part., quaest. 28, memb. 3, art. 3. Et ratione declaratur, quia Deus vult unum obiectum ut finem, et aliud ut medium ad illum: ergo illud quod est finis est ratio volendi aliud. Item Deus vult aliquid supposita aliqua conditione ex parte creaturae, quod non vellet, illa non supposita; ergo illa conditio est aliquo modo ratio obiectiva talis voluntatis. Antecedens declaratur in naturalibus: quando enim Deus creat animam rationalem in hominis generatione, non creat illam nisi quatenus corpus iam perfecte dispositum illam requirit et suo iure exigit; ergo illa corporis dispositio est ratio obiectiva inclinans voluntatem Dei ut hic et nunc velit animam creare. Evidentius autem id constat in moralibus: vult enim Deus dare quod petitur, quia petitur in vi promissionis ab ipso factae; vult etiam conferre praemium ratione meritorum; illa ergo obiective determinant voluntatem Dei ad praemium conferendum. Id quod clarius est in redditione poenarum, quas Deus non vult ex se, sed nobis provocatus, ut ait Damascenus, lib. 2 *De Fide*, cap. 29 et 30. Ergo demerita hominis determinant obiective voluntatem Dei, ut velit

presciencia y de la voluntad libre de Dios, como se ha visto antes. Ahora bien, en el acto libre de Dios podemos considerar dos aspectos: uno es la existencia de ese acto en cuanto a todo su ser real; y bajo este aspecto aquí no se lo considera, ni tiene lugar esta cuestión, porque tal acto, en cuanto tal, no es libre sino necesario, y así no puede tener causa o razón por parte de la criatura que obra libremente. Pero de otro modo se considera ese acto en cuanto libremente determinado a un efecto creado; y en cuanto a esta determinación, sea la que fuere, sí tiene lugar la cuestión de si tiene alguna razón objetiva o motivadora por parte del hombre.

2. Razón de la duda. Que pueda tenerla parece probarse. Primero, en la presciencia de los futuros, porque Dios los conoce de antemano porque van a suceder, como hablan comúnmente los Padres, a quienes cité en el libro 1 de *De Auxiliis*, cap. 13, y libro 3, cap. 5. Luego esa misma futurición, o la verdad de tal proposición sobre el futuro, es la razón objetiva por la cual la ciencia divina se termina a tal efecto; y si la cosa ha de ser futura en la predefinición de la voluntad divina, entonces la misma voluntad es razón objetiva de la ciencia divina. En este sentido dijo Hilario, en el libro 9 de *De Trinitate*, que Dios conoce de antemano las cosas futuras porque las quiere, como expliqué más ampliamente en el libro 4 de *De Scientia Futurorum*, cap. 5. Y esto es precisamente lo que san Agustín sostiene con más fuerza en esta materia. Próspero había comprendido su pensamiento, aunque para que el mismo Agustín se lo confirmara más claramente, le preguntó en una carta dirigida a él, en el tomo 7, antes del libro *De la predestinación de los santos*, hacia el final, si el propósito se mantiene por la ciencia, como decían los marselleses, o si más bien la presciencia se apoya en el propósito, como él pensaba. Agustín confirma esta segunda opinión en todo el libro *De la predestinación de los santos*, sobre todo en los capítulos 9 y 10, y en *Del don de la perseverancia*, sobre todo en los capítulos 18 y 19, así como en las cartas 105 y 106, y muchas otras veces. Lo mismo pensó Hilario en su carta a Agustín. Sin embargo, no entienden que sea necesario que la presciencia se funde siempre en una

predefinición, sino solo a veces, y especialmente que en los predestinados se funde en ella. Pues consta por esos mismos Padres que a veces la presciencia puede referirse a cosas que no están predestinadas, si han de suceder solo por permisión, como enseñó el mismo Agustín en *De la predestinación de los santos*, cap. 10, y en *La ciudad de Dios*, libro 5, cap. 30.

3. Razones. Además, por parte de la voluntad puede darse una razón objetiva de la libre determinación de Dios; sobre esto he dicho mucho en otros lugares, sobre todo en la parte 3, tomo 4, acerca de la cuestión 19, y en la *Relectio* 4, y también se trata en la parte 4, cuestión 19, artículo 5. Pero como esto es un fundamento necesario de esta materia, hay que confirmarlo y explicarlo brevemente. Así lo piensa santo Tomás aquí, artículo 5, ad 3, y en *Contra Gentiles*, libro 1, cap. 82, respuesta al cuarto argumento, y cap. 86, y también en el cap. 87. Lo mismo Capreolo en 1, dist. 41, q. 1, art. 2, al final, donde Durando, q. 2, n. 5, dice que una volición libre de Dios es razón de otra, según nuestro modo de entender, así como un atributo es razón de otro; y lo mismo sintieron allí Gabriel, Gregorio, Marsilio y Alejandro de Hales. Y se explica por razón, porque Dios quiere una cosa como fin y otra como medio para ese fin; luego aquello que es el fin es razón para querer lo otro. Igualmente, Dios quiere algo suponiendo alguna condición por parte de la criatura, que no querría si esa condición no se supusiera; luego esa condición es de algún modo razón objetiva de tal voluntad. Esto se ve en las cosas naturales: cuando Dios crea el alma racional en la generación del hombre, no la crea sino en cuanto un cuerpo ya perfectamente dispuesto la requiere y, por así decirlo, la reclama por derecho propio; luego esa disposición del cuerpo es una razón objetiva que inclina la voluntad de Dios a querer aquí y ahora crear el alma. Pero esto se ve todavía más claramente en el orden moral: Dios quiere dar lo que se le pide porque se le pide en virtud de una promesa hecha por él mismo; quiere también conferir el premio por razón de los méritos; luego esas cosas determinan objetivamente la voluntad de Dios a conceder el premio. Y esto aparece todavía más claro en la imposición de

illa punire. Determinare autem dicimus non inferendo necessitatem, sed quantum est ex se movendo et inclinando, ut D. Thomas loquitur 1, *Contra Gent.*, cap. 82.

4. Effugium. - Reicitur. Responderi solet ad haec et similia argumenta, recte probare unum effectum voluntatis esse causam alterius, non vero esse obiectivam rationem divinae voluntatis, quae uno simplicissimo actu vult unum esse propter aliud, aut esse dispositionem ad aliud, etc. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia haec causalitas unius effectus respectu alterius non est nisi media voluntate divina, inclinando illam ad talem effectum; ut verbi gratia, oratio est causa effectus postulati, non quia per se et immediate efficiat illum, ut per se constat, sed quia inclinat divinam voluntatem ad illum faciendum, quod Scriptura aliquando explicavit his verbis: *Obediente Deo voci hominis.* Et ex humanis intelligi potest: nam qui ab alio petit eleemosynam, in tantum est causa eleemosynae, in quantum inclinat voluntatem alterius, nec potest talis causalitas aliter intelligi. Et ita etiam explicat D. Thomas 2. 2, quaest. 83, art. 2. Idemque fere est in omni causalitate morali, qualis est in merito vel demerito et etiam in dispositione morali: ergo si Deus vult causalitatem illorum effectuum inter se, vult etiam ut in uno eorum, verbi gratia in merito, sit sufficiens ratio ob quam voluntas eius determinetur, saltem ordine executionis, ad volendum alium effectum.

5. Ratio a priori. Ratio autem a priori est, quia non solum non repugnat divinae perfectioni, verum etiam est maxime consentaneum et necessarium ad infinitam perfectionem eius. Prior pars constat primo exemplo scientiae, in qua hoc invenitur sine ulla imperfectione; secundo, quia unico simplicissimo actu potest Deus haec omnia velle sub quacumque ratione in ipsis rebus inventa et conformi divinae sapientiae. Unde etiam patet altera pars, quia ad perfectionem Dei spectat regulare, ut nostro modo

loquamur, suos actus liberos per suam divinam sapientiam, ut recte dixit D. Thomas, 1 part., quaest. 21, art. 3. Pertinet etiam ad perfectionem Dei iustitiam distributivam aut punitivam, fidelitatem, misericordiam, liberalitatem et similes virtutes in suis liberis actibus exercere. Haec autem fieri non possunt nisi consideratis in obiectis variis conditionibus et rationibus eorum, quae hunc vel illum modum voluntatis postulent; et hoc ipsum significamus dicendo in obiectis ipsis reperiri aliquas rationes divinarum voluntatum. Neque in hac veritate aliquam difficultatem invenio: nam haec non est vera causalitas, ut repugnet Deo, sed est conditio praesupposita ex parte obiecti, quae nihil repugnat, quia talis conditio non supponitur absolute ad omnem Dei voluntatem, sed una supponitur ad aliam ratione distinctam.

6. Ex dictis collectio. - In divina voluntate exequente potest dari causa praedestinationis. - Quae maneant sub controversia. Ex his ergo principiis in praesenti materia concludimus necessarium esse inquirere, an divinae praedestinationis ex parte divinae voluntatis vel praescientiae, ut terminatae ad praedestinationis effectus, detur aliqua causa quae sit ratio obiectiva ex parte hominis. In qua quaestione omnes theologi videntur sentire in ordine ad divinam voluntatem exequentem saepe posse dari rationem praedestinationis, quia potest dari causa aliquorum effectuum praedestinationis, qui non fiunt nisi per divinam voluntatem ut ad ipsos terminatam; ergo illa eadem causa gloriae vel gratiae, id est meritum gloriae vel dispositio ad gratiam, erit ratio voluntatis divinae prout determinatur ad illas praestandas. Atque hoc sensu dixit Augustinus, lib. 1 ad Simplicianum, quaest. 2, aliquam electionem aeternam ad gloriam esse ex praescientia meritorum. Sic etiam dispositio ultima ad gratiam a Deo praevisa fuit ratio ob quam ab aeterno decreverit gratiam iustificantem infundere, et sic de

las penas, que Dios no quiere por sí mismo, sino provocado por nosotros, como dice san Juan Damasceno en *De Fide*, libro 2, caps. 29 y 30. Luego los deméritos del hombre determinan objetivamente la voluntad de Dios a querer castigarlos. Decimos "determinar" no en el sentido de imponer necesidad, sino en cuanto de suyo mueve e inclina, como habla santo Tomás en *Contra Gentiles*, libro 1, cap. 82.

4. Una salida aparente. - Se rechaza. Suele responderse a estos y parecidos argumentos que prueban correctamente que un efecto de la voluntad es causa de otro, pero no que sea razón objetiva de la voluntad divina, la cual con un solo acto simplísimo quiere que una cosa sea por otra, o sea disposición para otra, etc. Pero esto no satisface de ningún modo, porque esa causalidad de un efecto respecto de otro no existe sino por medio de la voluntad divina, inclinándola a tal efecto. Por ejemplo, la oración es causa del efecto pedido, no porque lo produzca por sí misma e inmediatamente, como es evidente, sino porque inclina la voluntad divina a realizarlo; algo que la Escritura expresó algunas veces con estas palabras: que Dios obedeció a la voz del hombre. También puede entenderse por analogía humana: quien pide limosna a otro es causa de la limosna en la medida en que inclina la voluntad del otro, y esa causalidad no puede entenderse de otro modo. Así lo explica también santo Tomás en la II-II, cuestión 83, artículo 2. Y casi lo mismo ocurre en toda causalidad moral, como la del mérito o del demérito, e incluso en la disposición moral. Luego, si Dios quiere la causalidad de esos efectos entre sí, quiere también que en uno de ellos, por ejemplo en el mérito, haya una razón suficiente por la cual su voluntad se determine, al menos en el orden de la ejecución, a querer el otro efecto.

5. Razón a priori. La razón a priori es que esto no solo no repugna a la perfección divina, sino que es plenamente conforme y necesario a su infinita perfección. La primera parte consta, en primer lugar, por el ejemplo de la ciencia, donde esto se encuentra sin ninguna imperfección; en segundo lugar, porque con un

aliis mediis quae possunt habere huiusmodi rationem. Duo vero manent sub controversia. Unum est, an in omnibus mediis praedestinationis possit inveniri aliqua huiusmodi ratio divinae voluntatis. Aliud est, an in illismet effectibus in quibus invenitur, sit haec prima ratio praedestinationis eorum, vel potius haec ipsamet causa proveniat ex alia priori praedestinatione talium effectuum: quae duo in sequentibus tractanda sunt.

CAPUT XXIII

AN EX PARTE HOMINIS ELECTI DARI POSSIT CAUSA VEL RATIO PRAEDESTINATIONIS SECUNDUM SE, SEU QUOAD LIBERAM DETERMINATIONEM AETERNI ACTUS

1. In quo sit praecipue difficultas. Principio supponendum est ex Durando in 1, d. 41, quaest. 2, quamvis sit disputatio inter auctores in quo actu intellectus vel voluntatis formaliter consistat praedestinatio; tamen cum agitur de causa praedestinationis secundum se, omnes convenire, dispositionem revocandam esse ad actum voluntatis. Et ratio est, quia praescientia intellectus de re absolute futura, solum per modum simplicis notitiae, sive sit per modum scientiae approbationis, sive, ut alii volunt, per modum imperii, semper supponit actum voluntatis; et illo supposito, non habet aliam rationem nisi aut veritatem rei futurae aut efficacitatem ipsius propositi. Et ideo, si propositum habet aliquam causam vel rationem ex parte hominis, eamdem habebit praedestinatio, prout est in intellectu. Si vero talis propositi nulla est causa ex parte hominis, iam resolutio ultima praedestinationis non fit in opus hominis, sed in propositum Dei. Denique, si praedestinationis potest dari aliqua ratio, maxime erit quatenus praedestinatio libera est Deo, et in

solo acto simplicísimo puede Dios querer todas estas cosas bajo cualquier razón que se encuentre en las mismas realidades y sea conforme a la sabiduría divina. De ahí se ve también la otra parte, porque pertenece a la perfección de Dios regular, por así decir según nuestro modo de hablar, sus actos libres por medio de su sabiduría divina, como dijo acertadamente santo Tomás en la primera parte, cuestión 21, artículo 3. Pertenece también a la perfección de Dios ejercer en sus actos libres la justicia distributiva o punitiva, la fidelidad, la misericordia, la liberalidad y virtudes semejantes. Pero esto no puede hacerse si no se consideran en los objetos diversas condiciones y razones que reclaman este o aquel modo de la voluntad; y eso mismo queremos decir cuando afirmamos que en los propios objetos se encuentran algunas razones de las voluntades divinas. Y en esta verdad no encuentro dificultad alguna, porque esto no es una causalidad verdadera que repugne a Dios, sino una condición presupuesta por parte del objeto, lo cual no presenta inconveniente alguno, ya que tal condición no se presupone absolutamente respecto de toda voluntad de Dios, sino que una se presupone respecto de otra, distinta por razón.

6. Conclusión sacada de lo dicho. - En la voluntad divina ejecutiva puede darse causa de la predestinación. - Qué cosas quedan en controversia. De estos principios concluimos, pues, en la presente materia, que es necesario investigar si, por parte de la voluntad divina o de la presciencia divina, en cuanto están terminadas a los efectos de la predestinación, se da alguna causa que sea razón objetiva por parte del hombre. En esta cuestión todos los teólogos parecen sentir que, en orden a la voluntad divina ejecutiva, muchas veces puede darse una razón de la predestinación, porque puede darse causa de algunos efectos de la predestinación, los cuales no se realizan sino por la voluntad divina en cuanto ordenada a ellos; luego esa misma causa de la gloria o de la gracia, es decir, el mérito de la gloria o la disposición para la gracia, será razón de la voluntad divina en cuanto se determina a concederlas. En este sentido dijo Agustín, en el libro 1 a Simpliciano, cuestión 2, que cierta

hoc invenitur aliquid quod sit ratio liberae determinationis Dei; libertas autem formaliter est in proposito voluntatis, quo posito cetera, quae ad intellectum pertinent, necessario consequuntur; ergo merito haec disputatio ad causam ipsius propositi revocatur.

2. Non est controversia de causa, quae fundari possit in opere ex liberi solius arbitrii viribus facto. Secundo suppono hic iam non esse quaestionem de causa quae fundari possit in opere naturali viribus solius liberi arbitrii facto; quia ostensum est tale opus non esse causam alicuius effectus gratiae; et ex hoc evidenter sequitur non esse causam praedestinationis, seu propositi Dei conferendi aliquem effectum gratiae. Haec illatio in superioribus est obiter demonstrata, et nunc breviter declaratur a contrario. Nam qui est causa praedestinationis, etiam est causa effectuum praedestinationis, quia ipsa praedestinatio est causa talium effectuum, et qui est causa causae est etiam causa effectuum eius. Quae causalitas, licet in naturalibus sit per accidens, in moralibus, de quibus agimus, est per se. Immo in praesenti materia vix potest alio modo habere locum causalitas, quia oratio vel meritum in tantum est causa alicuius effectus, in quantum impetrat vel inclinat divinam voluntatem ad illud faciendum. Prima autem et praecipua voluntas Dei est praedestinativa; ergo qui fuerit causa determinationis talis voluntatis, erit causa effectus eius; ergo ab opposito consequentis, quod non potest esse causa effectus praedestinati, multo minus potest esse causa effectus praedestinationis.

3. Atque hinc ulterius sequitur quaestionem hanc non habere locum etiam in opere ex gratia facto, respectu divini decreti, quatenus terminatum est ad dandam primam vocationem congruam; nullo enim modo potest tale opus esse causa vel ratio talis decreti seu determinationis eius. Probatur eodem argumento, quia ostensum est tale opus non posse esse causam

elección eterna para la gloria procede de la presciencia de los méritos. Del mismo modo, la disposición última para la gracia, prevista por Dios, fue razón por la cual decretó desde la eternidad infundir la gracia justificante; y lo mismo vale para otros medios que pueden tener este tipo de razón. Quedan, sin embargo, dos puntos en controversia. Uno es si en todos los medios de la predestinación puede encontrarse alguna razón semejante de la voluntad divina. El otro es si, en aquellos mismos efectos en que tal razón se encuentra, esa es la primera razón de su predestinación, o más bien esa misma causa procede de otra predestinación anterior de tales efectos. Estas dos cuestiones deben tratarse en lo que sigue.

CAPÍTULO XXIII

SI POR PARTE DEL HOMBRE ELEGIDO PUEDE DARSE CAUSA O RAZÓN DE LA PREDESTINACIÓN EN SÍ MISMA, ES DECIR, EN CUANTO A LA LIBRE DETERMINACIÓN DEL ACTO ETERNO

1. En qué consiste principalmente la dificultad. Ante todo hay que suponer, siguiendo a Durando en 1, dist. 41, cuestión 2, que aunque entre los autores se discute en qué acto del entendimiento o de la voluntad consiste formalmente la predestinación, sin embargo, cuando se trata de la causa de la predestinación en sí misma, todos convienen en que la cuestión debe reconducirse al acto de la voluntad. La razón es que la presciencia del entendimiento acerca de una cosa futura, ya sea como simple conocimiento, ya sea como ciencia de aprobación, o incluso, como otros quieren, a modo de imperio, siempre presupone un acto de la voluntad; y supuesto ese acto, no tiene otra razón que o bien la verdad de la cosa futura, o bien la eficacia del mismo propósito. Por eso, si el propósito tiene alguna causa o razón por parte del hombre, la tendrá también la predestinación, en cuanto está en el entendimiento. Pero si ese propósito no tiene ninguna causa por parte del hombre, entonces la resolución última de la

huius effectus, scilicet vocationis; ergo nec potest esse causa praedestinationis eius. Quae ratio, ut hoc obiter advertam, non solum probat de illa vocatione prout datur praedestinato, sed etiam prout saepe datur reprobo: nam etiam illi datur ex proposito aeterno Dei, quod propositum necesse est esse omnino gratuitum sine fundamento in aliquo opere futuro vel praeviso in tali reprobo ex tali vocatione. Quia per tale opus non potest quispiam mereri talem vocationem, ergo multo minus mereri potest praeparationem seu propositum dandi illam. Immo ulterius potest hoc ipsum applicari ad propositum dandi vocationem sufficientem, licet congrua non sit, quia etiam illa est donum quod sub nullum meritum cadit.

4. Prima opinio. His positis, sunt in hac quaestione variae opiniones, quae licet in modo loquendi de causa praedestinationis in re parum differant, in fundamento principali multum conveniunt. Multi ergo nomine praedestinationis solum intelligunt electionem ad gloriam, seu efficacem Dei voluntatem dandi alicui gloriam. Ex quo principio aliqui absolute dicunt in omnibus praedestinatis praecedere causam aliquam a Deo praevisam, ob quam voluntas divina determinatur ad praedestinandos illos. Ita sentit Guillelmus de Rubione in 1, dist. 41, quaest. 1, art. 1 et 2, et Major, dist. 40, q. 2, et Osorius, lib. 9 *De Iustitia*. Alii vero in quibusdam singulariter praelectis a Deo non admittunt causam praedestinationis, quia Deus ex se et ante omnem causam in eis praevisam decrevit absolute eis dare gloriam; credunt tamen hos esse in parvo numero, comparatione ad ceteros omnes qui salvantur. Unde, illis tantum exceptis, in ceteris omnibus aiunt dari causam praedestinationis. Et haec fuit opinio Ocham et Gabrielis, in 1, dist. 41, quaest. 1. A quibus nihil re ipsa discrepat Catherinus, lib. 1 *De Praedestinatione Dei*, cap. ultimo, et lib. 3, cap. 4 et 2. Sed differt in modo loquendi, quia ille non vocat praedestinationem omnem voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, sed tunc solum

predestinación no recae en la obra del hombre, sino en el propósito de Dios. Finalmente, si puede darse alguna razón de la predestinación, será sobre todo en cuanto la predestinación es libre para Dios, y en eso se encuentra algo que puede ser razón de la libre determinación de Dios. Pero la libertad está formalmente en el propósito de la voluntad, y una vez puesto este, todo lo demás que pertenece al entendimiento se sigue necesariamente. Por tanto, con razón esta discusión se reconduce a la causa del mismo propósito.

2. No se trata aquí de una causa que pueda fundarse en una obra realizada con las solas fuerzas del libre albedrío. En segundo lugar, supongo que aquí ya no se trata de una causa que pueda fundarse en una obra natural hecha con las solas fuerzas del libre albedrío, porque ya se ha mostrado que tal obra no es causa de ningún efecto de la gracia. Y de ahí se sigue con evidencia que tampoco es causa de la predestinación, es decir, del propósito de Dios de conceder algún efecto de gracia. Esta consecuencia se ha demostrado de paso en lo anterior, y ahora se declara brevemente por vía contraria. Pues quien es causa de la predestinación, también es causa de los efectos de la predestinación, porque la misma predestinación es causa de tales efectos, y quien es causa de la causa, también es causa de sus efectos. Esta causalidad, aunque en las cosas naturales sea accidental, en las morales, de las que aquí tratamos, es esencial. Más aún, en la presente materia difícilmente puede tener lugar la causalidad de otro modo, porque la oración o el mérito es causa de algún efecto en la medida en que impetra o inclina la voluntad divina a realizarlo. Pero la primera y principal voluntad de Dios es la predestinante; luego quien sea causa de la determinación de tal voluntad será causa de su efecto. Por tanto, por la imposibilidad del consecuente, quien no puede ser causa del efecto predestinado, mucho menos puede ser causa del efecto de la predestinación.

3. De aquí se sigue además que esta cuestión tampoco tiene lugar respecto de una obra hecha con gracia, si se considera el decreto divino en cuanto ordenado a dar la primera vocación congrua, porque de ningún modo

quando Deus ex se et sine praescientia meritorum habet talem voluntatem. Putat enim in nomine praedestinationis illam particulam *prae* dicere non solum antecessionem aeternitatis ad tempus, sed etiam prioritatis, secundum rationem in signis aeternitatis, voluntatis ad scientiam Dei. Et ita, inquit, voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam esse destinationem; tunc autem esse praedestinationem, quando illa voluntas antecedit praescientiam meritorum. Unde quoad modum loquendi negat dari in praedestinatis causam ex parte eorum ob quam Deus eos praedestinaverit, quia per illam particulam *prae*, dicto modo expositam, talis causa excluditur. Ait tamen consequenter, in quo loquendi modo valde erravit, quam plurimos salvari, licet praedestinati non sint; unde etiam de illis negare posset dari causam praedestinationis, quia quod non est, non habet causam: in illis autem, ut putat, non praecedit praedestinatio. At in re concedit in omnibus illis dari causam ex parte eorum, ob quam Deus vult efficaciter eos salvare, eosque eligit et ab aeterno efficaciter destinat ad gloriam.

5. Alia opinio. Alii vero doctores praedestinationem appellant voluntatem dandi non tantum gloriam, sed simul gratiam sanctificantem cum dono perseverantiae usque ad beatitudinis consecutionem; nolunt tamen sub praedestinatione comprehendi primum gratiae auxilium seu primam vocationem, etiamsi congrua sit in ordine ad proximum effectum eius, sive fidei, sive poenitentiae, sive primae iustitiae aut cuiuscumque temporalis gratiae et sanctitatis, quia hi effectus inveniri possunt in reprobis; unde non proveniunt ex praedestinatione, sed ex generali providentia. Quo principio supposito, docent dari causam praedestinationis ex parte omnium qui salvantur, quia Deus non vult efficaciter dare alicui gloriam, donec praevideat illum perseveraturum in gratia usque ad finem vitae; nec vult dare illi perseverantiae donum, donec videat

puede tal obra ser causa o razón de tal decreto o de su determinación. Se prueba con el mismo argumento: ya se ha mostrado que tal obra no puede ser causa de ese efecto, a saber, de la vocación; luego tampoco puede ser causa de su predestinación. Y esta razón, conviene advertirlo de paso, no solo prueba esto respecto de esa vocación en cuanto se da al predestinado, sino también en cuanto muchas veces se da al réprobo; pues también a este se le da por un propósito eterno de Dios, y ese propósito necesariamente ha de ser completamente gratuito, sin fundamento en alguna obra futura o prevista en tal réprobo a partir de esa vocación. Porque por tal obra nadie puede merecer tal vocación; luego mucho menos puede merecer la preparación o propósito de darla. Más aún, esto mismo puede aplicarse al propósito de dar una vocación suficiente, aunque no sea congrua, porque también ella es un don que no cae bajo mérito alguno.

4. Primera opinión. Supuesto esto, hay en esta cuestión varias opiniones que, aunque difieren poco en la manera de hablar sobre la causa de la predestinación, coinciden mucho en el fundamento principal. Muchos entienden por predestinación solamente la elección para la gloria, es decir, la voluntad eficaz de Dios de dar a alguien la gloria. Partiendo de este principio, algunos afirman de manera absoluta que en todos los predestinados precede alguna causa prevista por Dios, por la cual la voluntad divina se determina a predestinarlos. Así piensa Guillermo de Rubione en 1, dist. 41, cuestión 1, artículos 1 y 2; también Mayor, dist. 40, q. 2; y Osorio, libro 9 de *De Iustitia*. Otros, en cambio, no admiten causa de la predestinación en algunos particularmente escogidos por Dios, porque Dios decidió por sí mismo y antes de toda causa prevista en ellos darles absolutamente la gloria; pero creen que estos son pocos en comparación con todos los demás que se salvan. Por eso, exceptuados solo esos, dicen que en todos los demás sí se da causa de la predestinación. Esta fue la opinión de Ockham y Gabriel en 1, dist. 41, cuestión 1. De ellos no discrepa en realidad Catherino, en el libro 1 *De Praedestinatione Dei*, capítulo último, y libro 3, capítulos 4 y 2. Pero difiere en la manera de

illum bene utentem prioribus gratiae donis; et tunc praedestinat illum, quando hanc perseverantiam usque ad gloriam illi dare vult. Hanc sententiam videtur docuisse Bonaventura in 1, d. 41, art. 1 et 2, quamvis subobscure; et eodem modo illam indicat Alensis, 4 part., quaest. 28, memb. 3, art. 3, et Albertus, in dist. 41, art. 2, iunct. 3. Non potest autem haec sententia accommodari infantibus, ut Bonaventura etiam intellexit, quia in eis nullus usus gratiae praevidetur; et ideo in illis necessario dici debet non dari causam praedestinationis ex parte illorum. Procedit ergo haec sententia in solis adultis; cumque in eis non detur causa meritoria de condigno respectu doni perseverantiae, sed tantum de congruo, et respectu beatitudinis detur meritum de condigno, necesse est ut, cum causam praedestinationis admittunt, absolute loquantur de dispositiva vel impetratoria aut meritoria, abstrahendo a merito de congruo vel de condigno.

6. Tertia opinio. Alii praeterea doctores, nomine praedestinationis intelligentes voluntatem Dei efficacem, seu absolutum decretum dandi homini gratiam et gloriam, sub gratia comprehendendo omnem gratiam a prima vocatione usque ad ultimum auxilium datum ad perseverandum in gratia usque ad terminum vitae, docent non dari causam ex parte hominis praedestinati, nec rationem aliquam ob quam Deus habeat tale decretum erga illum. Inter hos autem doctores est quaedam diversitas. Nam quidam in illo decreto admittunt virtute contineri plura decreta ratione distincta per obiecta et beneficia gratiae ad quae terminantur. Sic enim Paulus ad Rom. 8 sub uno simplici praedestinationis nomine solum hoc negotium comprehendit, dicens: *Quos praescivit, et praedestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui.* Postea vero singula quae in illa praedestinatione continentur distinguit, dicens: *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit.* Existimant vero iidem auctores eumdem ordinem rationis

hablar, porque él no llama predestinación a toda voluntad eficaz de Dios de dar a alguien la gloria, sino solo cuando Dios tiene tal voluntad por sí mismo y sin presciencia de méritos. Piensa, en efecto, que en el nombre de predestinación la partícula *prae* no indica solo anterioridad de la eternidad respecto del tiempo, sino también prioridad, según razón, en los signos de la eternidad, de la voluntad respecto de la ciencia de Dios. Y así, dice, la voluntad eficaz de Dios de dar a alguien la gloria es "destinación"; pero es "predestinación" cuando esa voluntad antecede a la presciencia de los méritos. Por eso, en cuanto al modo de hablar, niega que en los predestinados se dé una causa por parte de ellos por la cual Dios los haya predestinado, porque esa partícula *prae*, entendida de ese modo, excluye tal causa. Sin embargo, añade de manera consecuente, aunque erró gravemente en esa forma de hablar, que muchísimos se salvan aunque no estén predestinados; por eso también podría negar que en ellos se dé causa de predestinación, porque lo que no existe no tiene causa; y en ellos, según piensa, no precede predestinación. Pero en la realidad concede que en todos ellos se da una causa por parte de ellos, por la cual Dios quiere eficazmente salvarlos, los elige y los destina eficazmente desde la eternidad a la gloria.

5. Otra opinión. Otros doctores llaman predestinación a la voluntad de dar no solo la gloria, sino también, juntamente, la gracia santificante con el don de la perseverancia hasta alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, no quieren que bajo la predestinación se comprenda la primera ayuda de la gracia o primera vocación, aunque sea congrua en orden a su efecto próximo, ya sea la fe, la penitencia, la primera justificación o cualquier gracia y santidad temporal, porque estos efectos pueden encontrarse también en los réprobos; por eso no proceden de la predestinación, sino de la providencia general. Supuesto este principio, enseñan que sí hay causa de la predestinación por parte de todos los que se salvan, porque Dios no quiere dar eficazmente la gloria a alguien hasta prever que este perseverará en la gracia hasta el fin de la vida; ni quiere darle el don de la perseverancia hasta ver que usa bien

servari inter illa decreta, quem re ipsa servant effectus ipsi inter se, seu obiecta talium decretorum. Ita ut, sicut vocatio est prior iustificatione, ita etiam Deus prius ratione voluerit dare vocationem quam iustificationem, et prius decreverit iustitiam infundere in tali gradu quam decreverit dare tale augmentum vel perseverantiam in illa, et prius hoc statuerit quam de beatitudine conferenda praefinierit, de quo volunt esse ultimum praedestinationis decretum. Unde tandem concludunt, si de singulis his decretis ratione distinctis loquamur, primi quidem non dari causam ex parte hominis, quia ante illud decretum nihil potest praecedere quod sit eius causa; quidquid autem ex illo vel post illud sequitur, non potest esse illius causa, quod totum in superioribus satis probatum est. At ceterorum omnium decretorum aiunt posse dari causam ex parte hominis, vel dispositivam vel impetratoriam vel meritoriam de congruo vel de condigno, respective. Ratio est, quia quodlibet decretum posterius secundum rationem supponit praevisum effectum aliquem liberi arbitrii iam excitati et adiuti supernaturaliter per effectum primi decreti: nam decretum de iustificando hominem supponit praevisam dispositionem eius, conceptam per vocationem datam per primum decretum et per auxilium concomitans talem vocationem, et sic de ceteris consequenter; nec alium ordinem inter haec divina decreta admittunt. Unde fit ut in rigore solum primum decretum sit mere gratuitum, reliqua vero sint ex aliquo merito hominis in priori gratia fundato et a Deo iam praeviso.

7. Obiectio contra dictam sententiam. Quod si obiciatur, quia hinc sequitur dari causam ex parte hominis praedestinationis eius, quia praedestinatio maxime consistit in decreto dandi gloriam et sanctitatem perpetuam et numquam amittendam, ut ex ad Ephes. 1 colligitur, respondet Turrianus, opusc. *De Electione*, suo modo accommodando praedestinationis nomen. Nam interdum, ait, significat

los dones anteriores de la gracia; y entonces lo predestina, cuando quiere darle esa perseverancia hasta la gloria. Parece que san Buenaventura enseñó esta opinión en 1, dist. 41, art. 1 y 2, aunque de manera algo oscura; y en el mismo sentido la indican Alejandro de Hales, en la cuarta parte, cuestión 28, miembro 3, artículo 3, y Alberto Magno, en la distinción 41, artículo 2, unión 3. Sin embargo, esta opinión no puede aplicarse a los niños, como también entendió Buenaventura, porque en ellos no se prevé ningún uso de la gracia; por eso necesariamente ha de decirse que en ellos no hay causa de la predestinación por parte suya. Así pues, esta opinión vale solo para los adultos; y como en ellos no se da causa meritoria *de condigno* respecto del don de la perseverancia, sino solo *de congruo*, mientras que respecto de la bienaventuranza sí se da mérito *de condigno*, es necesario que, cuando admiten causa de la predestinación, hablen en general de causa dispositiva, impetratoria o meritoria, abstrayendo del mérito *de congruo* o *de condigno*.

6. Tercera opinión. Otros doctores, además, entendiendo por predestinación la voluntad eficaz de Dios, o el decreto absoluto de dar al hombre la gracia y la gloria, comprendiendo bajo el nombre de gracia toda gracia, desde la primera vocación hasta la última ayuda dada para perseverar en la gracia hasta el término de la vida, enseñan que no se da causa por parte del hombre predestinado, ni razón alguna por la cual Dios tenga tal decreto respecto de él. Sin embargo, entre estos doctores hay cierta diversidad. Algunos admiten que en ese decreto están contenidos virtualmente varios decretos distintos por razón, según los objetos y beneficios de gracia a los que se ordenan. Así, san Pablo, en Romanos 8, comprende bajo el único y simple nombre de predestinación todo este asunto, cuando dice: *A los que conoció de antemano, también los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo*. Pero después distingue cada una de las cosas contenidas en esa predestinación, diciendo: *Y a los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a esos también justificó*. Estos autores estiman además que entre esos decretos se guarda el mismo orden de razón que

tantum decretum efficax dandi gloriam, quae in libro *De Praedestinatione et Gratia* Augustino attributo, cap. 3, vocatur praedestinatio gloriae et remunerationis. Aliquando vero significat decretum dandi gratiam perseverantem et stabilem, iuxta illud ad Ephes. 1: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Qua distinctione supposita, ait Turrianus, praedestinationis ad gloriam dari causam ex parte hominis, ut probat obiectio facta, non vero praedestinationis ad gratiam. Qui auctor in re nihil differt a Gabriele et aliis, quos in num. 4 retuli, sed solum in usu illius vocis. Et praeterea consequenter loquendo, posset et deberet distinguere praedestinationem ad gratiam sanctificantem et ad gratiam vocantem, et admittere causam respectu prioris, et maxime respectu praedestinationis ad perseverantem et stabilem sanctitatem usque ad mortem, quia illa, iuxta hanc sententiam, non praedestinatur nisi post praevisum aliquod meritum hominis, saltem de congruo; vel certe, secundum alios, non praefinitur absolute ante praevisam totam liberam cooperationem hominis, per quam cum effectu perseverandum est. Relinquitur ergo ut, iuxta hanc sententiam et divisionem, solius praedestinationis ad primam vocationem congruam non detur causa ex parte hominis.

8. Alii vero, quibus haec distinctio necessaria non videtur et ideo illa uti nolunt, respondent simpliciter negando sequelam, quia praedestinatio simpliciter dicta non significat unum aliquod singulare decretum Dei, prout a nobis ratione distinguitur a reliquis, sed significat quasi collectionem omnium illorum decretorum, a decreto vocationis usque ad decretum gloriae absolutum et efficax. Huius autem collectionis non datur causa ex parte hominis, cum non detur causa illius primi decreti, quod est quasi fundamentum ceterorum. Ideoque simpliciter negandum esse dicunt dari causam praedestinationis, licet facile admittant dari causam

guardan en la realidad los efectos mismos entre sí, o sea, los objetos de tales decretos. De modo que, así como la vocación es anterior a la justificación, así también Dios habría querido antes, según razón, dar la vocación que la justificación; y habría decretado antes infundir la justicia en tal grado que dar tal aumento o perseverancia en ella; y habría establecido esto antes que determinar dar la bienaventuranza, acerca de la cual sostienen que es el último decreto de la predestinación. De ahí concluyen finalmente que, si hablamos de cada uno de estos decretos distintos por razón, del primero ciertamente no puede darse causa por parte del hombre, porque antes de ese decreto no puede preceder nada que sea su causa; y cuanto sigue de él o después de él, no puede ser causa suya, cosa ya suficientemente probada antes. Pero de todos los demás decretos dicen que puede darse causa por parte del hombre, ya sea dispositiva, impetratoria, o meritoria *de congruo* o *de condigno*, según el caso. La razón es que cualquier decreto posterior según razón presupone algún efecto previsto del libre albedrío ya movido y ayudado sobrenaturalmente por el efecto del primer decreto: así, el decreto de justificar al hombre presupone su disposición prevista, formada por la vocación dada por el primer decreto y por la ayuda concomitante a esa vocación; y así sucesivamente con los demás. Y no admiten otro orden entre esos decretos divinos. De ahí resulta que, en rigor, solo el primer decreto es puramente gratuito, mientras que los demás proceden de algún mérito del hombre fundado en una gracia anterior y ya previsto por Dios.

7. Objeción contra esta opinión. Si se objeta que de ahí se sigue que hay causa de su predestinación por parte del hombre, porque la predestinación consiste sobre todo en el decreto de dar la gloria y una santidad perpetua e inamisible, como se deduce de Efesios 1, responde Turriano, en su opúsculo *De Electione*, adaptando a su manera el nombre de predestinación. Dice, en efecto, que a veces significa solamente el decreto eficaz de dar la gloria, lo que en el libro *De Praedestinatione et Gratia*, atribuido a Agustín, cap. 3, se llama predestinación de la gloria y de la recompensa.

electionis ad gloriam, vel ad unam aut alteram gratiam, quae aliam gratuitam electionem ad priorem gratiam supponat. Putantque huius sententiae defensores hanc fuisse mentem Augustini et D. Thomae, imo et debere esse auctorum omnium qui fatentur dari posse ex parte hominis causam omnium gratiarum et effectuum praedestinationis usque ad ipsam gloriam, praeterquam primae vocationis seu primae gratiae auxiliantis. Quia sicut nos supra dicebamus, bene sequi negative: non datur causa effectus talis gratiae, ergo nec datur causa praedestinationis ut terminatae ad talem effectum; ita putant recte sequi affirmative: datur causa talis effectus gratiae ac praedestinationis, ergo etiam datur causa praedestinationis ut terminatae ad talem gratiam, quae proprius vocatur electio ad tale donum gratiae vel gloriae.

9. Ratio vero huius illationis redditur, quia electio vel praedestinatio non potest habere causam vel rationem divini decreti secundum se, sed solum ratione effectus vel mediante effectu; ergo si datur causa effectus, datur causa praedestinationis Dei, quatenus ad talem effectum terminatur. Antecedens declaratur, quia in divino proposito, quo praedestinat, duo possunt considerari. Unum est actus realis et increatus Dei, et huius clarum est non posse dari causam vel rationem aliquam extra Deum, quia, ut sic, est simpliciter necessarius. Aliud est libera determinatio talis actus ad talem effectum, et haec non addit Deo nisi respectum rationis, qui in Deo resultat ex tali effectu; ergo si aliqua potest in homine dari causa, cur actus Dei habeat talem respectum, solum est quatenus potest dari aliqua causa talis effectus. Sicut in creatis nihil potest esse causa relationis, nisi quatenus potest esse causa fundamenti aut termini relationis, ergo quidquid est causa alicuius effectus praedestinationis, est causa ipsiusmet praedestinationis, seu voluntatis Dei ut terminatae ad talem effectum. Ex Scriptura etiam

Otras veces significa el decreto de dar una gracia perseverante y estable, según aquello de Efesios 1: *Nos predestinó para la adopción de hijos por Jesucristo*. Supuesta esta distinción, dice Turriano que hay causa de la predestinación a la gloria por parte del hombre, como prueba la objeción propuesta, pero no de la predestinación a la gracia. En realidad este autor no difiere de Gabriel y de los otros que cité en el número 4, sino solo en el uso de esa palabra. Y además, hablando con coherencia, podría y debería distinguir entre predestinación a la gracia santificante y predestinación a la gracia de la vocación, y admitir causa respecto de la primera, sobre todo respecto de la predestinación a una santidad perseverante y estable hasta la muerte, porque esa santidad, según esta opinión, no es predestinada sino después de algún mérito humano previsto, al menos *de congruo*; o al menos, según otros, no se determina absolutamente antes de prever toda la libre cooperación del hombre por la que efectivamente ha de perseverar. Queda, pues, que según esta opinión y esta división, solo respecto de la predestinación a la primera vocación congrua no se da causa por parte del hombre.

8. Otros, en cambio, a quienes esta distinción no parece necesaria y por eso no quieren usarla, responden sencillamente negando la consecuencia. Porque la predestinación, dicha sin más, no significa un decreto singular de Dios, en cuanto nosotros lo distinguimos por razón de los demás, sino que significa como una colección de todos aquellos decretos, desde el decreto de la vocación hasta el decreto absoluto y eficaz de la gloria. Ahora bien, de esta colección no se da causa por parte del hombre, ya que no se da causa de aquel primer decreto, que es como el fundamento de todos los demás. Por eso dicen que ha de negarse simplemente que exista causa de la predestinación, aunque admiten con facilidad que puede haber causa de la elección para la gloria, o para una u otra gracia, siempre que suponga otra elección gratuita para una gracia anterior. Los defensores de esta sentencia piensan además que esta fue la mente de Agustín y de santo Tomás, e incluso que debería ser la de todos los autores que admiten que

afferuntur multa in favorem huius sententiae, sed illa omitto, quia nihil aliud probant quam posse nos mereri gloriam et augmentum gratiae. Citantur etiam nonnulla ex Patribus Graecis, quae partim in superioribus declarata sunt, partim inferius breviter attingentur. Si quis autem recte consideret, etiam hic dicendi modus nihil in re differt a praecedentibus, quatenus non admittunt decretum Dei efficax circa gloriam vel perseverantiam et sanctificantem gratiam nisi post praevisa absoluta merita vel dispositionem liberam hominis et ratione illius; solumque differt in usu vocis praedestinatio.

puede darse por parte del hombre causa de todas las gracias y efectos de la predestinación hasta la misma gloria, excepto la primera vocación o primera gracia auxiliadora. Porque así como antes decíamos que se sigue bien negativamente: no se da causa de tal efecto de gracia, luego tampoco se da causa de la predestinación en cuanto ordenada a tal efecto; así piensan que también se sigue correctamente en sentido afirmativo: se da causa de tal efecto de gracia y de la predestinación, luego también se da causa de la predestinación en cuanto ordenada a tal gracia, que más propiamente se llama elección para tal don de gracia o de gloria.

10. Est denique alia opinio, quam etiam in solo modo loquendi a superiori differre censeo. Convenit enim cum illa in hoc, quod ponit totam rationem gratuitae praedestinationis in gratuita vocatione, quae non potest esse ex ullis meritis; convenit etiam in modo loquendi, quoad hoc, ut praedestinationis, simpliciter loquendo, nulla detur causa ex parte hominis. Differt tamen in duobus aliis, quia imprimis non admittit in praedestinatione distinctionem illam decretorum, etiam secundum rationem, sed dicit esse unum simplex decretum constituendi hominem in tali ordine rerum, in quo et vocationem congruam et gratiam cum perseverantia usque ad terminum gloriae inclusive consequatur. Cuius decreti evidens est non posse dari causam ex parte hominis praedestinati. Quid enim in tali homine praevideri potest ut absolute futurum, prius quam in aliquo ordine rerum constitui decernatur? In hoc autem decreto simplici includitur, iuxta sententiam hanc, non solum praedestinatio, sed etiam electio ad gloriam et ad omnem gratiam; et ideo infert haec opinio, quod sicut non datur causa praedestinationis, ita neque admittitur causa electionis, sive ad gloriam, sive ad gratiam, quia non sunt aliquid praeter illud simplex decretum, nec in illo distinguuntur ut aliquid prius vel posterius, quia nec ratione distinguenda sunt.

9. La razón de esta inferencia se explica así: la elección o predestinación no puede tener causa o razón del decreto divino considerado en sí mismo, sino solo por razón del efecto o mediante el efecto; luego, si se da causa del efecto, se da causa de la predestinación de Dios, en cuanto ordenada a tal efecto. Esto se aclara así: en el propósito divino por el que predestina pueden considerarse dos cosas. Una es el acto real e increado de Dios, y de este es claro que no puede darse causa o razón alguna fuera de Dios, porque así considerado es simplemente necesario. La otra es la libre determinación de ese acto a tal efecto; y esta no añade a Dios más que una relación de razón, que resulta en Dios por tal efecto. Luego, si en el hombre puede darse alguna causa de por qué el acto de Dios tenga tal relación, solo puede ser en cuanto puede darse alguna causa de tal efecto. Así como en las cosas creadas nada puede ser causa de una relación sino en cuanto puede ser causa del fundamento o del término de la relación, así también todo lo que es causa de algún efecto de la predestinación es causa de la misma predestinación, es decir, de la voluntad de Dios en cuanto ordenada a tal efecto. También se aducen muchas cosas de la Escritura en favor de esta opinión, pero las omito, porque no prueban otra cosa sino que nosotros podemos merecer la gloria y el aumento de la gracia. También se citan algunos testimonios de los Padres griegos, que en parte ya se explicaron antes y en parte se tocarán brevemente más adelante. Pero, si se considera bien, tampoco este

11. Sed ut dixi in primo libro, non apparet quomodo possit negari distinctio rationis inter illa decreta, cum non solum habeant materialia obiecta distincta, sed etiam proxima motiva, ratione quorum unum est actus iustitiae reddentis praemium; aliud est specialis decentiae ac congruitatis dandi formam iuxta dispositionem; aliud est mere gratuitum et liberale ex sola bonitate divina. Nemo item negare potest Deum in tempore collaturum gloriam propter merita; ergo nec potest negare habuisse aliquod internum decretum dandi gloriam propter futura merita, quae necessario debuerunt esse provisa ante tale decretum, cum talis determinatio decreti in meritis suo modo nitatur. Quis autem neget tale decretum distinctum ratione esse a decreto constituendi hominem in tali ordine rerum, cum hoc nec supponat scientiam absolutam futuri meriti in tali homine, nec sit actus iustitiae, sicut est illud? Idemque argumentum fieri potest de decreto dandi quamcumque gratiam post primam, quam Deus in tempore dat ratione alicuius meriti vel dispositionis: non enim potest negari quin Deus habuerit aeternum decretum dandi illam gratiam tali modo et tali titulo, cum tamen de prima gratia simile decretum non habeat.

12. Quod si haec opinio non intendat negare haec decreta, sed dicat illa non pertinere ad praedestinationem, sed potius ad executionem praedestinationis, et praedestinationem solum constituat in illo primo decreto constituendi hominem in tali rerum statu, etc., in re quidem verum dicit, et ab ea, quantum ad negandam causam praedestinationis, non discrepabimus; non tamen videmus cur negandum sit in illo praedestinationis decreto contineri formaliter et expresse voluntatem efficacem dandi praedestinato beatitudinem ut finem eius ultimum, et omnia dona gratiae ut media ad illum, cum ordine etiam eorum inter se in ratione finis proximi et medii, cum ad haec omnia formaliter et expresse, et cum tali habitudine seu

modo de hablar difiere en la realidad de los anteriores, en cuanto no admiten un decreto eficaz de Dios acerca de la gloria, la perseverancia y la gracia santificante sino después de méritos absolutos previstos o de una disposición libre del hombre, y en atención a ella; solo difiere en el uso del término predestinación.

10. Hay, por último, otra opinión que, a mi juicio, también difiere de la anterior solo en el modo de hablar. Coincide con ella en esto: que pone toda la razón de la predestinación gratuita en la vocación gratuita, que no puede proceder de mérito alguno; coincide también en el modo de hablar, en cuanto sostiene que, hablando simplemente, no se da ninguna causa de la predestinación por parte del hombre. Pero difiere en otros dos puntos. En primer lugar, no admite en la predestinación aquella distinción de decretos, ni siquiera según razón, sino que dice que hay un solo decreto simple de constituir al hombre en tal orden de cosas, en el cual consiga tanto la vocación congrua como la gracia con la perseverancia hasta el término de la gloria inclusive. Es evidente que de este decreto no puede darse causa por parte del hombre predestinado. Pues, ¿qué puede preverse en tal hombre como absolutamente futuro antes de que se decrete constituirlo en algún orden de cosas? Ahora bien, en este decreto simple se incluye, según esta opinión, no solo la predestinación, sino también la elección para la gloria y para toda gracia; y por eso concluye esta opinión que, así como no se da causa de la predestinación, tampoco se admite causa de la elección, ya sea para la gloria o para la gracia, porque no son algo distinto de ese decreto simple, ni se distinguen en él como algo anterior o posterior, ya que tampoco deben distinguirse por razón.

11. Pero, como dije en el libro primero, no se ve cómo puede negarse la distinción de razón entre esos decretos, puesto que no solo tienen objetos materiales distintos, sino también motivos próximos distintos: uno es acto de justicia que da el premio; otro, de especial conveniencia y congruencia al dar la forma según la disposición; otro, puramente gratuito y liberal por la sola bondad divina.

motivo, decretum illud determinetur. Quod si formaliter et simpliciter haec omnia continet, necessario fatendum est posse in eo distingui plura decreta ratione distincta pertinentia ad ordinem intentionis, non minus quam distinguatur decretum pertinens ad executionem ab hoc decreto praedestinationis; vel non minus quam in executione distinguantur voluntas glorificandi et sanctificandi, et remittendi peccata vel poenas, et vocandi, etc.; vel denique non minus etiam quam distingui soleant plures ideae et similia.

13. Quocirca in hac sententia hoc modo explicata nihil video quod reprehendi possit, praeter modum illum loquendi confusum et sine distinctione rationis inter illa decreta, quod parvi momenti est. Iuxta alios vero explicandi modos unum est quod a multis graviter et cum censura reprehenditur, nempe quod asseratur dari causam ex parte electorum suae electionis efficacis ad gloriam; quod esse valde falsum et contra Scripturam dixit Abulensis, Gen. 25, quaest. 3 et 4, et consentit Sotus, in cap. 9 Epist. ad Rom., et alii. Ego vero, licet in illa sententia, ut est explicata, nihil inveniam ab Ecclesia damnatum, nec pertinens ad errorem Pelagii vel reliquiarum eius, quia non tribuit meritum gratiae vel praedestinationis eius libero arbitrio solis viribus naturae operanti, et ita non admittit meritum totius gratiae nec initii eius; nihilominus non censeo illam esse veram, quia falso nititur fundamento, dum negat ordine intentionis procedere efficax decretum Dei, etiam quoad beatitudinem et perseverantiam ac iustitiam mediis liberis actibus praedestinato conferendam, de qua re satis in primo libro dictum est. Nec credo posse auctores huius sententiae sufficientem rationem reddere, etiam quoad modum loquendi et explicandi, cur admitti non debeat causa praedestinationis quoad liberam determinationem divini actus. Quid ergo sentiendum nobis sit, magisque consentaneum

Nadie puede negar tampoco que Dios ha de conferir en el tiempo la gloria en razón de los méritos; luego tampoco puede negar que haya tenido un decreto interno de dar la gloria por los méritos futuros, los cuales necesariamente debieron ser previstos antes de tal decreto, ya que tal determinación del decreto se apoya de algún modo en los méritos. ¿Y quién negará que tal decreto sea distinto por razón del decreto de constituir al hombre en tal orden de cosas, cuando este no presupone ciencia absoluta del mérito futuro en tal hombre, ni es acto de justicia, como sí lo es aquel? El mismo argumento puede hacerse respecto del decreto de dar cualquier gracia después de la primera, la cual Dios da en el tiempo por razón de algún mérito o disposición; pues no puede negarse que Dios tuvo un decreto eterno de dar esa gracia de tal modo y con tal título, mientras que respecto de la primera gracia no tiene un decreto semejante.

12. Y si esta opinión no pretende negar esos decretos, sino decir que no pertenecen a la predestinación, sino más bien a la ejecución de la predestinación, y que la predestinación consiste solo en aquel primer decreto de constituir al hombre en tal estado de cosas, etc., entonces en la realidad dice algo verdadero, y no discrepamos de ella en cuanto a negar una causa de la predestinación. Sin embargo, no vemos por qué habría que negar que en ese decreto de predestinación se contiene formal y expresamente la voluntad eficaz de dar al predestinado la bienaventuranza como su fin último, y todos los dones de gracia como medios para alcanzarlo, incluso con el orden que guardan entre sí como fin próximo y medio, puesto que el decreto se determina formal y expresamente a todas estas cosas, y con tal relación o motivo. Y si contiene formal y simplemente todas estas cosas, es necesario admitir que en él pueden distinguirse varios decretos distintos por razón, pertenecientes al orden de la intención, no menos que se distingue el decreto perteneciente a la ejecución de este decreto de predestinación; o no menos que en la ejecución se distinguen la voluntad de glorificar y santificar, de remitir pecados o penas, y de llamar, etc.;

Augustino et D. Thomae videatur, sequentibus assertionibus explicabo.

14. Prima assertio. Dico ergo primo: praedestinatio non habet causam vel rationem ex parte praedestinati, non solum quoad decretum dandi illi primam vocationem congruam, verum etiam nec quoad decretum efficax dandi illi felicitatem et sanctitatem aeternam; et consequenter censeo nec Scripturae neque Augustino satisfieri, si solum dicamus hominem non posse mereri vocationem congruam, sive praedestinationem ad illam, nullamque aliam specialem providentiam mere liberalem et gratuitam habuisse Deum cum praedestinatis, quod necessario dicere cogitur illa sententia. Hoc probo primo ex frequenti et usitato modo loquendi Scripturae. Unum enim vel aliud testimonium in particulari infra expendam; nunc in generali sufficit Scripturam dicere Deum praedestinare aut eligere, quod in praesenti perinde est iuxta primam suppositionem, ad sanctitatem perpetuam coram ipso, praeordinare ad vitam aeternam, ita dilexisse praedestinatos ut nemo rapiat eos de manu Christi. Quae omnia et similia et contra proprietatem verborum et sine ullo fundamento limitantur ad solum beneficium vocationis.

15. Secundo esse haec contra mentem Augustini imprimis ostendo ex Caelestino papa, in epistola ad Episcopos Galliae, ubi postquam docuit initium salutis non esse ex nobis, sed ex Deo contra Pelagianos et Semipelagianos, subdit in fine epistolae: *Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.* Quae quaestiones sine dubio non sunt aliae nisi hae de praedestinatione et reprobatione, quas Augustinus, quem ibi subintelligit, latissime et novissime disputaverat. Unde licet colligere apud Augustinum diversam esse quaestionem de

o, finalmente, no menos que suelen distinguirse varias ideas y cosas semejantes.

13. Por eso, en esta sentencia así explicada, no veo nada que pueda reprocharse, fuera de aquel modo de hablar confuso y sin distinción de razón entre esos decretos, lo cual tiene poca importancia. Pero, según otros modos de explicarla, sí hay algo que muchos reprenden gravemente y hasta con censura: a saber, que se afirme que hay causa, por parte de los elegidos, de su elección eficaz para la gloria. Que esto es muy falso y contrario a la Escritura lo dijo el Abulense en Génesis 25, cuestiones 3 y 4, y concuerda Soto en el capítulo 9 de la epístola a los Romanos, y también otros. Por mi parte, aunque en esa sentencia, tal como está explicada, no encuentro nada condenado por la Iglesia ni perteneciente al error de Pelagio o de sus restos, porque no atribuye el mérito de la gracia o de su predestinación al libre albedrío que obra con solas fuerzas naturales, y así no admite mérito de toda la gracia ni de su comienzo, sin embargo no considero que sea verdadera, porque se apoya en un fundamento falso al negar que, en el orden de la intención, proceda un decreto eficaz de Dios también respecto de la bienaventuranza, la perseverancia y la justicia que ha de conferirse al predestinado por medio de actos libres, acerca de lo cual ya se dijo bastante en el libro primero. Tampoco creo que los autores de esta opinión puedan dar razón suficiente, ni siquiera en cuanto al modo de hablar y de explicar, de por qué no debe admitirse causa de la predestinación en cuanto a la libre determinación del acto divino. Qué es, pues, lo que debemos pensar nosotros, y qué parece más conforme a Agustín y a santo Tomás, lo expondré en las afirmaciones siguientes.

14. Primera afirmación. Digo, pues, en primer lugar: la predestinación no tiene causa o razón por parte del predestinado, no solo en cuanto al decreto de darle la primera vocación congrua, sino tampoco en cuanto al decreto eficaz de darle la felicidad y la santidad eterna; y, en consecuencia, considero que no se satisface ni a la Escritura ni a Agustín si solo decimos que el hombre no

merito primae gratiae et de merito praedestinationis: nam Pontifex, approbando sententiam Augustini in priori quaestione, in posteriori abstinuit, quamvis neque ausus fuerit illi repugnare. Idem colligo ex epistola Prosperi ad Augustinum circa finem: nam postquam docuit vel supposuit ut rem certam non dari ex nobis initium gratiae, postulat ab Augustino ut sententiam de praedestinatione absque praescientia operum magis explicet. Quia multis videbatur antiquiores Patres docuisse Deum praedestinasse ad gloriam eos quos praevidit bene operaturos cum adiutorio gratiae, cuius contrarium docebat Augustinus, ut Prosper sentiebat. Et idem plane colligitur ex epistola Hilarii.

16. Possumus etiam afferre testimonia ex ipso Augustino, sed quoniam de illis dixi supra, libro primo, et latius libro tertio *De Auxiliis*, solum adnotabo unum ex libro *De Bono perseverantiae*, cap. 9, ubi Augustinus ponit duos homines vocatos vocatione congrua ad fidem et sanctitatem aequalem pro aliquo tempore, quorum unus perseverat et salvatur, non vero alius, sed damnatur. Et primam radicem quaerit, ac respondet: *Quia non erant alia quadam discretione discreti, scilicet a massa perditionis*. Quæro igitur, quæ sit hæc alia discretio? Nam illa non potuit esse ex operibus illorum, quia si hoc Augustinus sentiret, facilius respondisset, rationem esse, quoniam unus cooperatus fuit, et non alius. Item quoniam omnia opera, quæ ante lapsum præcesserunt, supponuntur in illis aequalia: ergo habuit Deus circa unum aliquam gratuitam discretionem, seu prædestinationem, quam non habuit circa alium: ergo illa non fuit tantum ad vocationem congruam: nam ad similem alium etiam gratis prædestinaverat. Unde subdit ibidem Augustinus differentiam fuisse, quod unus vocatus fuit *ex proposito*, non vero alius. Inquiro ergo, quale, vel cujus rei sit illud propositum. Non enim potest esse tantum propositum vocandi congrue in ordine ad

puede merecer la vocación congrua, o la predestinación a ella, y que Dios no tuvo con los predestinados ninguna otra providencia especial puramente liberal y gratuita, cosa que esa opinión se ve obligada necesariamente a decir. Esto lo pruebo, en primer lugar, por el modo frecuente y habitual de hablar de la Escritura. Examinaré más abajo uno u otro testimonio en particular; por ahora, en general, basta que la Escritura diga que Dios predestina o elige -que aquí viene a ser lo mismo según la primera suposición- a la santidad perpetua delante de él, preordena a la vida eterna, y amó de tal modo a los predestinados que nadie los arrebate de la mano de Cristo. Todas estas expresiones y otras semejantes se restringen, contra el sentido propio de las palabras y sin fundamento alguno, al solo beneficio de la vocación.

15. En segundo lugar, muestro que esto va contra el pensamiento de Agustín, ante todo por medio del papa Celestino, en la carta a los obispos de las Galias. Allí, después de enseñar contra los pelagianos y semipelagianos que el inicio de la salvación no procede de nosotros, sino de Dios, añade al final de la carta: *En cuanto a las cuestiones más profundas y difíciles que se presentan, y que aquellos que resistieron a los herejes trataron más ampliamente, así como no nos atrevemos a despreciarlas, tampoco tenemos necesidad de afirmarlas.* Sin duda, esas cuestiones no son otras que las de la predestinación y la reprobación, que Agustín, a quien allí se sobreentiende, había tratado larguísimamente y en sus últimos escritos. De ahí se puede concluir que en Agustín es distinta la cuestión del mérito de la primera gracia y la del mérito de la predestinación. Pues el Pontífice, aprobando la sentencia de Agustín en la primera cuestión, se abstuvo en la segunda, aunque tampoco se atrevió a oponérsele. Lo mismo concluyo de la carta de Próspero a Agustín, hacia el final: pues, después de enseñar o suponer como cosa cierta que el inicio de la gracia no proviene de nosotros, pide a Agustín que explique más su doctrina acerca de la predestinación sin presciencia de las obras. Porque a muchos les parecía que los Padres más antiguos habían enseñado que Dios había predestinado

præsentem fidem vel sanctitatem, quoniam hoc modo utraque vocatio fuit ex proposito: ergo supponit Augustinus circa prædestinatum habuisse Deum aliud genus propositi et prædestinationis ad æterna bona, ex quo orta fuit talis vocatio, quam Augustinus appellat *secundum propositum*. Illud ergo propositum non est, nisi gloriæ vel perseverantiæ, de qua superius dixerat Augustinus comparans illos duos quos proposuerat. *Cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabilia sunt judicia Dei*. Ergo sensit etiam quoad hanc discretionem non dari causam ex parte hominis, quod necesse est intelligi quoad prædestinationem, nam in executione dari aliqua ratio potest ex hominis cooperatione cum gratia. Et hoc est quod supra dicit: *Non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi*.

17. Ratione adstruitur. — Tertio ostendo et declaro ratione eandem veritatem, quia non repugnat dari meritum seu causam alicujus effectus, quæ non sit causa neque meritum prædestinationis illius effectus: ergo sine fundamento dicitur prædestinationem omnium effectuum, qui sub meritum cadere possunt, necessario cadere sub idem meritum.

Antecedens patet exemplis, nam Christus meruit gloriam corporis sui, ut est certum, non autem prædestinationem ad illam. Similiter Beata Virgo juxta communem doctrinam meruit de congruo dignitatem matris Dei, non autem prædestinationem ad illam. Unus homo meretur alteri perseverantiam, et non prædestinationem ad illam, ut capite vigesimo-quarto ostendam. In aliis etiam modis seu generibus causarum reperiri possunt multæ causæ effectuum prædestinationis, ut mortis aut nativitatis aut similium effectuum, qui revera sunt ex prædestinatione et media prædefinita in ordine ad illam: et tamen causæ talium effectuum seu mediorum non sunt causæ prædestinationis eorumdem mediorum, sed potius illæmet causæ sunt effectus prædestinationis

para la gloria a aquellos que previó que obrarían bien con la ayuda de la gracia, cuyo contrario enseñaba Agustín, según entendía Próspero. Y lo mismo se deduce claramente de la carta de Hilario.

16. Podemos también aducir testimonios del mismo Agustín, pero como ya hablé de ellos anteriormente en el libro primero y más extensamente en el libro tercero *De Auxiliis*, solo anotaré uno del libro *De Bono perseverantiae*, capítulo 9. Allí Agustín pone el ejemplo de dos hombres llamados con una vocación congrua a la fe y a una santidad igual durante algún tiempo; uno de ellos persevera y se salva, mientras que el otro no persevera y se condena. Busca la primera raíz de esta diferencia y responde: *Porque no fueron distinguidos por ninguna otra discreción, es decir, de la masa de perdición*. Pregunto, pues: ¿cuál es esa otra discreción? Pues no pudo provenir de las obras de ellos, porque si Agustín pensara eso, habría respondido más fácilmente que la razón era que uno cooperó y el otro no. Además, porque se supone que todas las obras que precedieron a la caída fueron iguales en ambos. Por tanto, Dios tuvo respecto a uno una discreción gratuita o predestinación que no tuvo respecto al otro. Luego esa discreción no fue solo para la vocación congrua, pues también había predestinado gratuitamente a otro a algo semejante. Por eso añade allí mismo Agustín que la diferencia consistió en que uno fue llamado *según el propósito*, y el otro no. Pregunto, entonces, qué es ese propósito y de qué cosa se trata. Pues no puede tratarse solo del propósito de llamar de manera congrua en orden a la fe o santidad presente, porque en ese sentido ambas vocaciones habrían sido según el propósito. Por tanto, Agustín supone que Dios tuvo respecto al predestinado otro género de propósito y de predestinación a los bienes eternos, del cual surgió tal vocación, a la que Agustín llama *según el propósito*. Ese propósito, pues, no es otro que el de la gloria o de la perseverancia, de la cual habló antes Agustín al comparar a aquellos dos. *Por qué a este se le dé la perseverancia hasta el fin y a aquel no se le dé, son juicios inescrutables de Dios*. Por tanto, también respecto a esta discreción sintió que no se da causa por parte del hombre, lo cual es necesario entender en

suorum effectuum, quatenus ex illa præparantur aut permittuntur.

18. Ratio a priori. — Unde ratio a priori est, quia effectus est posterior prædestinatione ipsa; et amplius, distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exequentem a prædestinante, voluntas exequens est posterior secundum rationem: ergo non repugnat aliquid esse causam vel rationem posterioris et non prioris. Quod si hoc non repugnat: ergo existimandum est non omnes effectus gratiæ, qui prædestinato dantur ex merito, prædestinari etiam ex merito, quia hoc est magis consentaneum Scripturæ et divinæ gratiæ. Alias propria discretio inter prædestinatum et reprobum in negotio prædestinationis meritis prædestinati esset tribuenda. Consequens autem videtur parum consentaneum Paulo 1 ad Cor. 4 dicenti: *Quis enim te discernit?* et ad Ephes. 1, ubi vult prædestinationem esse perfectam gratiam seu liberalem benevolentiam, nam hic est sensus illorum verborum Apostoli: *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti in conspectu ejus,* et *sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus*.
Et confirmat, quia præcipua differentia inter prædestinatum et reprobum est in dono perseverantiæ. Nam in reliquis antecedentibus bonis contingit esse æquales: imo interdum reprobus accipit majora, ergo illa etiam discretio est ex singulari benevolentia Dei et non ex hominis merito.

19. Evasioni occurritur. — Nec satisfaciet qui dixerit hoc ideo esse quia ipsamet perseverantia non cadit sub meritum. Obstat enim imprimis quia, licet perseverantia non cadat sub meritum de condigno, tamen impetrari potest ab homine jam justificato (utrumque enim docuit D. Thomas 1-2, q. 114, art. 8, in corpore et ad 1, et est doctrina Augustini *De Bono pers.*, c. 6 et 7). Ergo totum illud in quo unus excedit alium esse poterit ex operibus ejus factis ex gratia. Et deinde, si perseverantia omnino gratis datur uni potius quam alteri: ergo jam prædestinatio non

relación con la predestinación, pues en la ejecución puede darse alguna razón por la cooperación del hombre con la gracia. Y esto es lo que dice antes: *No fueron llamados según el propósito, no fueron elegidos en Cristo*.

17. Se prueba con la razón. — En tercer lugar muestro y declaro con la razón la misma verdad, porque no repugna que se dé mérito o causa de algún efecto que no sea causa ni mérito de la predestinación de ese efecto. Por tanto, sin fundamento se dice que la predestinación de todos los efectos que pueden caer bajo el mérito necesariamente cae bajo ese mismo mérito.
El antecedente se hace evidente con ejemplos: Cristo mereció la gloria de su cuerpo (como es cierto), pero no mereció la predestinación a ella. Del mismo modo, la Bienaventurada Virgen, según la doctrina común, mereció de congruo la dignidad de Madre de Dios, pero no la predestinación a ella. Un hombre puede merecer para otro la perseverancia, pero no la predestinación a ella (como mostraré en el capítulo veinticuatro). También en otros modos o géneros de causas se pueden encontrar muchas causas de efectos de la predestinación (como la muerte, el nacimiento u otros efectos semejantes), que en realidad proceden de la predestinación y son medios predefinidos en orden a ella. Sin embargo, las causas de tales efectos o medios no son causas de la predestinación de esos mismos medios, sino que más bien esas causas son efectos de la predestinación de sus propios efectos, en la medida en que son preparados o permitidos por ella.

18. Razón a priori. — De donde la razón a priori es que el efecto es posterior a la predestinación misma. Y más aún: distinguiendo según la razón en la misma voluntad de Dios la voluntad ejecutiva de la voluntad predestinadora, la voluntad ejecutiva es posterior según la razón. Por tanto, no repugna que algo sea causa o razón de lo posterior y no de lo anterior. Y si esto no repugna, entonces debe considerarse que no todos los efectos de la gracia que se dan al predestinado por mérito son también predestinados por mérito, porque

est ad solam vocationem congruam, sed etiam ad perseverantiam, idque non ex meritis, sed ex Dei electione, quod intendimus.
Et confirmat optime Paulus ad Rom. 11, ubi adducit illud 3 Reg. 19: *Reliqui mihi septem millia virorum*, et tacite expendit vim illius verbi *reliqui*, id est, propria benevolentia custodivi. Unde infert: *Sic ergo in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt*. De quo videri potest Augustinus, Serm. 7 *De verbis Domini*.

esto es más conforme a la Escritura y a la gracia divina. De otro modo, la propia discreción entre predestinado y réprobo en el asunto de la predestinación habría de atribuirse a los méritos del predestinado. Esta consecuencia parece poco conforme con lo que dice san Pablo en 1 Cor 4: *¿Quién te distingue?* y en Efesios 1, donde quiere que la predestinación sea gracia perfecta o benevolencia liberal. Pues este es el sentido de aquellas palabras del Apóstol: *Nos eligió en él para que fuésemos santos en su presencia*, y *hemos sido llamados por suerte, predestinados según su propósito*.
Y lo confirma el hecho de que la diferencia principal entre predestinado y réprobo está en el don de la perseverancia. Pues en los demás bienes anteriores puede ocurrir que sean iguales; más aún, a veces el réprobo recibe mayores gracias. Por tanto, también esa discreción procede de la singular benevolencia de Dios y no del mérito del hombre.

20. Secunda assertio. — Ex his ergo infero et dico 2: ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum ut in tempore donantur possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis. Hæc est sententia D. Thomæ 1 p., q. 23, art. 5, ubi Cajetanus et alii moderni thomistæ; idem 3 *Cont. Gent.*, c. 161 et 163, ubi Ferrariensis; Magister in 1, d. 40 et 41, ubi Scotus, Durandus, Gregorius, Capreolus, Ægidius, Richardus, Major Hispalensis et alii frequentius; D. Antoninus 4 p., tit. 14, c. 12, §4; Abulensis, Matth. 20, q. 111; Expositores frequenter ad Rom. 9; Corduba, lib. 1, q. 56; opiniones et optime Bellarminus lib. 2 *De Gratia*, c. 44 et sequentibus. Estque sine dubio sententia Augustini in locis sæpe citatis, præter quæ videri potest serm. 7 *De verbis Apostoli* et præfatione in Psal. ult., et enarrat. in Psal. 30, ubi exponit illa verba: *In manibus tuis sortes meæ*, de sortibus gratiæ et gloriæ juxta Paulum ad Ephes. 1 et ad Coloss. 1, dicitque Augustinus sortem esse electionem ad salutem, et concione 92 dicit esse voluntatem Dei dandi homini gratiam et caritatem perpetuam, qua electio sors vocatur, quoniam contingit homini nulla ratione habita ex parte ejus.

19. Se responde a la evasiva. — Tampoco satisfará quien diga que esto es así porque la misma perseverancia no cae bajo el mérito. Se opone, en primer lugar, que aunque la perseverancia no caiga bajo el mérito de condigno, sin embargo puede ser impetrada por el hombre ya justificado (ambas cosas las enseñó santo Tomás 1-2, q. 114, art. 8, en el cuerpo y a la 1ª, y es doctrina de Agustín *De Bono pers.*, c. 6 y 7). Por tanto, todo aquello en que uno excede al otro podrá provenir de sus obras hechas con la gracia. Y además, si la perseverancia se da totalmente gratis a uno más que a otro, entonces la predestinación ya no es solo a la vocación congrua, sino también a la perseverancia, y esto no por méritos, sino por elección de Dios, que es lo que pretendemos.
Y lo confirma excelentemente san Pablo en Rom 11, donde cita 3 Re 19: *Me he reservado siete mil hombres*, y explica tácitamente la fuerza de la palabra *reservado*, es decir, los guardé por mi propia benevolencia. De donde infiere: *Así pues, también en este tiempo ha quedado un resto según la elección de la gracia*. Sobre esto puede verse Agustín, Sermón 7 *De verbis Domini*.

21. Ex Scriptura multa in superioribus adduxi quæ confirmant hanc veritatem. Nunc solum afferam

celebrem in hac materia locum ad Romanos 9: *Antequam quidquam boni aut mali egissent, etc., Jacob dilexi*. Circa quem locum primo observandum est dubium esse quid nomine Jacob et Esau Paulus intellexerit. Nam multi moderni existimant non esse loqui de personis, sed de populis ab illis descendentibus, nam statim affert illud Genesis: *Major serviet minori*. Esau autem in propria persona nunquam servivit Jacob, sed populus Idumæus, qui fuit ex Esau, servivit Israelitico, qui fuit ex Jacob. Unde Genes. 25 Rebeccæ revelatum est: *Duo populi sunt in utero tuo*, etc. Sed, ut verum sit et populos in hoc discrimine comprehendi, nullo tamen modo excludendæ sunt personæ Jacob et Esau, nam de illis præcipue dictum est Malach. 1: *Jacob dilexi*, etc. Item quoniam inde infert Paulus inferius Esau fuisse reprobatum. Et hoc etiam infert: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat*. Ubi aperte loquitur de singularibus personis. Denique verba illa: *Rebecca ex uno concubitu habens*, ad litteram intelliguntur de personis, estque expositio communiter recepta, ut patet ex Chrysostomo et Græcis, Anselmo, D. Thoma et Latinis ibi, Hieronymo, Malach. 1, Augustino q. 83 in Gen., et sæpe aliis locis, Anastasio Nicæno in q. Scripturæ q. 59.

Nec refert quod Esau non serviret corporaliter Jacob: satis est enim quod hic fuerit illi prælatus in primogenitura: unde Isaac dixit ad Esau: *Dominum tuum illum constitui*.

22. Aliquorum interpretatio. — Deinde observandum est nonnullos voluisse hæc verba interpretari de sola dilectione vel prælatione ad bona temporalia et paternam hæreditatem. Nam Malach. 1 illud odium circa Esau explicatur per illa verba: *Posui montes ejus in solitudinem et hæreditates ejus draconibus deserti*, quæ significant temporalem vastationem. Sed quidquid sit de loco Malachiæ, certum est Paulum loqui de differentia divinæ gratiæ et electionis, quam illo exemplo confirmat: sive explicans quod in

20. Segunda aserción. — De todo esto, pues, infiero y digo en segundo lugar: por parte del predestinado no se da ninguna causa de la predestinación en cuanto a la predestinación eterna a la gloria, o a la perseverancia, o a la gracia santificante, o a los buenos actos sobrenaturales, aunque de tales efectos, tal como se dan en el tiempo, pueda darse alguna causa o razón por parte del hombre. Esta es la sentencia de santo Tomás 1ª, q. 23, art. 5 (donde Cajetano y otros tomistas modernos), lo mismo en 3 *Contra Gentiles*, c. 161 y 163 (donde Ferrariense); el Maestro en 1, d. 40 y 41 (donde Escoto, Durando, Gregorio, Capréolo, Egidio, Ricardo, Mayor Hispalense y otros con frecuencia); santo Antonino 4 p., tit. 14, c. 12, §4; Abulense, Matth. 20, q. 111; los expositores frecuentemente a Rom 9; Córdoba, lib. 1, q. 56; y excelentemente Belarmino, lib. 2 *De Gratia*, c. 44 y ss. Es sin duda la sentencia de Agustín en los lugares citados con frecuencia; además pueden verse serm. 7 *De verbis Apostoli*, la prefación al Salmo último y la exposición del Salmo 30, donde explica aquellas palabras *En tus manos están mis suertes* refiriéndolas a las suertes de la gracia y de la gloria según Pablo (Ef 1 y Col 1). Y dice Agustín que la suerte es la elección para la salvación, y en la conc. 92 dice que es la voluntad de Dios de dar al hombre la gracia y la caridad perpetua; a esta elección se llama suerte porque le toca al hombre sin que medie ninguna razón por parte de él.

21. De la Escritura ya aduje muchas cosas en lo anterior que confirman esta verdad. Ahora solo traeré el célebre pasaje de Romanos 9: *Antes de que hubiesen hecho algo bueno o malo… a Jacob amé*. Respecto a este lugar, lo primero que hay que observar es que hay duda sobre qué entendió Pablo con los nombres de Jacob y Esaú. Muchos modernos piensan que no habla de las personas, sino de los pueblos descendientes de ellos, porque inmediatamente cita el Génesis: *El mayor servirá al menor*. Y Esaú en su propia persona nunca sirvió a Jacob, sino que el pueblo idumeo (descendiente de Esaú) sirvió al israelita (descendiente de Jacob). Por eso en Gén 25 se reveló a Rebeca: *Dos pueblos hay en tu vientre*, etc. Pero aunque sea verdad que en esta distinción se incluyen también los pueblos, de ningún

figura continebat (sic enim sæpe citantur in Testamento Novo quæ in Veteri gesta sunt), sive declarans in hoc etiam sensu dicta fuisse illa verba a Malachia propheta, ut egregie ibi exponit Franciscus Ribera.

23. Expositio. — Rursus nonnulli expositores, quamvis fateantur loqui Paulum de bonis gratiæ et voluntate dandi illa, nolunt tamen loqui de prædestinatione et reprobatione, sed solum in generali de majori vel minori abundantia donorum gratiæ, quam videmus Deum conferre diversis populis et nationibus, nam his prædicatur fides et non illis, etc. Quam differentiam fatentur revocandam esse in divinam voluntatem, ex quo non sequitur prædestinationem vel reprobationem singularum personarum eodem modo esse divinæ voluntati tribuendam. Neque hoc erat necessarium ad intentionem Pauli, qui solum contendebat contra Judæos, gentes fuisse ad fidem electas et vocatas ex divino beneplacito, sicut ipsi electi fuerunt in Jacob ex pura dilectione Dei.

24. Præcedens expositio rejicitur. — Vera et genuina interpretatio redditur. — Sed hæc expositio supponit aliam rejectam in primo puncto. Unde sicut ibi ostensum est Paulum non loqui tantum de populis, sed etiam de personis Jacob et Esau, ita est certum loqui non solum de discrimine inter populos (licet hoc etiam includat), sed maxime de prædestinatione unius et non alterius. Quod est communis expositio. Et patet ex illis verbis prioribus: *Secundum electionem propositum Dei maneret*. Nam his verbis solet Paulus explicare prædestinationem ipsam, ut patet ex capite octavo præcedenti et ex primo ad Ephesios. Item quia dilectio et odium respectu individuorum personarum hoc in rigore significant. Non enim diceretur Esau odio habitus, si salvandus fuisset: ergo alter simpliciter dicitur dilectus, quia sicut in hac vita destinatus fuit ut esset primogenitus ex quo Christus nasceretur, ita pro alia vita fuit destinatus ad felicitatem

modo deben excluirse las personas de Jacob y Esaú, pues de ellas principalmente se dijo en Mal 1: *A Jacob amé*, etc. Además, porque de ahí infiere Pablo más abajo que Esaú fue reprobado. Y esto también lo infiere: *De quien quiere se compadece y a quien quiere endurece*, donde claramente habla de personas singulares. Finalmente, las palabras *Rebeca, teniendo de un solo concubito* se entienden literalmente de las personas, y es la exposición comúnmente recibida, como consta por Crisóstomo y los griegos, Anselmo, santo Tomás y los latinos (Jerónimo, Mal 1, Agustín q. 83 sobre el Génesis y en muchos otros lugares, Anastasio Niceno en q. Scripturæ q. 59).

Y no importa que Esaú no sirviera corporalmente a Jacob: basta con que este fue preferido a aquel en la primogenitura, por lo que Isaac dijo a Esaú: *A él lo constituí tu señor*.

22. Interpretación de algunos. — Además hay que observar que algunos quisieron interpretar estas palabras como referidas solo al amor o preferencia para bienes temporales y la herencia paterna. Pues en Mal 1 aquel odio hacia Esaú se explica con las palabras: *Puse sus montes en soledad y sus heredades para los dragones del desierto*, que significan la devastación temporal. Pero sea lo que fuere del lugar de Malaquías, es cierto que Pablo habla de la diferencia de la gracia divina y de la elección, que confirma con aquel ejemplo: ya sea explicando lo que contenía en figura (pues así se citan frecuentemente en el Nuevo Testamento las cosas sucedidas en el Antiguo), ya sea declarando que también en este sentido fueron dichas aquellas palabras por el profeta Malaquías, como excelentemente expone allí Francisco Ribera.

23. Exposición. — Además, algunos expositores, aunque reconocen que Pablo habla de los bienes de la gracia y de la voluntad de darlos, no quieren que se hable de predestinación y reprobación, sino solo en general de la mayor o menor abundancia de dones de la gracia que vemos que Dios concede a diversos pueblos y naciones (pues a unos se les predica la fe y a otros no, etc.). Esta diferencia reconocen que debe reducirse a la

æternam. Tandem hoc satis declaravit Paulus subjecto exemplo figuli, qui quædam vasa facit in honorem, alia in contumeliam ex eadem massa. Nam his vocibus significari prædestinatos et reprobos manifestum est. Alias, qui recipit magna gratiæ beneficia, quamvis tandem damnaretur, esset vas in honorem; et e converso, qui recipit pauca, quamvis cum eis salvaretur, esset vas in contumeliam, quod dici non potest. Atque idem constat ex locis unde Paulus hoc sumpsit exemplum: Isaïæ 45, Jeremiæ 18, maxime vero Eccli. 33, ubi Sapiens inducit aliud exemplum de differentiis dierum, quod ibi Jansenius ad rem, de qua agimus, optime declarat.

25. Discrimen inter Jacob et Esau, et inter vasa iræ et misericordiæ a Patribus significatum. — Ultimo vero observandum est nonnullos ex Patribus antiquis, præsertim Chrysostomum et Græcos, et Ambrosium (si ejus sunt Commentaria in Paulum), et Hieronymum, significare hanc differentiam Jacob et Esau, et inter vasa iræ et misericordiæ, quamvis facta sit ante merita ipsorum, in tempore mandatam executioni, non tamen sine præscientia meritorum. Hæc vero interpretatio aut admittenda non est, aut explicanda de præscientia non antecedente, sed consequente ad divinam electionem. Primo, quia alias sine causa esset admiratio Pauli: quid enim mysterii habet quod dilectio Dei æternitate antecedat opera hominis? Mysterium ergo est quod ante merita etiam præscita dilexit unum et non alium, ut recte expendit Augustinus, Epist. 105 et sæpe alias. Item, cur Paulus respondet: *Tu quis es, qui respondeas Deo?* cum facile posset rationem reddere ex operibus prævisis? Præterea quomodo verum esset illud *Non est volentis, etc., sed Dei miserentis*, quod Augustinus, De div. qu. 2 ad Simplicianum recte declarat intelligendum esse quod sit solius Dei miserentis? Nam id confirmant verba sequentia: *Miserebor cui miserebor*. Si autem misericordia illa esset ex operibus prævisis, jam non esset solius Dei.

voluntad divina, de lo cual no se sigue que la predestinación o reprobación de las personas singulares deba atribuirse del mismo modo a la voluntad divina. Tampoco era esto necesario para la intención de Pablo, quien solo contendía contra los judíos que las gentes habían sido elegidas y llamadas a la fe por beneplácito divino, así como ellos mismos habían sido elegidos en Jacob por pura dilección de Dios.

24. Se rechaza la exposición anterior. — Se da la verdadera y genuina interpretación. — Pero esta exposición supone otra que fue rechazada en el primer punto. Por eso, así como allí se mostró que Pablo no habla solo de pueblos, sino también de las personas de Jacob y Esaú, así es cierto que habla no solo de la diferencia entre pueblos (aunque también la incluya), sino principalmente de la predestinación de uno y no del otro. Esta es la interpretación común. Y resulta claro por aquellas palabras anteriores: *Para que según la elección permaneciera el propósito de Dios*. Pues con estas palabras suele Pablo explicar la misma predestinación, como se ve en el capítulo octavo anterior y en el primero a los Efesios. Además, porque "dilección" y "odio" respecto a personas individuales significan esto en sentido estricto. Pues no se diría que Esaú fue odiado si hubiera de salvarse. Por tanto, el otro se dice simplemente "amado", porque así como en esta vida fue destinado a ser primogénito del que nacería Cristo, así para la otra vida fue destinado a la felicidad eterna. Finalmente, esto lo declaró suficientemente Pablo con el ejemplo del alfarero que hace unas vasijas para honra y otras para deshonra de la misma masa. Pues es manifiesto que con estas palabras se significan los predestinados y los reprobos. De otro modo, quien recibe grandes beneficios de la gracia, aunque al final se condenara, sería vasija de honra; y al contrario, quien recibe pocos, aunque con ellos se salvara, sería vasija de deshonra, lo cual no se puede decir. Y lo mismo consta por los lugares de donde Pablo tomó este ejemplo: Isaías 45, Jeremías 18, y sobre todo Eclesiástico 33, donde el Sabio pone otro ejemplo sobre las diferencias de los días, que Jansenio explica allí excelentemente para el tema que tratamos.

Item ideo absolute dixit *non ex operibus*. Tandem alias non formarentur vasa ex eadem massa, quia per opera haberet diversitatem variamque dispositionem; et ideo Paulus totum tribuit potestati et voluntati figuli, quod necessario intelligendum est quantum ad æternam dispositionem et præparationem ex parte Dei, nam in executione verum est hanc differentiam non fieri sine diversitate meritorum. Sed quia hæc dantur et consequuntur ex gratuita prædestinatione, ideo totum tribuitur misericordiæ Dei.

26. Ratio assertionis redditur. — Ratio denique assertionis sumenda est ex principio supra posito, quod dilectio ad gloriam antecedit ad omnia media prædestinationis tanquam efficax intentio finis. Ex quo aperte sequitur prædestinationem ad gloriam ipsam non habere causam ex parte prædestinati, cum nulla præscientia absoluta meritorum illam antecedat. Deinde ex vi hujus intentionis præparantur omnia media congrua: ergo etiam prædestinatio illorum antecedit præscientiam absolutam eorum: ergo, etc. Neque contra hanc veritatem occurrit nova difficultas præter eas quæ pertinent vel ad reprobationem vel ad concordiam prædestinationis cum libero arbitrio, de quibus infra dicetur.

27. Tertia assertio stabilitur. — Hæc assertio communi doctrinæ conciliatur. — Hinc ergo tandem concluditur et dicitur tertio: non solum non dari causam vel rationem ex parte hominis totius prædestinationis quoad decretum prædefinitivum voluntatis Dei, prout terminatum ad omnes effectus prædestinationis sive distributive sive collective, verum etiam neque dari talem causam in ordine ad actum illum ut terminatum ad aliquem effectum prædestinationis. Hæc videri potest contra communem doctrinam, quæ habet non dari causam prædestinationis quoad totam collectionem effectuum, idque potissimum ratione primi effectus; tamen dari posse in ordine ad singulos effectus

25. Diferencia entre Jacob y Esaú, y entre vasijas de ira y de misericordia, significada por los Padres. — Por último, hay que observar que algunos de los Padres antiguos, especialmente Crisóstomo y los griegos, Ambrosio (si los comentarios a Pablo son suyos) y Jerónimo, indican que esta diferencia entre Jacob y Esaú, y entre vasijas de ira y de misericordia, aunque se hizo antes de sus méritos, se mandó ejecutar en el tiempo, pero no sin presciencia de los méritos. Esta interpretación o no debe admitirse, o debe explicarse de una presciencia no antecedente, sino consecuente a la elección divina. Primero, porque de otro modo la admiración de Pablo sería sin causa: ¿qué misterio hay en que la dilección de Dios preceda en la eternidad a las obras del hombre? El misterio es, pues, que antes de los méritos (incluso previstos) amó a uno y no a otro, como rectamente pondera Agustín (Epist. 105 y en muchos otros lugares). Asimismo, ¿por qué Pablo responde *Tú quién eres para responder a Dios*, cuando fácilmente podría dar razón por las obras previstas? Además, ¿cómo sería verdadero aquello de *No es del que quiere… sino de Dios que se compadece*, que Agustín (De div. qu. 2 ad Simplicianum) declara rectamente que debe entenderse como que es solo de Dios que se compadece? Pues lo confirman las palabras siguientes: *Misericordia tendré de quien tendré misericordia*. Si esa misericordia fuera por obras previstas, ya no sería solo de Dios. Asimismo, por eso dijo absolutamente *no por las obras*. Finalmente, de otro modo no se formarían las vasijas de la misma masa, porque por las obras tendrían diversidad y distinta disposición; y por eso Pablo atribuye todo al poder y voluntad del alfarero, lo cual necesariamente debe entenderse en cuanto a la disposición y preparación eterna por parte de Dios. Pues en la ejecución es verdad que esta diferencia no se hace sin diversidad de méritos. Pero como estos se dan y se siguen de la gratuita predestinación, por eso todo se atribuye a la misericordia de Dios.

26. Se da la razón de la aserción. — La razón de la aserción debe tomarse finalmente del principio puesto arriba: que la dilección a la gloria antecede a todos los

et ad omnes usque ad ultimum, præter primum. Sed revera non est assertio huic doctrinæ contraria, nam hæc intelligitur de executione prædestinationis; assertio vero de præparatione ex parte voluntatis Dei. Sicut enim in gloria duo distinguimus, scilicet collationem gloriæ et præparationem ex parte Dei per actum efficacis dilectionis, quæ se habet per modum intentionis respectu mediorum (licet vocetur electio comparatione personarum non sic dilectarum), ita illa duo distinguimus in collatione gratiæ et singularum gratiarum inter se subordinatarum. Unde sicut non datur causa prædestinationis ad gloriam, licet detur ipsius gloriæ, ita non datur causa prædestinationis ad perseverandum in gratia, licet detur aliqua impetratio vel alia causa similis talis effectus. Est enim eadem proportionalis ratio, quia sicut gloria est prima in intentione, per quam suo modo prædestinatur seu prædefinitur, ita sanctificatio est prior in intentione quam dispositio vel meritum illius; et ipsa dispositio est prior in eodem ordine intentionis quam vocatio ad illam, et sic de ceteris: ergo est eadem ratio.

28. Fundamentum. — Quod facile declaratur et probatur inductione quadam, sive incipiamus a vocatione et procedamus usque ad glorificationem, sive e converso. Nam imprimis propositum, quod Deus habuit dandi homini vocationem primam congruam, non habuit fundamentum in meritis hominis, ut omnes convenimus. Hinc vero sequitur etiam propositum æternum, quo Deus primo decrevit dare huic homini actum fidei, non fuisse ex merito præviso ejusdem ordinis, quia tale meritum debuisset in fide fundari, quia ante fidem non est meritum; in fide autem fundari non potuit, quia ipsa fides manat ex proposito dandi fidem, non e converso. Idemque cum proportione est de ceteris actibus supernaturalibus, qui sunt media efficacia per quæ prædestinatus salvatur. Quo in loco supponit Deum prædefinisse hos actus in seipsis per absolutum decretum, non tantum ex æternitate, sed etiam prius ratione,

medios de la predestinación como intención eficaz del fin. De donde se sigue abiertamente que la predestinación a la gloria misma no tiene causa por parte del predestinado, puesto que ninguna presciencia absoluta de méritos la antecede. Luego, por fuerza de esta intención se preparan todos los medios congruos; por tanto, también la predestinación de aquellos antecede a la presciencia absoluta de ellos; luego, etc. Y contra esta verdad no surge ninguna dificultad nueva aparte de las que pertenecen a la reprobación o a la concordia entre predestinación y libre albedrío, de las que se hablará más abajo.

27. Se establece la tercera aserción. — Esta aserción se concilia con la doctrina común. — De aquí, pues, se concluye finalmente y se dice en tercer lugar: no solo no se da causa o razón por parte del hombre de toda la predestinación en cuanto al decreto predefinitorio de la voluntad de Dios (en cuanto terminado a todos los efectos de la predestinación, sea distributiva o colectivamente), sino que ni siquiera se da tal causa en orden al acto mismo en cuanto terminado a algún efecto de la predestinación. Esto puede parecer contra la doctrina común, que sostiene que no se da causa de la predestinación en cuanto a toda la colección de efectos (y esto principalmente por razón del primer efecto), pero que sí puede darse en orden a los efectos singulares y a todos hasta el último, excepto el primero. Pero en realidad esta aserción no es contraria a esa doctrina, porque aquella se entiende de la ejecución de la predestinación, mientras que esta aserción se refiere a la preparación por parte de la voluntad de Dios. Pues así como en la gloria distinguimos dos cosas (la colación de la gloria y la preparación por parte de Dios mediante el acto de dilección eficaz, que se comporta a modo de intención respecto a los medios, aunque se llame elección en comparación con las personas no así amadas), así distinguimos esas dos cosas en la colación de la gracia y de las gracias singulares subordinadas entre sí. Por tanto, así como no se da causa de la predestinación a la gloria, aunque se dé de la gloria misma, así tampoco se da causa de la predestinación a perseverar en la gracia, aunque se dé alguna

quam in eadem æternitate præsciret illos esse absolute futuros. Quod verum esse magisque consentaneum perfectioni divinæ providentiæ in libro tertio *De Auxiliis* ostendimus. Non potest autem hoc sustineri juxta contrariam sententiam, quæ necessario dicere cogitur Deum ex se non prædefinisse absolute hos actus, sed voluntate antecedenti illos optasse et dedisse media de se accommodata ut fierent, ac tandem prævidisse liberum arbitrium ad illos fore cooperaturum, et tunc quasi approbasse seu acceptasse illos. Atque ita non esse hominem prædestinatum ad habendam fidem vel contritionem nisi jam provisa ejus cooperatione etiam ut absolute futura; atque adeo tales actus non esse futuros quia præfiniti sunt, sed potius quia sunt futuri ideo esse præfinitos absolute in seipsis. Quæ omnia nobis non probantur, nec videntur satis consentanea Scripturæ et Augustino, ut citato loco *De Auxiliis* et in primo hujus operis libro ostendere conati sumus.

29. Propterea idem sentimus de infusione gratiæ et aliorum supernaturalium habituum, et de perseverantia in illa usque ad finem vitæ. Quamvis enim in tempore Deus infundat hanc gratiam disponenti se, et quia se disponit cum auxilio, tamen non ita ex æternitate prædestinavit, sed potius e contrario: quia Deus prædestinavit sanctificare hunc hominem jam adultum in tali statu, tempore, etc., ideo præordinavit etiam dare illi dispositionem sanctificationi accommodatam. Atque ita, licet consecutio justitiæ sit ex dispositione, tamen prædestinatio justitiæ non est ex dispositione prævisa, sed potius est origo talis dispositionis. Et simili modo, quia Deus voluit ut homo prædestinatus præsentem vitam in gratia finiret, ideo illi præparavit per absolutum decretum et gratiam ipsam, et media congrua ad perseverandum infallibiliter in ipsa pro aliquo tempore usque ad mortem. Quod si fortasse homo mereatur de congruo tale perseverantiæ donum, illud meritum non est causa, sed potius effectus prædestinationis hominis ad

impetración u otra causa semejante de tal efecto. Pues hay la misma razón proporcional: porque así como la gloria es primera en la intención (por la cual a su modo es predestinada o predefinida), así la santificación es anterior en la intención que la disposición o mérito de ella; y la misma disposición es anterior en el mismo orden de intención que la vocación a ella, y así de los demás. Por tanto, es la misma razón.

28. Fundamento. — Lo cual se declara y prueba fácilmente mediante cierta inducción, ya empecemos desde la vocación y procedamos hasta la glorificación, ya al contrario. Pues en primer lugar, el propósito que Dios tuvo de dar al hombre la primera vocación congrua no tuvo fundamento en los méritos del hombre, como todos convenimos. De aquí se sigue que también el propósito eterno por el que Dios decretó primero dar a este hombre el acto de fe no fue por mérito previsto del mismo orden, porque tal mérito debería fundarse en la fe (ya que antes de la fe no hay mérito), y en la fe no pudo fundarse porque la misma fe mana del propósito de dar la fe, y no al revés. Y lo mismo, proporcionalmente, ocurre con los demás actos sobrenaturales que son medios eficaces por los que el predestinado se salva. En este punto se supone que Dios predefinió estos actos en sí mismos mediante decreto absoluto, no solo desde la eternidad, sino también con prioridad de razón, antes de que en la misma eternidad previera que iban a ser absolutamente futuros. Que esto es verdadero y más conforme a la perfección de la divina providencia lo mostramos en el libro tercero *De Auxiliis*. Pero esto no puede sostenerse según la sentencia contraria, que necesariamente se ve obligada a decir que Dios no predefinió absolutamente estos actos por sí mismo, sino que con voluntad antecedente los deseó y dio medios de suyo acomodados para que se hicieran, y finalmente previó que el libre albedrío cooperaría a ellos, y entonces como que los aprobó o aceptó. Y así, el hombre no estaría predestinado a tener fe o contrición sino ya prevista su cooperación incluso como absolutamente futura; y por tanto tales actos no serían futuros porque fueron predefinidos, sino más bien porque son futuros, por eso fueron predefinidos

perseverandum in gratia, licet sit aliquo modo causa executionis, nam ideo Deus dedit homini tale meritum, quia prædestinaverat illum et ad perseverandum et ad obtinendum perseverantiæ donum per tale medium. Ac tandem eodem modo de gloria philosophamur: decrevit enim Deus ante omnia prædestinatum salvare et beatum efficere, et ideo cætera media a primo usque ad ultimum per certa et infallibilia decreta præparavit, ideoque nec prædestinationis ad gloriam causa dari potest ex parte prædestinati, licet glorificationis detur. Et ratio omnium est, quia ordo intentionis est prior ordine executionis, et prædestinatio, ut ad voluntatem spectat, in decretis pertinentibus ad ordinem intentionis posita est.

30. Quo sensu loquantur auctores in hac difficultate. — Quocirca, quando auctores dicere solent posse dari causam prædestinationis quoad singulos seu posteriores effectus ejus, non vero quoad totam collectionem seu primum effectum, loquuntur de effectibus tantum in executione consideratis, non vero secundum ordinem intentionis; seu (et in idem redit) loquuntur de illis effectibus quoad esse illorum, non vero quoad formalem eorum prædestinationem. Sic enim potius dicendum est non dari ex parte hominis causam dispositivam aut meritoriam præordinationis alicujus effectus prædestinationis, sed solum rationem finalem. Sicque prædestinari merita quia prædestinatur gloria; et præfiniri gratiam ut ab illa nascantur merita quæ prædestinata supponuntur, et sic de ceteris. Neque illatio illa, qua nonnulli moderni utuntur, bona est, scilicet: datur ex parte hominis causa meritoria alicujus effectus prædestinationis, ergo datur causa prædestinationis talis effectus seu divinæ electionis prout terminata ad talem effectum. Sicut non sequitur: datur meritum gloriæ, ergo datur meritum prædestinationis ad gloriam; quia (ut dixi) effectus in se seu in executione est quid posterius quam ejus prædestinatio; ex eo autem quod detur causa posterioris,

absolutamente en sí mismos. Todas estas cosas no nos convencen, ni nos parecen suficientemente conformes con la Escritura y con Agustín, como intentamos mostrar en el lugar citado de *De Auxiliis* y en el primer libro de esta obra.

29. Por eso sostenemos lo mismo respecto a la infusión de la gracia y de los demás hábitos sobrenaturales, y respecto a la perseverancia en ella hasta el fin de la vida. Aunque en el tiempo Dios infunde esta gracia al que se dispone, y porque se dispone con el auxilio, sin embargo no predestinó así desde la eternidad, sino más bien al contrario: porque Dios predestinó santificar a este hombre ya adulto en tal estado, tiempo, etc., por eso también preordenó darle la disposición acomodada a la santificación. Y así, aunque la consecución de la justicia sea por la disposición, sin embargo la predestinación de la justicia no es por la disposición prevista, sino que más bien es el origen de tal disposición. Y de modo semejante, porque Dios quiso que el hombre predestinado terminara la vida presente en gracia, por eso le preparó mediante decreto absoluto tanto la gracia misma como los medios congruos para perseverar infaliblemente en ella durante algún tiempo hasta la muerte. Y si acaso el hombre merece de congruo tal don de perseverancia, ese mérito no es causa, sino más bien efecto de la predestinación del hombre a perseverar en la gracia, aunque sea de algún modo causa de la ejecución; pues Dios dio al hombre tal mérito porque lo había predestinado tanto a perseverar como a obtener el don de la perseverancia por tal medio. Y finalmente, filosofamos del mismo modo acerca de la gloria: pues Dios decretó ante todo salvar y hacer bienaventurado al predestinado, y por eso preparó los demás medios desde el primero hasta el último mediante decretos ciertos e infalibles; por eso tampoco puede darse causa de la predestinación a la gloria por parte del predestinado, aunque se dé de la glorificación. Y la razón de todo es que el orden de intención es anterior al orden de ejecución, y la predestinación, en cuanto pertenece a la voluntad, está puesta en los decretos que pertenecen al orden de intención.

non sequitur dari etiam prioris, cum illamet causa possit originem ducere ex illo priori, sicut ex prædestinatione ad gloriam ducunt originem merita quæ sunt causa gloriæ.

31. Difficultas contra hanc sententiam. — Fit satis. — Solum superest difficultas in nostra sententia, quia prædestinatio dicit providentiam infallibilem mediorum, quibus electi certissime atque ita efficaciter, id est, cum effectu perducantur ad regnum cælorum. At talis providentia non potest esse infallibilis nisi supposita præscientia cooperationis liberæ hominis: quia sine illa non salvabitur homo, et consequenter nec media erunt efficacia sine illa: ergo non possunt infallibiliter præordinari nisi ex præscientia infallibili talis cooperationis: ergo cooperatio illa supponitur ut conditio necessaria ad prædestinationem illius effectus qui per illam futurus est: ergo supponitur ut aliquale meritum prævisum, quod saltem de congruo possit esse causa unius vel alterius effectus prædestinationis. Respondeo: si argumentum esset validum, etiam procederet de prædestinatione quoad primam vocationem. Nam talis vocatio, ut cadit sub prædestinationem, præordinatur formaliter ut congrua seu efficax, et consequenter ut infallibiliter habitura effectum (quia in hoc respectu maxime distinguitur ordinatio prædestinationis a communi providentia): ergo etiam prædestinatio illius vocationis, ut talis esse possit, supponit præscientiam futuræ cooperationis liberæ, ut supra ostensum est: ergo idem inconveniens sequitur de illo primo effectu ut per prædestinationem ordinato, vel si de illo non sequitur, nec de aliis recte infertur.

32. Dicendum ergo est inde solum inferri supponi præscientiam conditionatam liberæ cooperationis, quæ non sufficit ut illa cooperatio sit ratio meritoria vel dispositiva, sed solum ut sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum quæ ante illam præcedere debent in

30. En qué sentido hablan los autores en esta dificultad. — Por lo cual, cuando los autores suelen decir que puede darse causa de la predestinación respecto a los efectos singulares o posteriores de ella, pero no respecto a toda la colección o al primer efecto, hablan de los efectos solo considerados en la ejecución, no según el orden de intención; o (lo que viene a ser lo mismo) hablan de aquellos efectos en cuanto a su ser, no en cuanto a su formal predestinación. Pues así más bien debe decirse que no se da por parte del hombre causa dispositiva o meritoria de la preordenación de algún efecto de la predestinación, sino solo razón final. Y así se predestinan los méritos porque se predestina la gloria; y se predefine la gracia para que de ella nazcan los méritos que se suponen predestinados, y así de los demás. Tampoco es buena aquella inferencia que usan algunos modernos, a saber: se da por parte del hombre causa meritoria de algún efecto de la predestinación, luego se da causa de la predestinación de tal efecto o de la divina elección en cuanto terminada a tal efecto. Así como no se sigue: se da mérito de la gloria, luego se da mérito de la predestinación a la gloria; porque (como dije) el efecto en sí o en la ejecución es algo posterior a su predestinación; y de que se dé causa de lo posterior no se sigue que se dé también de lo anterior, puesto que esa misma causa puede tomar origen de aquel anterior, como de la predestinación a la gloria toman origen los méritos que son causa de la gloria.

31. Dificultad contra esta sentencia. — Se responde. — Solo queda una dificultad en nuestra sentencia, porque la predestinación implica una providencia infalible de medios por los cuales los elegidos sean conducidos con toda certeza y así eficazmente (es decir, con efecto) al reino de los cielos. Pero tal providencia no puede ser infalible si no se supone la presciencia de la cooperación libre del hombre; porque sin ella el hombre no se salvará, y consiguientemente los medios tampoco serán eficaces sin ella. Por tanto, no pueden preordenarse infaliblemente sino por la presciencia infalible de tal cooperación; luego esa cooperación se supone como condición necesaria para la predestinación de aquel efecto que ha de ser por ella;

executione, id est, respectu ipsius vocationis et excitationis. Vocat enim Deus prædestinatum ut cum effectu convertatur atque ut libere cooperetur, nam sub conversione hæc cooperatio includitur ut partialis actio; et consequenter etiam sequitur ut sit a Deo electa et prædefinita eadem cooperatio ut medium vel pars medii necessarii ad finem gloriæ, qui jam supponitur intentus. Hæc autem habitudo finis aut medii non tollit gratuitam prædestinationem, quia ordinatio Dei dandi tale medium prout futurum est efficax est ex sola gratuita voluntate Dei. Quia (ut supra diximus) cooperatio illa solum sub conditione prævisa non potest inducere debitum, sed solum est conditio necessaria ut tale medium constituatur in ratione medii infallibilis et consequenter per prædestinationem eligibilis, quamvis electio semper maneat in sola liberalitate Dei, ut recte Augustinus docet lib. 4 ad Simplicianum, quæst. 2, et libro *De Bono perseverantiæ*, cap. 14, et Prosper ad Object. 8 Genuensium.

33. Urgetur amplius difficultas. — Respondetur. — Sed instabis, quia licet ante decretum quo Deus definit, verbi gratia, ut Petrus credat vel de peccato doleat, cooperatio libera solum sit sub conditione prævisa, tamen posito illo decreto jam scientia illa transit in absolutam, præscitque Deus hunc hominem habiturum aliquod meritum per talem fidem vel pœnitentiam: ergo illud meritum sic prævisum erit ratio dandi illi talem vocationem et prædestinandi illam, nam prius ratione est illud decretum et illa præscientia quam decretum de tali vocatione danda. Respondetur: hoc genus præscientiæ etiam non sufficere, saltem secundum ordinariam legem, ad causalitatem meritoriam vel dispositivam, sed solum ad rationem finis vel medii, quia per scientiam illam non prævidetur homo ut jam operans in se, nec ut habens omnia principia et dona necessaria ad merendum, sed solum præcognoscitur ille effectus ut futurus ex efficacia divinæ voluntatis, a cujus liberalitate adhuc

luego se supone como un cierto mérito previsto que al menos de congruo pueda ser causa de uno u otro efecto de la predestinación. Respondo: si el argumento fuera válido, también procedería respecto a la predestinación en cuanto a la primera vocación. Pues tal vocación, en cuanto cae bajo la predestinación, se preordena formalmente como congrua o eficaz, y consiguientemente como que ha de tener infaliblemente el efecto (porque en este respecto se distingue máximamente la ordenación de la predestinación de la providencia común). Por tanto, también la predestinación de aquella vocación, para que pueda ser tal, supone la presciencia de la futura cooperación libre, como se mostró arriba. Luego el mismo inconveniente se sigue del primer efecto ordenado por la predestinación; o si de aquel no se sigue, tampoco se infiere rectamente de los demás.

32. Por tanto, debe decirse que de ahí solo se infiere que se supone la presciencia condicionada de la libre cooperación, la cual no basta para que esa cooperación sea razón meritoria o dispositiva, sino solo para que sea intentada a modo de fin próximo respecto a los demás medios que deben precederla en la ejecución, es decir, respecto a la misma vocación y excitación. Pues Dios llama al predestinado para que se convierta con efecto y para que libremente coopere, porque bajo la conversión se incluye esta cooperación como acción parcial. Y consiguientemente también se sigue que esa misma cooperación es elegida y predefinida por Dios como medio o parte del medio necesario para el fin de la gloria, que ya se supone intentado. Pero esta relación de fin o medio no quita la gratuidad de la predestinación, porque la ordenación de Dios de dar tal medio en cuanto ha de ser eficaz procede solo de su gratuita voluntad. Porque (como dijimos arriba) aquella cooperación, solo prevista bajo condición, no puede inducir ningún débito, sino que solo es condición necesaria para que tal medio se constituya en razón de medio infalible y consiguientemente elegible por la predestinación, aunque la elección siempre permanezca en la sola liberalidad de Dios, como rectamente enseña Agustín (lib. 4 ad Simplicianum, q. 2) y en el libro *De*

expectantur (ut sic dicam) dona illa quæ sunt futura principia talis meriti vel dispositionis. Et ideo decretum quod Deus habet in posteriori signo rationis de danda homini tali vocatione nullo modo nascitur ex merito ipsius hominis, quantumvis Deus jam præsciat in suo decreto habiturum hominem talia merita, quia nondum videt talia merita ut facta et exhibita ab ipso homine in præsentia æternitatis; imo nec videt hominem ut sibi jam gratiosum vel ut elevatum ad supernaturaliter operandum. Solum ergo decretum illud et præscientia in illo movet ut intentio finis ad danda media præstituto fini consentanea.

CAPUT XXIV.

POTUERITNE HOMO PURUS, VEL ETIAM CHRISTUS DOMINUS MERERI ALIIS PRÆDESTINATIONEM, QUOAD LIBERAM DETERMINATIONEM ELECTIONIS DIVINÆ.

1. Opinio affirmans. — Jacitur fundamentum. — Non desunt moderni theologi docentes, sicut potest purus homo justus mereri alteri dona gratiæ, ita etiam posse mereri alteri prædestinationem totam, etiam quoad ipsam electionem ad gloriam. Fundamentum eorum ex nonnullis principiis conficitur. Primum est, electionem efficacem prædestinati ad gloriam non esse primum actum divinæ voluntatis circa prædestinatum, sed potius esse ultimum. Secundum est, unum hominem mereri alteri primam vocationem gratiæ, et consequenter decretum Dei de illa vocatione congrua conferenda, saltem quoad liberam determinationem divinæ voluntatis ad talem effectum. Tertium est, eadem ratione posse unum hominem mereri alteri omnes alios effectus prædestinationis posteriores vocatione, etiam quoad prædefinitionem illorum in voluntate Dei; tum quia sicut potest unus homo mereri alteri vocationem congruam, ita et perseverantiam, et consequenter ceteros effectus; tum

Bono perseverantiæ, c. 14, y Próspero a la Obj. 8 de los genoveses.

33. Se urge más la dificultad. — Se responde. — Pero insistirás: aunque antes del decreto por el que Dios define, por ejemplo, que Pedro crea o se duela del pecado, la cooperación libre solo esté prevista bajo condición, sin embargo, puesto aquel decreto, ya aquella ciencia pasa a ser absoluta, y Dios prevé que este hombre habrá de tener algún mérito por tal fe o penitencia. Por tanto, aquel mérito así previsto será razón para darle tal vocación y para predestinarla, porque según la razón es anterior aquel decreto y aquella presciencia que el decreto de dar tal vocación. Se responde: este género de presciencia tampoco basta, al menos según la ley ordinaria, para la causalidad meritoria o dispositiva, sino solo para razón de fin o medio; porque por aquella ciencia no se prevé al hombre como ya operando en sí mismo, ni como teniendo todos los principios y dones necesarios para merecer, sino solo se preconocen aquellos efectos como futuros por la eficacia de la voluntad divina, de cuya liberalidad todavía se esperan (por así decirlo) aquellos dones que han de ser los futuros principios de tal mérito o disposición. Y por eso el decreto que Dios tiene en el signo posterior de razón acerca de dar al hombre tal vocación de ningún modo nace del mérito del mismo hombre, por mucho que Dios ya prevea en su decreto que el hombre habrá de tener tales méritos; porque todavía no ve tales méritos como hechos y exhibidos por el mismo hombre en la presencia de la eternidad; más aún, ni siquiera ve al hombre como ya gracioso para sí o elevado a obrar sobrenaturalmente. Solo, pues, aquel decreto y la presciencia en él mueven como intención de fin para dar los medios consentáneos al fin preestablecido.

CAPÍTULO XXIV

¿PUEDE UN HOMBRE PURO, O INCLUSO CRISTO SEÑOR, MERECER PARA OTROS LA

etiam, quia esto non immediate ceteros effectus mereatur, tamen virtute omnes meretur, vel omnium est aliquo modo origo et causa, nam merendo vocationem congruam, virtute meretur actualem conversionem, quæ est præparatio ad subsequentes effectus, et sic consequenter usque ad glorificationem. Quartum principium est, orationem vel meritum unius pro alio prædestinato non computari inter effectus prædestinationis ejus, nec esse gratiam quæ illi fit pro quo oratur, sed oranti. Quia oratio alterius non est alteri prædestinato principium bene operandi, sed impetrat illi tale principium: solum autem id quod est principium bene operandi est propria gratia et prædestinationis effectus. Ex quibus principiis concluditur posse mereri unum hominem alteri totam prædestinationem quoad effectus ejus, et consequenter etiam quoad electionem ad gloriam vel gratiam: quia electio ad gloriam non supponitur ante prævisos alios effectus gratiæ; et electio ad gloriam non est nisi voluntas efficax dandi illam, quam plane meretur qui meretur vocationem congruam.

2. Prædicta opinio enervatur. — Hæc opinio et nova et singularis est, et ideo, sicut supra diximus non posse unum hominem purum mereri alteri omnes effectus prædestinationis ejus, ita etiam nunc de eodem homine dicimus non posse mereri alteri divinam prædestinationem quoad efficacem præordinationem ad gloriam vel gratiam, quoad absolutum decretum dandi illam. Hæc est aperta sententia D. Thomæ 1, q. 23, art. 8, et communis interpretum ibi, et Durandus in 4, dist. 41, q. 3, num. 4; eamque docet expresse Gregorius, lib. 1 *Dialog.*, cap. 8, ubi explicat prædestinationem juvari precibus sanctorum, non quia oratio sit ratio vel motivum propter quod Deus alium prædestinat, sed quia ipsa quoque perennis regnandi prædestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi pio labore capiant quod eis Deus ante sæcula dare disposuit. Quod probat

PREDESTINACIÓN, EN CUANTO A LA LIBRE DETERMINACIÓN DE LA ELECCIÓN DIVINA?

1. Opinión que afirma. — Se expone su fundamento. — No faltan teólogos modernos que enseñan que, así como un hombre puro y justo puede merecer para otro dones de la gracia, también puede merecer para otro toda la predestinación, incluso en cuanto a la misma elección para la gloria. Su fundamento se construye a partir de algunos principios. El primero es que la elección eficaz del predestinado a la gloria no es el primer acto de la voluntad divina respecto al predestinado, sino más bien el último. El segundo es que un hombre puede merecer para otro la primera vocación de la gracia, y consiguientemente el decreto de Dios de conferirle aquella vocación congrua, al menos en cuanto a la libre determinación de la voluntad divina a tal efecto. El tercero es que, por la misma razón, un hombre puede merecer para otro todos los demás efectos de la predestinación posteriores a la vocación, incluso en cuanto a su predefinición en la voluntad de Dios; tanto porque, así como un hombre puede merecer para otro la vocación congrua, también puede merecerle la perseverancia y, consiguientemente, los demás efectos; como porque, aunque no merezca inmediatamente los demás efectos, sin embargo los merece todos virtualmente, o es de algún modo origen y causa de todos ellos. Pues al merecer la vocación congrua, virtualmente merece la conversión actual, que es preparación para los efectos subsiguientes, y así consecuentemente hasta la glorificación. El cuarto principio es que la oración o el mérito de uno por otro predestinado no se cuenta entre los efectos de la predestinación de este, ni es gracia que se le hace a aquel por quien se ora, sino al que ora. Porque la oración de otro no es para el predestinado principio de obrar bien, sino que le impetra tal principio; solo aquello que es principio de obrar bien es propiamente gracia y efecto de la predestinación. De estos principios concluyen que un hombre puede merecer para otro toda la predestinación en cuanto a sus efectos, y consiguientemente también en cuanto a la elección para la gloria o la gracia; porque la elección para la gloria no

exemplo Isaac, qui pro conceptione Rebeccæ Deum oravit, illamque impetravit, quamvis propagatio generis Abrahæ per Isaac promissa jam esset, ac proinde prædestinata.

3. Idem sentit Prosper, lib. 2 *De Vocat. Gent.*, cap. ult. (alias penult.). Ubi cum dixisset electionem prædestinatorum esse secundum propositum et gratiam Dei, subdit: *Contra hanc invictæ veritatis splendidissimam lucem solent quidam non sobrie dicere superfluo ad acquirendum bonorum operum merita laborari, frustra etiam orationibus, quibus Deus orandus speratur, insisti, si ex incommutabili proposito ejus christianæ gratiæ subsistit electio*. Cui objectioni in summa respondet divinam electionem non excludere media quæ in sua præscientia prænovit et eadem electione ad gratiam seu prædestinationem præparavit. *Deus ergo* (inquit) *iis quos elegit sine meritis dat unde ornentur et meritis*. Et frustra dicitur quod ratio operandi non sit electis, cum ad hoc operentur ut electi fiant, id est, ut tales fiant quales esse per electionem ordinati seu præfiniti sunt. Idemque de orationibus respondendum putat: nam orationes etiam supponit electionis propositum et ex illo manant, ut illis mediantibus executioni mandetur. Unde subjungit inferius: *Orationum vero sollicitudinem divinæ electionis proposito non resolvi uno testimonio evidenter probabo, ut cetera studio brevitatis omittam*. Est autem exemplum de Tobia juniore, de quo supponit a Deo fuisse prædefinitum ut Saram in uxorem haberet, nihilominusque ab angelo admonetur ut eam petat, etc. (Tob. 6), ac tandem concludit: *Quamvis ergo quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum liberi arbitrii studium relaxatur, cum implendæ voluntatis Dei ita sit præordinatus effectus*, etc. Hoc denique aperte supponit Augustinus libro *De Bono perseverantiae*, cap. 22, cum ait: *Si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur oremus; fortasse etiam sic*

se supone antes de los otros efectos de la gracia previstos, y la elección para la gloria no es sino la voluntad eficaz de darla, la cual merece plenamente quien merece la vocación congrua.

2. Se refuta la opinión anterior. — Esta opinión es nueva y singular, y por eso, así como antes dijimos que un hombre puro no puede merecer para otro todos los efectos de su predestinación, así también ahora decimos del mismo hombre que no puede merecer para otro la divina predestinación en cuanto a la eficaz preordenación a la gloria o a la gracia, es decir, en cuanto al decreto absoluto de dársela. Esta es la sentencia clara de santo Tomás (1, q. 23, art. 8) y la común de los intérpretes allí, y de Durando (in 4, dist. 41, q. 3, n. 4). La enseña expresamente Gregorio (lib. 1 *Dialog.*, c. 8), donde explica que la predestinación se ayuda con las oraciones de los santos, no porque la oración sea razón o motivo por el que Dios predestina a alguien, sino porque también la misma predestinación eterna al reino está dispuesta por Dios omnipotente de tal modo que los elegidos, con piadoso esfuerzo, alcancen lo que Dios dispuso darles antes de los siglos. Lo prueba con el ejemplo de Isaac, que oró a Dios por la concepción de Rebeca y la impetró, aunque la propagación de la descendencia de Abraham por Isaac ya había sido prometida y, por tanto, predestinada.

3. Lo mismo siente Próspero (lib. 2 *De Vocat. Gent.*, cap. último, alias penúltimo). Donde, después de haber dicho que la elección de los predestinados es según el propósito y la gracia de Dios, añade: *Contra esta luminosísima luz de la verdad invicta suelen algunos decir, no sobriamente, que se trabaja inútilmente para adquirir méritos de buenas obras, y que en vano se insiste en las oraciones con las que se espera que Dios sea invocado, si la elección de la gracia cristiana subsiste por su inmutable propósito*. A esta objeción responde en suma que la divina elección no excluye los medios que conoció de antemano en su presciencia y que preparó con esa misma elección para la gracia o predestinación. *Dios, pues* (dice), *a aquellos que eligió sin méritos les da con qué adornarse también con*

prædestinati sunt ut nostris orationibus concedantur.

4. Scripturæ testimonia adducuntur. — Præterea, si testimonia Sacræ Scripturæ expendantur quibus Augustinus, Prosper et alii Patres gratuitam prædestinationem et electionem probant, non solum demonstrant esse gratuitam respectu ejus qui prædestinatur, sed etiam respectu aliorum (Christum nunc excipio, de quo statim dicam). Probatur, quia imprimis Christus nulli alii præterquam sibi tribuit hominum electionem, cum ait: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Ergo verba ostendunt plane omnes esse electos ex sola Dei voluntate. Ergo, sicut hinc recte colligitur Deum neminem elegisse propter bonam voluntatem et petitionem in eo prævisam, ita etiam nec propter petitionem alterius; alias non sola sua voluntate nec primario ex se id fecisset. Idem ad Ephes. 1 ait Paulus: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, etc., et infra: *Prædestinati secundum propositum ejus*. Tota ergo hominum electio est ex solo proposito et beneplacito Dei. Quod si respectum aliquem habuit ad merita vel actiones alicujus hominis, soli Christo id tribui potest, de quo Paulus singulariter ait *in ipso*; non ergo elegit Paulum in Stephano, id est propter orationem Stephani, sed tantum in Christo. Imo etiam in ipso Christo nos elegit secundum consilium voluntatis suæ, ut mox explicabimus: non ergo elegit Paulum ex consilio voluntatis aut orationis Stephani, sed potius ex eodem consilio voluntatis divinæ. Stephanus oravit ut Paulus consequeretur beneficium gratiæ ad quam fuerat electus.

5. Ab incommodis roboratur. — Ab incommodis etiam potest hoc confirmari, nam sequitur Beatam Virginem et antiquiores Patres meruisse prædestinationem Christi Domini et electionem illius humanitatis ad unionem hypostaticam, quod dici non potest, ut pro certo supponit Augustinus libro *De Prædestinatione Sanctorum*, cap. 24, et in materia de

méritos. Y en vano se dice que no hay razón de obrar para los elegidos, cuando obran precisamente para llegar a ser elegidos, es decir, para llegar a ser tales cuales fueron ordenados o predefinidos por la elección. Y lo mismo piensa que debe responderse acerca de las oraciones: pues también las oraciones suponen el propósito de la elección y manan de él, para que por su medio se ejecute. Por eso añade más abajo: *Que la solicitud de las oraciones no se resuelve por el propósito de la divina elección, lo probaré evidentemente con un solo testimonio, para omitir los demás por brevedad*. Es el ejemplo del joven Tobías, del cual supone que había sido predefinido por Dios que tomara a Sara por esposa, y sin embargo es advertido por el ángel para que la pida (Tob. 6), y finalmente concluye: *Aunque, por tanto, lo que Dios estableció no pueda dejar de suceder por ninguna razón, sin embargo no se suprimen los esfuerzos de orar, ni por el propósito de la elección se relaja el esfuerzo del libre albedrío, puesto que el efecto de cumplir la voluntad de Dios está así preordenado*, etc.

Esto supone abiertamente Agustín en el libro *De Bono perseverantiae*, cap. 22, cuando dice: *Si hay algunos que todavía no han sido llamados, oremos por ellos para que sean llamados; quizá también han sido predestinados de tal modo que se les concedan por nuestras oraciones*.

4. Se aducen testimonios de la Escritura. — Además, si se examinan los testimonios de la Sagrada Escritura con los que Agustín, Próspero y otros Padres prueban la gratuidad de la predestinación y de la elección, no solo demuestran que es gratuita respecto a quien es predestinado, sino también respecto a los demás (exceptúo ahora a Cristo, de quien hablaré inmediatamente). Se prueba porque, en primer lugar, Cristo no atribuye a ningún otro sino a sí mismo la elección de los hombres, cuando dice: *No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros*. Luego estas palabras muestran claramente que todos son elegidos solo por la voluntad de Dios. Por tanto, así como de aquí se concluye rectamente que Dios no eligió a nadie por la buena voluntad o petición prevista en él,

así tampoco por la petición de otro; de lo contrario, no lo habría hecho solo por su voluntad ni primaria y directamente de sí mismo. Lo mismo dice Pablo en Efesios 1: *Nos eligió en él antes de la constitución del mundo*, etc., y más abajo: *Predestinados según su propósito*. Toda la elección de los hombres, pues, es solo por el propósito y beneplácito de Dios. Y si tuvo algún respecto a los méritos o acciones de algún hombre, solo puede atribuirse a Cristo, de quien Pablo dice singularmente *en él*. No eligió, pues, a Pablo en Esteban (es decir, por la oración de Esteban), sino solo en Cristo. Más aún, también en el mismo Cristo nos eligió según el consejo de su voluntad, como explicaremos enseguida. No eligió, pues, a Pablo por el consejo de la voluntad o de la oración de Esteban, sino más bien por el mismo consejo de la voluntad divina. Esteban oró para que Pablo alcanzara el beneficio de la gracia a la que había sido elegido.

5. Se confirma por los inconvenientes. — También puede confirmarse esto por los inconvenientes, pues se sigue que la Bienaventurada Virgen y los Padres más antiguos merecieron la predestinación de Cristo Señor y la elección de su humanidad para la unión hipostática, lo cual no se puede decir, como supone con certeza Agustín en el libro *De Prædestinatione Sanctorum*, cap. 24, y se muestra en la materia de la Encarnación. La consecuencia es clara, porque aquellos Padres impetraron con sus oraciones aquella Encarnación, y muchos medios antecedentes a ella (como los padres de la Virgen impetraron su concepción), y Abraham mereció la procreación de Isaac, y así de los demás. De donde en general se sigue de aquella sentencia que siempre que alguien impetra para otro algún don o beneficio de Dios, también impetra la predestinación a él. Por tanto, los padres de la Virgen merecieron para ella, al menos remota y mediatamente, la elección para la maternidad de Dios, porque no fue elegida primero como madre antes de haber sido preordenada a existir. Si, pues, los padres impetraron que fuera predestinada a existir, entonces al menos remota y fundamentalmente merecieron las demás cosas que de ahí se siguieron. Y del mismo modo Esteban habría merecido para Pablo la

Incarnatione ostenditur. Sequela patet, quia illi Patres suis orationibus Incarnationem illam impetrarunt, et plura media antecedentia ad illam (ut parentes Virginis illius conceptionem impetrarunt), et Abraham meruit procreationem Isaac, et sic de aliis. Unde in universum ex illa sententia sequitur quoties quis impetrat alteri aliquod donum vel beneficium Dei, impetrare etiam prædestinationem ad illud, ac proinde parentes Virginis meruisse illi saltem remote et mediate electionem ad maternitatem Dei, quia non est prius electa in matrem quam præordinata fuerit ad existendum. Si ergo parentes impetrarunt ut prædestinaretur ad esse, ergo saltem remote et in fundamento meruerunt cætera quæ inde secuta sunt. Atque eodem modo meruisset Stephanus Paulo electionem ad Apostolatum: nam si meruit illi electionem ad gloriam, quid mirum quod ad Apostolatum etiam meruit, quæ posterior est.

5 bis. Unde ulterius sequitur unumquemque sibi mereri electionem ad omnia illa bona, vel ad quamcumque dignitatem, quam sibi vel orationibus impetrat, vel per priorem gratiam sibi aliquo modo meretur. Ut, verbi gratia, Beatam Virginem meruisse sibi electionem ad dignitatem matris Dei, quia illa dignitas ut in re exhibita supponit gratiam in Virgine, per quam gratiam sibi aliquo modo meruit illam dignitatem, ergo et electionem ad illam. Et sic Abraham impetrasset sibi electionem in Christi progenitorem, quia illius beneficii promissionem sibi promeruit. Sequela patet, quia si propter aliquid asseritur eum, qui alteri meretur vocationem, mereri etiam electionem, solum est quia vocatio unius supponit gratiam in alio, per quam possit mereri aliquo modo alteri vocationem, quæ habet rationem primæ gratiæ respectu ejus qui vocatur; tamen respectu alterius est quasi secunda. At simili modo dignitas matris supponit gratiam in Virgine, respectu cujus dignitas illa est gratia secunda. Hæc autem et similia falsa sunt, ut ex aliis locis

suppono: satisque nobis est esse a communi Doctorum sententia aliena.

6. A priori ratio redditur. — Ratio denique a priori est, quia illa oratio, per quam unus alteri impetrat vocationem, est effectus prædestinationis, non solum ipsius orantis, sed maxime illius pro quo oratur: non est ergo causa totius prædestinationis. Antecedens in libro sequenti generaliter probatur, ostendendo non solum actiones prædestinati vel principia earum, sed etiam omnem actionem cujuscumque hominis quæ specialiter cooperatur ad salutem alterius, esse effectum prædestinationis illius qui per alium salvatur. Nunc vero duobus modis breviter ostenditur. Primo ex principio posito in primo libro, quod electio ad gloriam est primus actus voluntatis divinæ circa prædestinatum, ac proinde prædestinatos omnes in eodem signo rationis fuisse ad æternam salutem electos. Hinc enim aperte sequitur non potuisse unum hominem mereri alteri electionem, quia electio omnium simul facta est ante omnia eorum opera prævisa; et subinde quidquid unus pro alio meretur, impetrat aut operatur quod cum effectu conducat ad executionem electionis, esse ejusdem electionis effectum, eo modo quo media sunt effectus intentionis finis. Quin potius, licet illa intentio dandi gloriam Paulo non præcederet per efficax et absolutum decretum, nihilominus negari non potest quin Deus inspiraverit Stephano illam orationem ex intentione et affectu salvandi Paulum, qualiscumque ille affectus fuerit, id est sive fuerit per voluntatem efficacem sive tantum per simplicem et antecedentem. Quia illa oratio sine dubio fuit ex Spiritus Sancti inspiratione, et effectus conversionis et salutis Pauli erat optimus: ergo incredibile est non fuisse a Spiritu Sancto intentum, saltem simplici affectu. Eo vel maxime quod ipse deprecatorem, ut verbi gratia Stephanus, id solet intendere et desiderare, et hæc ipsa intentio a Spiritu Sancto est, ergo multo altius habet illam Spiritus

elección para el apostolado: pues si mereció para él la elección para la gloria, ¿qué tiene de extraño que también mereciera para él el apostolado, que es posterior?

5 bis. De aquí se sigue ulteriormente que cada uno se merece a sí mismo la elección para todos aquellos bienes, o para cualquier dignidad que se impetra para sí con oraciones o que de algún modo se merece por una gracia anterior. Por ejemplo, que la Bienaventurada Virgen se mereció a sí misma la elección para la dignidad de Madre de Dios, porque aquella dignidad, tal como se exhibe en la realidad, supone la gracia en la Virgen, por la cual gracia de algún modo se mereció aquella dignidad, y por tanto también la elección para ella. Y así Abraham se habría impetrado a sí mismo la elección como progenitor de Cristo, porque se mereció la promesa de aquel beneficio. La consecuencia es clara, porque si se afirma que quien merece para otro la vocación también merece la elección, solo es porque la vocación de uno supone la gracia en otro, por la cual puede merecer de algún modo para otro la vocación (que tiene razón de primera gracia respecto al que es llamado), aunque respecto al otro es como segunda. Pero de modo semejante, la dignidad de madre supone la gracia en la Virgen, respecto a la cual aquella dignidad es gracia segunda. Estas cosas y otras semejantes son falsas, como supongo por otros lugares; y nos basta con que sean ajenas a la sentencia común de los Doctores.

6. Se da la razón a priori. — La razón finalmente a priori es que aquella oración por la cual uno impetra para otro la vocación es efecto de la predestinación, no solo del mismo que ora, sino sobre todo de aquel por quien se ora. Por tanto, no es causa de toda la predestinación. El antecedente se prueba en general en el libro siguiente, mostrando que no solo las acciones del predestinado o sus principios, sino también toda acción de cualquier hombre que coopera especialmente a la salvación de otro, es efecto de la predestinación de aquel que es salvado por medio de otro. Ahora se muestra brevemente de dos modos. Primero, por el principio puesto en el primer libro: que la elección para

Sanctus. At hoc est satis juxta horum doctorum sententiam ut vocatio ipsa Pauli sit effectus prædestinationis ejus, videlicet quod procedat ex affectu simplici Dei salvandi Paulum: ergo idem sufficiet in oratione quæ pro illo ab alio fit: nam quod hæc oratio sit in alio non impedit quin esse possit effectus prædestinationis Pauli.

7. Quod secundo probatur, quia gratia alicui facta non solum est beneficium ejus, sed etiam est beneficium alterius, si propter eum et in ejus utilitatem detur. Nam gratia quæ datur prædicatori, verbi gratia Philippo, ut congruo modo alium illuminet, scilicet Eunuchum Æthiopem, sine dubio est beneficium Eunucho factum et supernaturale ac gratuitum: fuit ergo gratia, et si ille Eunuchus prædestinatus erat (ut credendum est), plane ille fuit effectus prædestinationis ejus. Ergo similiter oratio unius pro alio est beneficium gratiæ a Deo collatum ei pro quo oratur, etiam si illi non inhæreat. Quia gratiæ beneficia latius patent: unde si talis pro quo oratur electus est et oratio illa cooperatur efficaciter ad ultimum effectum electionis, sine dubio non est electio ex oratione, sed potius oratio ex electione. Idemque est de quocumque alio merito unius pro alio. Non ergo potest esse talis oratio vel meritum ratio totius prædestinationis alterius: nec quoad omnes effectus ejus, nec quoad liberam determinationem divinæ electionis.

8. Fundamentum contrariæ sententiæ explanatur. — Ad fundamentum contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Nam ex quatuor principiis quæ assumit, primum et falsum est, et non recte nec consequenter ex illo arguens infert, ut vidimus. Secundum autem principium, licet sit verum quoad meritum vocationis alterius, non tamen quoad decretum ex quo talis vocatio prædestinata est, nam ut sic comparatur ut finis proximus propter quem spiritus talis orationis alteri datur. Neque illa consecutio bona est: *meretur quis vocationem*

la gloria es el primer acto de la voluntad divina respecto al predestinado, y por tanto que todos los predestinados fueron elegidos a la salvación eterna en el mismo signo de razón. De aquí se sigue abiertamente que un hombre no pudo merecer para otro la elección, porque la elección de todos se hizo simultáneamente antes de todas sus obras previstas. Y, por consiguiente, todo lo que uno merece, impetra u obra para otro que con efecto conduzca a la ejecución de la elección, es efecto de esa misma elección, del mismo modo que los medios son efectos de la intención del fin. Más aún, aunque aquella intención de dar la gloria a Pablo no precediera por un decreto eficaz y absoluto, no se puede negar que Dios inspiró a Esteban aquella oración por intención y afecto de salvar a Pablo, cualquiera que fuera aquel afecto (es decir, ya fuera por voluntad eficaz, ya solo por simple y antecedente). Porque aquella oración fue sin duda por inspiración del Espíritu Santo, y el efecto de la conversión y salvación de Pablo era óptimo; por tanto, es increíble que no fuera intentado por el Espíritu Santo, al menos con afecto simple. Tanto más cuanto que el mismo intercesor, como por ejemplo Esteban, suele intentarlo y desearlo, y esta misma intención proviene del Espíritu Santo; luego el Espíritu Santo la tiene mucho más profundamente. Pero esto es suficiente, según la sentencia de estos doctores, para que la misma vocación de Pablo sea efecto de su predestinación, a saber, que proceda del afecto simple de Dios de salvar a Pablo. Por tanto, lo mismo bastará en la oración que por él se hace por otro: pues que esta oración esté en otro no impide que pueda ser efecto de la predestinación de Pablo.

7. Lo cual se prueba en segundo lugar porque la gracia hecha a alguien no solo es beneficio suyo, sino también de otro, si se da por causa de él y en utilidad suya. Pues la gracia que se da al predicador, por ejemplo a Felipe, para que ilumine de modo congruo a otro (al eunuco etíope), sin duda es beneficio hecho al eunuco, sobrenatural y gratuito. Fue, pues, gracia; y si aquel eunuco estaba predestinado (como es de creer), claramente fue efecto de su predestinación. Por tanto, de modo semejante, la oración de uno por otro es

alterius, ergo meretur primam determinationem divini decreti præfinientis talem vocationem, ut jam satis tractatum est. Tertium autem principium, licet admittatur quoad executionem de effectibus prædestinationis qui sunt in executione posteriores vocatione, nihil refert, quia illi sunt prædestinatione priores in præordinatione divina: et ita non sequitur quod talis oratio sit ratio prædestinationis quoad ipsam determinationem actus Dei. Et præterea non sunt illi omnes effectus prædestinationis talis hominis: nam ipsa oratio alterius et gratia ad illam est etiam effectus; et ita nec omnium effectuum simpliciter, prout in executione conferuntur, potest illa oratio esse causa. Unde quartum principium simpliciter falsum est. Et ratio qua probatur nullius est momenti. Cur enim tanta principia bene operandi sunt effectus prædestinationis? Oppositum itaque infra ostendemus. Aut cur etiam illa oratio non dicitur principium bonæ operationis alterius, saltem remote, eo modo quo dici solet quod est causa causæ esse causam causati? Quæ causalitas licet physice sit per accidens, tamen moraliter est magni momenti et quasi per se reputatur.

9. Nova difficultas suboritur. — Ratio dubitandi. — Probabilis opinio. — At vero hinc nascitur alia difficultas pertinens ad alteram partem in titulo capitis propositam. Nam sequitur etiam ex parte Christi Domini non dari rationem aut causam electionis prædestinatorum, prout est decretum liberum determinatum ad salutem talium hominum efficaciter volendam. Consequens videtur esse contra Paulum ad Ephes. 1 dicentem: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*: ergo. Sequela probatur, quia etiam Christi meritum vel ratio ejus pro electis est effectus electionis et prædestinationis eorum. Cur enim oratio Stephani pro Paulo est effectus prædestinationis Pauli et oratio Christi pro Paulo non est effectus prædestinationis Pauli? Ergo sicut Stephanus non meruit Paulo electionem, ita neque Christus. Et confirmatur, quia supra

beneficio de gracia conferido por Dios a aquel por quien se ora, aunque no le inhiera. Porque los beneficios de la gracia tienen un alcance más amplio. De donde, si aquel por quien se ora está elegido y aquella oración coopera eficazmente al último efecto de la elección, sin duda no es la elección por la oración, sino más bien la oración por la elección. Y lo mismo vale para cualquier otro mérito de uno por otro. Por tanto, tal oración o mérito no puede ser razón de toda la predestinación de otro: ni respecto a todos sus efectos, ni respecto a la libre determinación de la elección divina.

8. Se explica el fundamento de la sentencia contraria. — Al fundamento de la sentencia contraria es fácil responder con lo dicho. Pues de los cuatro principios que asume, el primero es falso, y quien arguye a partir de él no infiere recta ni consecuentemente, como vimos. El segundo principio, aunque es verdadero respecto al mérito de la vocación de otro, no lo es respecto al decreto por el cual tal vocación fue predestinada; pues en cuanto tal se compara como fin próximo por el cual se da al otro el espíritu de tal oración. Tampoco es buena aquella consecuencia: *uno merece la vocación de otro, luego merece la primera determinación del decreto divino que predefine tal vocación*, como ya se trató suficientemente. El tercer principio, aunque se admita respecto a la ejecución de los efectos de la predestinación que en la ejecución son posteriores a la vocación, nada importa, porque aquellos son anteriores según la predestinación en la preordenación divina; y así no se sigue que tal oración sea razón de la predestinación en cuanto a la misma determinación del acto de Dios. Además, aquellos no son todos los efectos de la predestinación de tal hombre: pues la misma oración de otro y la gracia para ella también es efecto; y así ni siquiera de todos los efectos simplemente, tal como se confieren en la ejecución, puede aquella oración ser causa. De donde el cuarto principio es simplemente falso. Y la razón con que se prueba no tiene fuerza. ¿Por qué, en efecto, tantos principios de obrar bien son efectos de la predestinación? Lo contrario lo mostraremos más abajo. O ¿por qué tampoco aquella oración no se dice principio de la

dictum a nobis est electionem omnium prædestinatorum factam esse ante prævisum originale peccatum: at de Christo Domino probabilis sententia est quæ affirmat non fuisse prædestinatum ante originale peccatum prævisum, ergo plane sequitur reliquos homines nec electos nec prædestinatos fuisse propter merita Christi prævisa. Et quamvis Scotus et alii sentiant Christum ut hominem fuisse prædestinatum ante prævisum peccatum originale, nihilominus idem Scotus 3, d. 19, quæst. prima, dicit non fuisse præordinatum ad merendum ante prædestinatorum electionem: atque ita non potuisse hanc prædestinatorum electionem esse ex meritis Christi prævisis. Quod etiam videtur in nostra sententia dicendum, qua supra asseruimus electionem hominum factam esse ante prævisum originale peccatum: at inde sequitur Christum non fuisse ante alios homines electum, sed ad summum simul cum illis in eodem signo rationis. Ex quo etiam sequitur electionem hominum non supponuisse præscientiam meritorum Christi: sicut electio ipsiusmet Christi non supponit merita ejus prævisa.

10. De hac quæstione obscure loquuntur antiqui scholastici. Nam licet fere omnes doceant Christum fuisse causam prædestinationis nostræ, statim hoc declarant distinguendo de prædestinatione quoad effectus ejus vel quoad actus divinæ voluntatis vel intellectus, et priori modo declarant intelligendum esse cum dicitur Christum esse causam prædestinationis aliorum hominum: nam quoad actum ipsum Dei putant non posse esse causam. Ita processit D. Thomas 3 p., q. 24, art. 4, et in 3, d. 10, q. 3, art. unico, q. 3; et sane, si doctrina ejusdem sancti in 1 p., q. 23, art. 8 attente inspiciatur, præsertim in solutione ad 1, licet generalis sit, videtur etiam Christi meritum et orationem complecti. Proposito enim argumento quod prædestinatio est æterna et orationes sanctorum temporales, ideoque non posse prædestinationem orationibus sanctorum juvari, respondet hoc

buena operación de otro, al menos remotamente, del modo que suele decirse que ser causa de la causa es ser causa del causado? Causalidad que, aunque físicamente sea por accidente, moralmente tiene gran importancia y se reputa casi como *per se*.

9. Surge una nueva dificultad. — Razón de dudar. — Opinión probable. — Pero de aquí nace otra dificultad que pertenece a la otra parte propuesta en el título del capítulo. Pues se sigue también que por parte de Cristo Señor no se da razón o causa de la elección de los predestinados, en cuanto es decreto libre determinado a querer eficazmente la salvación de tales hombres. El consecuente parece ir contra Pablo en Efesios 1, que dice: *Nos eligió en él antes de la constitución del mundo*. Luego. La consecuencia se prueba porque también el mérito de Cristo o su razón a favor de los elegidos es efecto de la elección y predestinación de ellos. Pues ¿por qué la oración de Esteban por Pablo es efecto de la predestinación de Pablo y la oración de Cristo por Pablo no es efecto de la predestinación de Pablo? Por tanto, así como Esteban no mereció para Pablo la elección, tampoco Cristo. Y se confirma porque arriba dijimos que la elección de todos los predestinados se hizo antes del pecado original previsto; pero acerca de Cristo Señor hay una sentencia probable que afirma que no fue predestinado antes del pecado original previsto; luego claramente se sigue que los demás hombres ni fueron elegidos ni predestinados por los méritos de Cristo previstos. Y aunque Escoto y otros sientan que Cristo como hombre fue predestinado antes del pecado original previsto, sin embargo el mismo Escoto (3, d. 19, q. 1) dice que no fue preordenado a merecer antes de la elección de los predestinados; y así que esta elección de los predestinados no pudo ser por los méritos de Cristo previstos. Lo cual también parece que debe decirse en nuestra sentencia, en la que arriba afirmamos que la elección de los hombres se hizo antes del pecado original previsto; pero de ahí se sigue que Cristo no fue elegido antes que los demás hombres, sino a lo sumo simultáneamente con ellos en el mismo signo de razón. De donde también se sigue que la elección de los

argumento bene probari quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem. At si hoc de aliis sanctis verum est, eandem rationem habet in Christo, cum ejus orationes etiam temporales fuerint.

11. Eodem fere modo procedit Alensis 3 p., q. 3, memb. 5, et Bonaventura 3, d. 44, art. 4, q. 3, Albertus d. 10, art. 3, Richardus art. 4, q. ult., Durandus q. 3, qui in sol. ad 2 addit non fuisse Christum causam nostræ prædestinationis quoad effectus omnes illius, quia inter hos effectus ponit ipsammet incarnationem. Gabriel item in 3, d. 19, art. 2, concl. 4, licet a Scoto dissentiat in assignatione instantium seu signorum rationis in ipsa æterna prædestinatione aut electione, tamen convenit in conclusione quod Christus non est causa nostræ electionis ex parte divini actus. Quia ille, inquit, adeo simplex est ut nec re nec ratione possint in eo plures distingui, ideoque nulla potest causa vel ratio habere locum in illo ut terminetur ad unum objectum potius quam ad aliud. Unde etiam ille utitur vulgari illa distinctione theologorum de causa prædestinationis quoad actus vel quoad effectus, et convenit cum aliis in neganda causa ex parte actus, licet propter diversum fundamentum. Nec videtur opinio hæc seu distinctio satis exponi de voluntate solum quoad actum ipsum realem, quia hoc modo insufficiens esset distinctio et resolutio. Ratio etiam qua multi utuntur, quod temporale non potest esse causa æterni, non esset adaequata, quia temporale ut ab æterno præcognitum potest esse causa, id est ratio æternæ determinationis liberæ, si aliunde propter identitatem actus vel prioritatem aut simultatem in signo æternitatis non repugnat.

12. Ex modernis vero nonnulli clarius docent electionem hominum factam esse ex meritis Christi prævisis. Quorum sententiam in 1 t., 3 p., disp. 41, sect. 4, secutus sum, juxta illam simul exponens fere antiquorum dicta, ita tamen illam sententiam declarans, ut soli divinæ voluntati reservandam duxerim

hombres no supuso la presciencia de los méritos de Cristo, así como la elección del mismo Cristo no supuso sus méritos previstos.

10. Sobre esta cuestión hablan oscuramente los antiguos escolásticos. Pues aunque casi todos enseñan que Cristo fue causa de nuestra predestinación, inmediatamente lo declaran distinguiendo acerca de la predestinación en cuanto a sus efectos o en cuanto a los actos de la voluntad o entendimiento divinos, y declaran que debe entenderse del primer modo cuando se dice que Cristo es causa de la predestinación de los demás hombres; pues respecto al acto mismo de Dios piensan que no puede ser causa. Así procedió santo Tomás (3 p., q. 24, art. 4, y en 3, d. 10, q. 3, art. único, q. 3). Y ciertamente, si se examina atentamente la doctrina del mismo santo en 1 p., q. 23, art. 8, especialmente en la solución a la 1ª, aunque es general, parece abarcar también el mérito y la oración de Cristo. Pues, propuesto el argumento de que la predestinación es eterna y las oraciones de los santos temporales, y por tanto que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos, responde que este argumento prueba bien que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la misma preordenación. Pero si esto es verdadero de los demás santos, tiene la misma razón en Cristo, puesto que también sus oraciones fueron temporales.

11. Casi del mismo modo procede Alejandro de Hales (3 p., q. 3, memb. 5), Buenaventura (3, d. 44, art. 4, q. 3), Alberto (d. 10, art. 3), Ricardo (art. 4, q. ult.), Durando (q. 3), quien en la solución a la 2ª añade que Cristo no fue causa de nuestra predestinación respecto a todos sus efectos, porque entre estos efectos pone la misma encarnación. También Gabriel (in 3, d. 19, art. 2, concl. 4), aunque disiente de Escoto en la asignación de los instantes o signos de razón en la misma predestinación o elección eterna, sin embargo conviene en la conclusión de que Cristo no es causa de nuestra elección por parte del acto divino. Porque aquel, dice, es tan simple que ni en realidad ni en razón pueden distinguirse en él varios, y por tanto ninguna causa o

optionem (ut ita dicam) electorum, id est quod hi præ illis prædestinentur, nam hoc non putavi posse attribui Christi meritis, etiamsi illa electio prout est benevolentia et beneficium electorum illis attribuenda sit. Et hoc ipsum non ut fide certum, nec ut constantem theologorum vel Patrum sententiam, sed ut piam et probabilem opinionem defendi. Idemque nunc fere sentiendum judico: aliquid vero amplius explicandum est, et aliquibus objectionibus satisfaciendum.

13. Duo in sententia proxima animadvertantur. — Duo enim in his quæ proxime retuli a posterioribus Scriptoribus animadversa esse video, ut correctione digna. Asserunt enim imprimis electionem prædestinatorum, non solum ut est dilectio et beneficentia illorum, sed etiam ut est electio ex massa perditionis (utique comparatione aliorum qui non ita diliguntur) esse ex meritis Christi. Deinde censent assertionem hanc non solum esse probabilem opinionem, sed etiam catholicam doctrinam, in quo significant esse rem de fide certam. Fundanturque maxime in loco Pauli ad Ephesios primo: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*, etc. Nam cum in his verbis clare doceat Paulus nos esse electos in Christo, negari (inquiunt) non potest electionem nostram fuisse ex meritis Christi. Nec licere putant interpretari locum illum de electione quatenus dilectio est, sine relatione vel comparatione ad alios: tum quia id est vocabulo abuti; tum etiam quia oppositum sentiunt Græci Patres, præsertim Photius apud OEcumenium ad Ephesios 1, ubi exponens illud *Benedixit nos omni benedictione spirituali*, ait: *Benedixit per Filium, elegit per Filium, charos effecit per Filium*. Idemque confirmant verbis illis ejusdem Pauli: *Prædestinavit nos in adoptionem per Jesum Christum*. Et ex illo 2 ad Timotheum: *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu ante*

razón puede tener lugar en él en cuanto se termina a un objeto más que a otro. Por eso también usa aquella distinción vulgar de los teólogos acerca de la causa de la predestinación en cuanto a los actos o en cuanto a los efectos, y conviene con los demás en negar la causa por parte del acto, aunque por diverso fundamento. Ni parece que esta opinión o distinción se explique suficientemente solo de la voluntad en cuanto al acto mismo real, porque de este modo la distinción y resolución sería insuficiente. También la razón que muchos usan, que lo temporal no puede ser causa de lo eterno, no sería adecuada, porque lo temporal, en cuanto conocido de antemano desde la eternidad, puede ser causa, es decir, razón de la eterna determinación libre, si por otra parte, por la identidad del acto o por prioridad o simultaneidad en el signo de la eternidad, no repugna.

12. Entre los modernos, algunos enseñan más claramente que la elección de los hombres se hizo por los méritos de Cristo previstos. Yo seguí su sentencia en el tomo 1, 3ª parte, disp. 41, sect. 4, exponiendo al mismo tiempo casi todas las afirmaciones de los antiguos, pero declarando aquella sentencia de tal modo que reservé solo a la voluntad divina la opción (por así decirlo) de los elegidos, es decir, que estos sean predestinados antes que aquellos. Pues no creí que esto pudiera atribuirse a los méritos de Cristo, aunque aquella elección, en cuanto es benevolencia y beneficio de los elegidos, deba atribuírseles a ellos. Y esto mismo lo defendí no como cierto de fe, ni como sentencia constante de los teólogos o Padres, sino como opinión piadosa y probable. Y ahora juzgo que debe pensarse casi lo mismo, aunque hay que explicar algo más y responder a algunas objeciones.

13. Dos cosas que notar en la sentencia anterior. — Veo que los escritores posteriores han notado dos cosas en lo que acabo de referir, dignas de corrección. Afirman en primer lugar que la elección de los predestinados, no solo en cuanto es dilección y beneficencia para ellos, sino también en cuanto es elección de la masa de perdición (al menos en comparación con otros que no son así amados), procede

tempora sæcularia. Ex quo loco etiam ratio sumitur. Quia Deus in tempore dat electis omnem gratiam usque ad gloriam inclusive (ut sic dicam) propter Christi merita: ergo ab æterno definivit illam eis dare propter Christi merita: ergo elegit illos et prædestinavit propter Christi merita. Nam quæ Deus in tempore exequitur et modum quo exequenda sunt, ab æterno prædestinat.

14. Assertio examinatur. — Duplex sensus particulæ *propter merita* aperitur. — Sed prius assertionem ipsam examinemus, deinde gradum certitudinis ejus inquiramus. Et in assertione quidem duplex verborum ambiguitas et æquivocatio aperienda est et cavenda, ne forte dum exaggeramus electionem nostram in Christo et per Christum, eam potius e medio tollamus. Nam imprimis supra, libro primo, et in hoc secundo notavimus esse in hac illatione magnam æquivocationem: *Deus ab æterno voluit dare in tempore gratiam vel gloriam propter merita: ergo prædestinavit, dilexit vel elegit propter merita*. Nam si sensus sit ut particula *propter merita* referatur ad objectum seu effectum prædestinationis, optima est illatio, nam sensus est Deum ab æterno prædestinasse ut talis gratia vel gloria in tempore non daretur nisi propter talia merita. Alius vero sensus est ut particula *propter* referatur ad voluntatem ipsius prædestinantis, ut ab æterno terminatam ad talem gratiam vel gloriam tali homini conferendam efficaciter; ita ut ipsamet terminatio voluntatis divinæ, ut præfinientis seu intendentis efficaciter talem effectum, fuerit propter meritum. Et hoc modo illatio non est bona, ut supra ostendi. Nam Deus in tempore non dat electis adultis gloriam nisi propter illorum merita, nec gratiam sanctificantem nisi media libera dispositione eorum. Unde certum est ab æterno decrevisse ita dare in tempore, et non aliter. Et nihilominus verissimum, satisque certum est, primum decretum efficax Dei, quo dilexit, elegit ac prædestinavit homines ad gloriam, non fuisse ex eorum meritis, et primam intentionem sanctificandi

de los méritos de Cristo. En segundo lugar, consideran que esta afirmación no solo es una opinión probable, sino también doctrina católica, con lo cual dan a entender que es cosa cierta de fe. Se fundamentan principalmente en el lugar de Pablo a los Efesios 1: *Nos eligió en él antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos*, etc. Pues como en estas palabras Pablo enseña claramente que fuimos elegidos en Cristo, dicen que no se puede negar que nuestra elección fue por los méritos de Cristo. Y piensan que no es lícito interpretar aquel lugar de la elección en cuanto es dilección, sin relación o comparación con otros: tanto porque eso es abusar del vocablo, como porque los Padres griegos opinan lo contrario, especialmente Focio en Oecumenio a Efesios 1, donde al explicar *Nos bendijo con toda bendición espiritual*, dice: *Bendijo por el Hijo, eligió por el Hijo, nos hizo amados por el Hijo*. Y confirman lo mismo con aquellas palabras del mismo Pablo: *Nos predestinó a la adopción por Jesucristo*. Y por aquel pasaje de 2 Timoteo: *Nos llamó con vocación santa, no según nuestras obras, sino según su propósito y la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos*. De este lugar también se toma la razón. Porque Dios en el tiempo da a los elegidos toda gracia hasta la gloria inclusive (por así decirlo) por los méritos de Cristo; luego desde la eternidad definió dársela por los méritos de Cristo; luego los eligió y predestinó por los méritos de Cristo. Pues lo que Dios ejecuta en el tiempo y el modo en que debe ejecutarse, desde la eternidad lo predestina.

14. Se examina la aserción. — Se abre el doble sentido de la partícula *propter merita*. — Pero primero examinemos la misma aserción, y después indaguemos el grado de su certeza. Y en la aserción hay que abrir y evitar una doble ambigüedad y equivocación de las palabras, no sea que, mientras exageramos nuestra elección en Cristo y por Cristo, más bien la quitemos de en medio. Pues arriba, en el libro primero y en este segundo, ya notamos que en esta inferencia hay una gran equivocación: *Dios desde la eternidad quiso dar en el tiempo gracia o gloria por los méritos: luego predestinó, amó o eligió por los méritos*. Porque

illos non fuisse ex prævisa eorum dispositione, sed potius quia illos Deus elegerat ad veram sanctitatem, et ejus dispositionem præparasse ac tandem præbuisse.

15. Declaratur cujusdam consequentiæ vis seu robur. — Cum ergo simili consecutione infertur propter merita Christi prævisa habuisse Deum æternam voluntatem salvandi in tempore prædestinatos et gratificandi illos, quia in tempore dat hæc omnia propter Christi merita et ab æterno non solum disposuit effectus, sed etiam modum exequendi illos: in hoc quidem sensu illatio bona est, et doctrina merito potest catholica appellari: nam evidenter sequitur ex duobus principiis certis. Unum est, gratiam et gloriam dari nobis in tempore propter Christi meritum; aliud est, quidquid Deus in tempore facit, et modum et rationem faciendi, esse ab æterno per voluntatem Dei statutam seu decretam, eo modo quo effectus postulat. Unde, si nostra gratia et gloria in tempore est præmium meritorum Christi, profecto ab æterno Deus voluit ut esset præmium talium meritorum, et ideo disposuit ut ea nobis Christus mereretur. Hunc ergo sensum intendunt dicti auctores, et omnem aliam electionem hominum propter Christi merita negant: quia absolute nullam aliam gratuitam electionem vel prædestinationem hominum admittunt. Unde fit ut soli Christo et meritis ejus immediate solum tribuant vocationem congruam, et consequenter voluntatem illam Dei qui decrevit ab æterno dare homini talem vocationem. Nam cætera dona gratiæ et gloriæ non solum propter Christi merita prædestinavit et dare decrevit, sed etiam propter ipsius hominis recipientis merita: quod maxime de gloria et de augmento gratiæ consequenter dicere debent, sic scilicet Deum ab æterno non prædestinasse proxime et immediate aliquem ad gloriam vel tantam gratiam sanctificantem propter solum Christi meritum, sed propter meritum ipsius hominis, quia ita datur in tempore, et eodem modo prædestinatur ab æterno quo in tempore datur.

si el sentido es que la partícula *por los méritos* se refiera al objeto o efecto de la predestinación, la inferencia es óptima, pues el sentido es que Dios desde la eternidad predestinó que tal gracia o gloria en el tiempo no se diera sino por tales méritos. Otro sentido es que la partícula *por* se refiera a la voluntad misma del que predestina, terminada desde la eternidad a conferir eficazmente tal gracia o gloria a tal hombre; de modo que la misma terminación de la voluntad divina, en cuanto predefine o intenta eficazmente tal efecto, fuera por el mérito. Y de este modo la inferencia no es buena, como mostré arriba. Pues Dios en el tiempo no da a los elegidos adultos la gloria sino por sus méritos, ni la gracia santificante sino por disposición libre de ellos. De donde es cierto que desde la eternidad decretó darla así en el tiempo, y no de otro modo. Y no obstante, es muy verdadero y bastante cierto que el primer decreto eficaz de Dios, por el que amó, eligió y predestinó a los hombres a la gloria, no fue por sus méritos, y que la primera intención de santificarlos no fue por su disposición prevista, sino más bien porque Dios los había elegido para la verdadera santidad, y preparó y finalmente proveyó su disposición.

15. Se declara la fuerza o vigor de cierta consecuencia. — Cuando, pues, por semejante consecuencia se infiere que Dios tuvo desde la eternidad voluntad de salvar en el tiempo a los predestinados y de gratificarlos por los méritos de Cristo previstos, porque en el tiempo da todo esto por los méritos de Cristo y desde la eternidad no solo dispuso los efectos, sino también el modo de ejecutarlos: en este sentido la inferencia es buena, y la doctrina con razón puede llamarse católica, pues se sigue evidentemente de dos principios ciertos. Uno es que la gracia y la gloria se nos dan en el tiempo por el mérito de Cristo; otro es que todo lo que Dios hace en el tiempo, y el modo y razón de hacerlo, está desde la eternidad establecido o decretado por la voluntad de Dios, del modo que exige el efecto. Por tanto, si nuestra gracia y gloria en el tiempo es premio de los méritos de Cristo, ciertamente desde la eternidad Dios quiso que fuera premio de tales méritos, y por eso dispuso que Cristo nos los mereciera.

Este sentido, pues, es el que pretenden los citados autores, y niegan toda otra elección de los hombres por los méritos de Cristo: porque absolutamente no admiten ninguna otra elección o predestinación gratuita de los hombres. De donde resulta que solo a Cristo y a sus méritos atribuyen inmediatamente la vocación congrua, y consiguientemente aquella voluntad de Dios que decretó desde la eternidad dar al hombre tal vocación. Pues los demás dones de gracia y gloria no solo los predestinó y decretó darlos por los méritos de Cristo, sino también por los méritos del mismo hombre que los recibe: lo cual deben decir especialmente de la gloria y del aumento de gracia, a saber, que Dios desde la eternidad no predestinó próxima e inmediatamente a alguien a la gloria o a tanta gracia santificante solo por el mérito de Cristo, sino por el mérito del mismo hombre, porque así se da en el tiempo, y del mismo modo se predestina desde la eternidad como se da en el tiempo.

16. Conclusión propia. — Razón a favor de la conclusión. — Nosotros, en cambio, no solo admitimos esta verdad en cuanto a la cosa misma, sino que además añadimos que no solo aquella elección a la gloria que arriba llamamos *de justicia*, sino también aquella que es meramente gratuita respecto al hombre elegido, fue por los méritos de Cristo, en cuanto es benevolencia y dilección de tal hombre, como enseguida explicaremos. Y decimos lo mismo de todo decreto gratuito de Dios de dar gracia al predestinado desde la primera hasta la última. Y en este sentido entendemos probablemente los citados testimonios de Pablo que la última sentencia aportaba, sobre los cuales añadiremos poco después algunas cosas. La razón puede darse así: porque o ponemos que la elección de los predestinados se hizo después del pecado original previsto, eligiéndolos y separándolos de la masa de perdición; o consideramos que los hombres fueron elegidos antes de todo pecado previsto, como también fueron elegidos los santos ángeles. Según la primera sentencia es fácil entender que los méritos de Cristo fueron previstos antes de la elección de los hombres, ya se ponga a Cristo mismo predestinado antes de la presciencia del pecado original,

16. Propria conclusio. — Ratio pro conclusione. — Nos vero non tantum hanc veritatem admittimus quatenus ad rem ipsam attinet, sed addimus præterea non solum illam electionem ad gloriam quam ex justitia supra appellavimus, sed etiam illam quæ mere gratuita est respectu hominis electi, fuisse ex meritis Christi, quatenus benevolentia est et dilectio talis hominis, ut mox explicabimus. Idemque dicimus de omni decreto gratuito Dei dandi gratiam prædestinato a prima usque ad ultimam. Et in hoc sensu probabiliter intelligimus citata testimonia Pauli, quæ ultima sententia afferebat, circa quæ paulo post pauca addemus. Ratio vero sic reddi potest. Quia vel ponimus electionem prædestinatorum factam esse post prævisum originale peccatum, eligendo et separando illos ex massa perditionis; vel censemus homines fuisse electos ante prævisum omne peccatum, sicut et sancti angeli electi fuerunt. Juxta priorem sententiam facile est intelligere Christi merita fuisse prævisa ante hominum electionem, sive Christus ipse ponatur prædestinatus ante præscientiam originalis peccati, sive post illam. Quia utroque modo Christus est primus omnium prædestinatorum in mente Dei et primus dilectus et electus, ideoque potuerunt merita ejus prævideri ante electionem aliorum hominum.

17. Si vero aliam sententiam magis probemus, quæ a nobis supra tradita est, homines qui salvandi sunt fuisse a Deo præelectos ante prævisum originale peccatum, multo majori ratione fateri debemus, idque verum esse credimus, Christum Deum-hominem fuisse per se primo prædestinatum ante omnem occasionem futuri peccati prævisam. Nam Paulus ad Colos. 1 plane docet ipsum Christum fuisse primum omnium electorum et dilectorum Dei, et in omnibus primatum tenere, etiam in mente et intentione Dei. Estque hoc valde consentaneum excellentiæ et majestati ejus, ut 3 p., q. 1, art. 3, latius tractatur. Hoc

autem posito, est etiam facile intellectu Christi merita præcessisse in præscientia Dei ad electionem aliorum hominum: quia in ipsa prædestinatione seu dilectione Christi merita ejus præfinita intelliguntur, ac proinde in eodem signo prævisa sunt ut absolute futura. Si ergo in eo signo in quo Deus elegit prædestinatos jam habeat præsentia Christi merita futura: ergo propter illa potuit diligere quoscumque dilexit: ergo ita factum est, quia illa merita sunt digna quocumque præmio possibili secundum legem ordinariam Dei: et quia hoc modo ipsum divinum opus altiori modo sit et in majorem etiam gloriam Christi et hominum redundat.

18. Alia difficultas. — Enodatur difficultas. — Restabat autem ibi alia difficultas, quia illa Christi merita non potuerunt prævideri ut fundata in Christi passione: quia in eo signo nondum præintelligitur Christus ut ordinatus ad mortem: hæc enim ex peccato vel occasione peccati traxit originem. Christus autem solum per passionem et opera quæ ad illam ordinantur nobis meruit. Dicendum autem breviter est, in eo signo vel prævisa fuisse Christi merita simpliciter et absolute, neque includendo neque excludendo passionem, sed quatenus esse possunt in quolibet opere talis personæ; vel certe prævisa esse ut fundata in eximio amore Christi ad Deum et homines, qui amor et in carne passibili et in impassibili haberi poterat: et per illum de facto Christus nobis meruit, et non tantum per propria opera passionis, quamvis per hæc fuerit redemptio consummata.

19. Secunda conclusio. — Christus vere et proprie meruit nobis prædestinationem. — Probatur a simili. — Dicimus vero ulterius, ut Christus vere et proprie dicatur meruisse nobis prædestinationem et electionem, vel dilectionem ad gloriam, et ad gratiam sanctificantem in tali gradu et cum dono perseverantiæ, non satis esse quod meruerit nobis primam gratiam vocationis congruæ, quam in nobis

ya después de ella. Porque de ambos modos Cristo es el primero de todos los predestinados en la mente de Dios y el primero amado y elegido, y por eso pudieron sus méritos ser previstos antes de la elección de los demás hombres.

17. Pero si preferimos la otra sentencia que arriba expusimos —que los hombres que han de salvarse fueron pre-elegidos por Dios antes del pecado original previsto—, con mucha mayor razón debemos confesar, y creemos que es verdadero, que Cristo Dios-hombre fue por sí mismo el primero predestinado antes de toda ocasión de futuro pecado prevista. Pues Pablo a los Colosenses 1 enseña claramente que el mismo Cristo fue el primero de todos los elegidos y amados de Dios, y que tiene la primacía en todo, también en la mente e intención de Dios. Y esto es muy conforme a su excelencia y majestad, como se trata más extensamente en 3 p., q. 1, art. 3. Puesto esto, también es fácil de entender que los méritos de Cristo precedieron en la presciencia de Dios a la elección de los demás hombres: porque en la misma predestinación o dilección de Cristo se entienden predefinidos sus méritos, y por tanto en el mismo signo fueron previstos como absolutamente futuros. Si, pues, en aquel signo en el que Dios eligió a los predestinados ya tiene presentes los méritos futuros de Cristo, entonces por aquellos pudo amar a cuantos amó; luego así se hizo, porque aquellos méritos son dignos de cualquier premio posible según la ley ordinaria de Dios; y porque de este modo la misma obra divina es de modo más alto y redunda en mayor gloria de Cristo y de los hombres.

18. Otra dificultad. — Se resuelve la dificultad. — Quedaba allí otra dificultad, porque aquellos méritos de Cristo no pudieron ser previstos como fundados en la pasión de Cristo: porque en aquel signo todavía no se preentiende a Cristo como ordenado a la muerte (pues esta tomó origen del pecado o de la ocasión del pecado). Cristo, en cambio, solo por la pasión y las obras ordenadas a ella nos mereció. Debe decirse brevemente que en aquel signo o fueron previstos los méritos de Cristo simplemente y absolutamente, sin incluir ni

recipimus, nec determinationem liberam illius æterni decreti, quo voluntas divina hunc effectum in tempore confert: sed necessarium esse, ut illa prima intentio efficax salvandi et glorificandi electos, quam Deus respectu illorum mere gratis decrevit, habuerit respectum ad merita Christi prævisa. Quod si Deus hanc non habuit, profecto nec prædestinavit homines ad gloriam propter Christum: licet per Christum illam dare decreverit. Probatur primo a simili, quia Deus per orationem Stephani dedit in tempore talem vocationem Paulo, et consequenter propter eamdem rationem prævisam habuit ex æternitate decretum, quo effectum illum in tempore mandavit executioni: et nihilominus id satis non est, ut Stephanus dicatur meruisse electionem vel prædestinationem Pauli, ut visum est: ergo nec in præsenti sufficiet: est enim eadem ratio, quam statim explicabimus.

excluir la pasión, sino en cuanto pueden existir en cualquier obra de tal persona; o ciertamente fueron previstos como fundados en el eximio amor de Cristo a Dios y a los hombres, amor que podía tenerse tanto en la carne pasible como en la impasible; y por aquel amor de hecho Cristo nos mereció, y no solo por las propias obras de la pasión, aunque por estas se consumó la redención.

19. Segunda conclusión. — Cristo verdaderamente y propiamente nos mereció la predestinación. — Se prueba por semejanza. — Decimos además que, para que se diga que Cristo verdadera y propiamente nos mereció la predestinación y elección, o la dilección a la gloria y a la gracia santificante en tal grado y con el don de la perseverancia, no basta que nos haya merecido la primera gracia de la vocación congrua que recibimos en nosotros, ni la determinación libre de aquel decreto eterno por el cual la voluntad divina confiere este efecto en el tiempo. Es necesario que aquella primera intención eficaz de salvar y glorificar a los elegidos, que Dios respecto a ellos decretó de modo meramente gratuito, haya tenido respeto a los méritos de Cristo previstos. Pues si Dios no la tuvo, ciertamente tampoco predestinó a los hombres a la gloria por Cristo, aunque decretó dársela por medio de Cristo. Se prueba primero por semejanza: porque Dios por la oración de Esteban dio en el tiempo tal vocación a Pablo, y consiguientemente por la misma razón prevista tuvo desde la eternidad el decreto por el que mandó a ejecución aquel efecto en el tiempo. Y sin embargo esto no basta para que se diga que Esteban mereció la elección o predestinación de Pablo, como se vio. Por tanto, tampoco en el caso presente bastará: pues es la misma razón, que explicaremos inmediatamente.

20. Ratio a priori. — Secundo est ratio a priori, quia ad merendum id quod est prius, non satis est mereri id quod est posterius: sed voluntas vocandi etiam tali modo est posterior electione ad gloriam: ergo solum meritum illius voluntatis non satis est ad meritum hujus electionis. Declaratur minor, quia ante voluntatem dandi homini talem vocationem procedit ordine rationis intentio efficax dandi gloriam, per quam intentionem peculiariter diligitur homo, et in illa consistit vel formalis prædestinatio, vel certe radix totius prædestinationis: ergo si Deus non habuit illam intentionem erga me ex meritis Christi, etiamsi voluerit me ita vocare ex meritis Christi prævisis, non me prædestinavit ex illis, quoad totam prædestinationem, nec quoad id quod in ea est formale ac præcipuum. Eo vel maxime, quod illa vocatio non est proprie effectus prædestinationis, nisi quatenus ex tali intentione procedit, propter quod solet Augustinus illam appellare vocationem ex proposito: nam alioqui solet similis vocatio congrua quoad proximum effectum reprobo dari; tamen quia non est ex

20. Razón a priori. — En segundo lugar hay razón a priori, porque para merecer lo que es anterior no basta merecer lo que es posterior. Pero la voluntad de llamar incluso de tal modo es posterior a la elección a la gloria. Por tanto, solo el mérito de aquella voluntad no basta para el mérito de esta elección. Se declara la menor: porque antes de la voluntad de dar al hombre tal

proposito, non est effectus prædestinationis. At vero ad merendam prædestinationem, necessarium saltem est mereri illam vocationem, non solum materialiter (ut sic dicam) sed formaliter sub illo respectu, ut effectum prædestinationis: ergo ut procedentem a tali proposito, ergo necesse est mereri ipsum propositum quoad determinationem liberam ad talem hominem eligendum in vitam æternam. Unde evidentius constat, quod, ut Christus dicatur causa nostræ prædestinationis vel electionis ad gloriam, non satis est quod nobis meruit illam voluntatem exequentem, qua Deus decrevit dare homini gloriam propter ejus merita jam prævisa, quia ante illam voluntatem erat homo electus, et consequenter etiam prædestinatus ad gloriam, saltem ordine intentionis.

21. Tertia conclusio. — Prima comprobatio. — Tertio dicimus, non esse verisimile electionem hominum prædestinatorum factam esse ex meritis Christi prævisis, sub formali respectu et comparatione electionis et dilectionis horum præ illis, et separationis horum in particulari de massa corruptionis. Probatur primo, quia ut electio in hoc sensu facta sit ex meritis Christi, necesse est ut Christi merita jam essent prævisa ut applicata speciali modo his hominibus potius quam illis: at hoc dici non potest probabiliter, ergo. Major probatur, quia si solum prævidebantur in communi, ut merita pro salute hominum offerenda, ex vi illorum non determinabatur voluntas Dei ad hos potius quam ad illos. Imo ex vi illorum meritorum posset homines ad beatitudinem efficaciter ordinare, nullam electionem inter eos faciendo: et e converso, stante illo merito Christi sic præviso, potuisset Deus neminem efficaciter præordinare ad gloriam, sed omnes tantum sufficienter: quia nec tale meritum, nec aliud quidpiam, necessitatem talis electionis illi imponebat. Denique non solum quoad exercitium (ut sic dicam) sed etiam quoad specificationem seu determinationem ad hos potius

vocación precede, por orden de razón, la intención eficaz de dar la gloria, por la cual intención el hombre es amado peculiarmente, y en ella consiste o la predestinación formal o, al menos, la raíz de toda la predestinación. Por tanto, si Dios no tuvo aquella intención hacia mí por los méritos de Cristo, aunque hubiera querido llamarme así por los méritos de Cristo previstos, no me predestinó por ellos en cuanto a toda la predestinación, ni en cuanto a lo que en ella es formal y principal. Tanto más cuanto que aquella vocación no es propiamente efecto de la predestinación sino en cuanto procede de tal intención, por lo cual suele Agustín llamarla *vocación según el propósito*. Pues de otro modo suele darse vocación congrua semejante, en cuanto al efecto próximo, incluso al réprobo; pero como no es según el propósito, no es efecto de la predestinación. Pero para merecer la predestinación es necesario al menos merecer aquella vocación, no solo materialmente (por así decirlo), sino formalmente bajo aquel respecto, como efecto de la predestinación: por tanto, como procedente de tal propósito. Luego es necesario merecer el mismo propósito en cuanto a la determinación libre a elegir a tal hombre para la vida eterna. De donde consta más evidentemente que, para que se diga que Cristo es causa de nuestra predestinación o elección a la gloria, no basta que nos mereciera aquella voluntad ejecutiva por la cual Dios decretó dar al hombre la gloria por sus méritos ya previstos, porque antes de aquella voluntad el hombre ya estaba elegido y, consiguientemente, también predestinado a la gloria, al menos en el orden de intención.

21. Tercera conclusión. — Primera comprobación. — En tercer lugar decimos que no es verosímil que la elección de los hombres predestinados se haya hecho por los méritos de Cristo previstos, bajo el respecto formal y en comparación de la elección y dilección de estos antes que de aquellos, y de la separación de estos en particular de la masa de corrupción. Se prueba primero porque, para que la elección en este sentido se haya hecho por los méritos de Cristo, es necesario que los méritos de Cristo ya hubieran sido previstos como

quam illos eligendos, erat electio illa libera Deo, non obstante tali præscientia meritorum Christi: quia meritum ut sic provisum est in se indifferens. Ergo oportuisset prævidere meritum ut applicatum his potius quam illis. At hoc dici non potest, quia hoc ipsum maxime pendet ex divina vocatione: ergo.

22. Responsum. — Diluitur. — Respondent negando majorem, quia ad merendam electionem et separationem, satis est quod absolute fuerit Christi meritum prævisum ut oblatum Patri pro salute hominum, et quod intuitu ejus aliquos elegerit Pater. Quia hoc sufficit ut gratia electionis detur propter Christum, et quod Christi meritum fuerit causa necessaria ut eligerentur. Sed hæc altera æquivocatio, ob quam de solo nomine in hoc puncto disputatur. Nam in hac assertione jam non tractamus de electione quatenus respicit beneficium factum ei qui eligitur, sed formaliter tractamus de comparatione illa, et de determinatione voluntatis divinæ ad hunc potius quam ad illum. Ut, verbi gratia, si testator præcipiat hæredi ut centum virgines hujus civitatis suis expensis in matrimonium det, clarum est donationem illam esse effectum talis testamenti, et voluntatem illam, qua hæres præceptum exequitur, esse effectum voluntatis testatoris, et hoc sensu simpliciter dici posse tales virgines debere testatori tale beneficium. Nihilominus tamen aliquid liberalitatis et gratiæ ibi contulit hæres, quod non manavit ex voluntate testatoris, nimirum quod illæ centum virgines sint hæ potius quam aliæ: hoc enim ex sola hæredis voluntate dependet. Unde, si testator non absolute legasset ut centum virgines, sed ut tales nuptiui darentur, etc., sine dubio majorem illis gratiam contulisset, fuissetque tota causa electionis earum, ut cum aliis comparantur, eisque præferuntur: quod in priori modo testandi dici non potest. Ita ergo in præsenti dicendum est, si Pater æternus in eo signo, in quo elegit prædestinatos, solum habebat præscientia Christi merita ut

aplicados de modo especial a estos hombres más que a aquellos. Pero esto no puede decirse probablemente. Luego. La mayor se prueba porque si solo eran previstos en común como méritos que debían ofrecerse para la salvación de los hombres, por la fuerza de ellos no se determinaba la voluntad de Dios a estos más que a aquellos. Más aún, por la fuerza de aquellos méritos podría ordenar eficazmente a los hombres a la beatitud sin hacer ninguna elección entre ellos. Y al contrario, permaneciendo aquel mérito de Cristo así previsto, Dios podría no haber preordenado eficazmente a nadie a la gloria, sino a todos solo suficientemente: porque ni tal mérito ni ninguna otra cosa le imponía la necesidad de tal elección. Finalmente, no solo en cuanto al ejercicio (por así decirlo), sino también en cuanto a la especificación o determinación a elegir a estos más que a aquellos, aquella elección era libre para Dios, no obstante tal presciencia de los méritos de Cristo: porque el mérito así previsto es en sí indiferente. Por tanto, habría sido necesario prever el mérito como aplicado a estos más que a aquellos. Pero esto no puede decirse, porque esto mismo depende máximamente de la vocación divina. Luego.

22. Respuesta. — Se refuta. — Responden negando la mayor, porque para merecer la elección y separación basta que absolutamente hubiera sido previsto el mérito de Cristo como ofrecido al Padre para la salvación de los hombres, y que en atención a él el Padre eligiera a algunos. Porque esto basta para que la gracia de la elección se dé por Cristo, y para que el mérito de Cristo fuera causa necesaria de que fueran elegidos. Pero esta es otra equivocación, por la cual en este punto se discute solo de nombre. Pues en esta aserción ya no tratamos de la elección en cuanto respeta el beneficio hecho al que es elegido, sino que tratamos formalmente de aquella comparación y de la determinación de la voluntad divina a este más que a aquel. Por ejemplo, si un testador manda al heredero que a sus expensas dé en matrimonio a cien vírgenes de esta ciudad, es claro que aquella donación es efecto de tal testamento, y que aquella voluntad con la que el heredero ejecuta el precepto es efecto de la voluntad del testador, y en este

offerenda pro salute hominum absolute, et non pro his potius quam pro illis, propter Christum quidem habuisse decretum illud quod tales homines dilexit, et re ipsa elegit, tamen peculiarem determinationem ad hos potius quam ad illos non habuisse ex Christi meritis, sed sola sua voluntate. Sicut posito eodem principio optime sequitur, non fuisse ex Christi merito, sed ex Dei voluntate, quod multitudo electorum fuerit in tanto numero, et non in majori vel minori, et quod fuerit ad tales gradus gratiæ et gloriæ, et non ad alios, et similia, quorum omnium eadem ratio est.

23. Evasio quæritur. — Sed non invenitur. — Aliter vero respondent, negando minorem, videlicet in illo signo non fuisse merita Christi prævisa, ut ab ipso applicata et oblata specialiter pro his hominibus, ut illi eligerentur ad talem vocationem et gratiam congruam: nam in tempore ita factum legimus Joann. 17, dum Christus peculiariter petiit pro discipulis perseverantiæ donum: addiditque *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi*, significans suam peculiarem voluntatem et applicationem suorum meritorum. Et simile est quod Lucas 22 dixit Petro: *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua*. Sed in hac responsione semper laboratur in æquivoco, et hæremus in eodem dogmate, quod electio ad gloriam non præcedit exequentem voluntatem in ordine intentionis et prædestinationis. Quamvis ergo verum sit Christum in tempore peculiariter orasse pro prædestinatis, eisque ad executionem electionis eorum singulari modo sua merita applicuisse: recteque inde inferatur hanc Christi orationem vel applicationem fuisse ex æternitate prævisam, ante decretum executivum prædestinationis: nihilominus non recte infertur meritum Christi applicatum fuisse prævisum ante electionem prædestinatorum. Nam est argumentari ab æternitate ad primum signum æternitatis, quod frivolum est: nam etiam ipsius prædestinati merita fuerunt ab

sentido puede decirse simplemente que tales vírgenes deben tal beneficio al testador. Sin embargo, el heredero aportó allí algo de liberalidad y gracia que no manó de la voluntad del testador, a saber, que aquellas cien vírgenes sean estas más que otras: pues esto depende solo de la voluntad del heredero. De donde, si el testador no hubiera legado absolutamente que se dieran cien vírgenes, sino que se dieran en matrimonio tales, etc., sin duda habría conferido a aquellas mayor gracia, y habría sido toda la causa de su elección, para que se comparen con otras y se prefieran a ellas: lo cual no puede decirse en el primer modo de testar. Así pues, en el caso presente debe decirse que si el Padre eterno, en el signo en que eligió a los predestinados, solo tenía presciencia de los méritos de Cristo como ofrecidos absolutamente para la salvación de los hombres, y no para estos más que para aquellos, ciertamente tuvo el decreto por el que amó a tales hombres y de hecho los eligió; sin embargo, no tuvo la determinación peculiar a estos más que a aquellos por los méritos de Cristo, sino solo por su voluntad. Así como, puesto el mismo principio, se sigue óptimamente que no fue por mérito de Cristo, sino por voluntad de Dios, que la multitud de los elegidos fuera de tal número y no mayor o menor, y que fuera a tales grados de gracia y gloria y no a otros, y cosas semejantes, de las cuales todas es la misma razón.

23. Se busca una evasiva. — Pero no se encuentra. — De otro modo responden negando la menor, a saber, que en aquel signo no fueron previstos los méritos de Cristo como aplicados y ofrecidos especialmente por él para estos hombres, para que fueran elegidos a tal vocación y gracia congrua: pues en el tiempo leemos que así se hizo en Jn 17, cuando Cristo pidió peculiarmente para los discípulos el don de la perseverancia y añadió: *No ruego por el mundo, sino por estos que me diste*, significando su voluntad peculiar y la aplicación de sus méritos. Y es semejante lo que en Lc 22 dijo a Pedro: *Yo he rogado por ti, Pedro, para que no falte tu fe*. Pero en esta respuesta siempre se trabaja en la equivocación y nos quedamos en el mismo dogma: que la elección a la gloria no precede a

æterno prævisa, et non inde sequitur fuisse prævisa in primo signo, antequam prædestinatus eligeretur ad gloriam.

24. Declaratur item ratione, quia, quod Christus peculiari modo oraverit pro talibus hominibus, illisque sua merita applicuerit efficaciter, primam causam et originem habuit in divina voluntate, ita ut non fuerit arbitrium humanae voluntatis Christi. Quis enim vel cogitare audeat profundum mysterium electionis hominum, totamque rationem et modum praedestinatorum, quoad numerum eorum et differentiam mansionum et gradum in gratia et gloria, fuisse ordinata a voluntate Dei ut approbante seque confirmante voluntati humanae Christi, et non potius Christum applicasse specialiter sua merita ad executionem talium effectuum et ad consummationem sanctorum talium, et in tanto numero, pondere et mensura, quia cognovit ita esse voluntate Dei praedefinitum et praeordinatum? Certe Apostolus in consilium divinae voluntatis hoc refert, ad Ephesios 1, et ideo ad Romanos 8 exclamat: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*

25. Effugium. — Diluitur. — Sed, aiunt, etiamsi praedestinatorum electio non praecesserit in praescientia ante provisum Christi meritum pro illis specialiter applicatum: nihilominus Christum in illa applicatione conformasse voluntatem suam voluntati divinae, quia praenovit illam esse Dei voluntatem, ut pro illis sic oraret. Sed interrogo, de qua Dei voluntate loquantur: aut enim de solo simplici affectu et desiderio inefficaci, aut de voluntate beneplaciti et efficaci. Primum dicere non possunt cum probabilitate et consequentia doctrinae. Aut enim ille affectus est liber in Deo, vel naturalis: si naturalis, cur ad hos potius ponitur ille affectus simplex, quam efficax? vel quam mutationem causat in creatura ille affectus simplex, ut resultet specialis relatio rationis in divino affectu, magis ad has

la voluntad ejecutiva en el orden de intención y predestinación. Aunque, pues, sea verdad que Cristo en el tiempo oró peculiarmente por los predestinados y les aplicó de modo singular sus méritos para la ejecución de su elección, y rectamente se infiera de ahí que esta oración o aplicación de Cristo fue prevista desde la eternidad antes del decreto ejecutivo de la predestinación, no obstante no se infiere rectamente que el mérito de Cristo aplicado fue previsto antes de la elección de los predestinados. Pues es argumentar desde la eternidad al primer signo de la eternidad, lo cual es frívolo: porque también los méritos del mismo predestinado fueron previstos desde la eternidad, y de ahí no se sigue que fueran previstos en el primer signo, antes de que el predestinado fuera elegido a la gloria.

24. Se declara también por razón que el hecho de que Cristo haya orado de modo peculiar por tales hombres y les haya aplicado eficazmente sus méritos tuvo su causa primera y origen en la voluntad divina, de tal manera que no dependió del arbitrio de la voluntad humana de Cristo. Pues, ¿quién se atrevería siquiera a imaginar que el profundo misterio de la elección de los hombres, toda la razón y el modo de los predestinados —en cuanto a su número, la diferencia de moradas y el grado de gracia y gloria— hubieran sido ordenados por la voluntad de Dios solo como aprobante y confirmadora de la voluntad humana de Cristo, y no más bien que Cristo aplicó especialmente sus méritos para la ejecución de tales efectos y para la consumación de tales santos, en tan gran número, peso y medida, porque conoció que así estaba predefinido y preordenado por la voluntad de Dios? Ciertamente el Apóstol refiere esto al designio de la voluntad divina en Efesios 1, y por eso exclama en Romanos 8: *¡Oh profundidad de las riquezas, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!*

25. Objeción. — **Solución.** — Pero, dicen, aunque la elección de los predestinados no precediera en la presciencia antes de prever el mérito de Cristo aplicado especialmente por ellos, aun así Cristo, en aquella aplicación, conformó su voluntad a la voluntad divina,

personas quam ad illas? Hoc enim argumento uti maxime solent contra decretum efficax eligendi praedestinatos absque meritis, ut superioribus visum est. Si autem voluntas illa Dei, quam Christus ut homo cognovit, fuit voluntas beneplaciti, illa supponit electionem praedestinatorum, vel ad minimum inchoat eorum praedestinationem: quia praeparat illis unum ex primis et supremis beneficiis, quibus certissime liberantur, scilicet peculiarem Christi orationem et applicationem suorum meritorum. Ergo talis voluntas Dei oriri non potuit ex speciali oratione vel applicatione meritorum Christi, ut est ab humana voluntate eius, quia potius est causa talis orationis et applicationis: ergo ante totam praedestinationem electorum non supponitur praevisa illa peculiaris oratio Christi.

26. **Corroboratio.** — Confirmatur, quia quando Christus pro his potius quam pro illis efficaciter oravit, id sine dubio fecit ex peculiari motione Spiritus Sancti, ut auctores etiam contrariae sententiae negare non audent: quia in omnibus negotiis, et praesertim tam gravibus, Christus ex peculiari et efficaci seu congrua motione Spiritus Sancti operabatur. Cur ergo Spiritus Sanctus ita Christi animam movit, nisi quia iam decreverat illos homines salvare? Ergo decretum illud non fuit intuitu illius peculiaris orationis Christi, sed potius fuit causa illius. Item, illa inspiratio facta animo Christi beneficium maximum fuit hominis praedestinati et effectus praedestinationis eius, ut probatum est, sed illa non fuit ex oratione Christi peculiari: ergo nec electio ad gloriam vel ad omnia beneficia gratiae supponit praescientiam illius peculiaris orationis vel applicationis: ergo quod Deus hos prae illis elegerit, non potest in Christi meritum et humanam voluntatem referri.

27.Alia confirmatio. — Confirmatur praeterea, nam haec negatio, nimirum quod Deus non praelegit efficaciter omnes homines, seu quod aliqui praedestinati non

porque conoció de antemano que era voluntad de Dios que orara así por ellos. Pero pregunto: ¿de qué voluntad de Dios hablan? Pues o se trata solo de un afecto simple y de un deseo ineficaz, o de la voluntad de beneplácito y eficaz. Lo primero no pueden afirmarlo con probabilidad ni coherencia doctrinal. Porque o bien ese afecto es libre en Dios, o natural: si es natural, ¿por qué se pone ese afecto simple en estos más que el eficaz? ¿O qué cambio causa en la criatura ese afecto simple, para que resulte una relación de razón especial en el afecto divino, más hacia estas personas que hacia aquellas? Este es precisamente el argumento que suelen usar con más frecuencia contra el decreto eficaz de elegir a los predestinados sin méritos, como se vio anteriormente. Pero si aquella voluntad de Dios que Cristo conoció como hombre fue la voluntad de beneplácito, esta supone la elección de los predestinados, o al menos inicia su predestinación, porque les prepara uno de los primeros y supremos beneficios con los que ciertamente son liberados: es decir, la oración peculiar de Cristo y la aplicación de sus méritos. Por tanto, tal voluntad de Dios no pudo originarse en la oración especial o en la aplicación de los méritos de Cristo en cuanto procede de su voluntad humana, porque más bien es causa de tal oración y aplicación. Por consiguiente, antes de toda la predestinación de los elegidos no se supone prevista aquella oración peculiar de Cristo.

26. Corroboración. — Se confirma porque cuando Cristo oró eficazmente por estos más que por aquellos, sin duda lo hizo por un movimiento peculiar del Espíritu Santo, como tampoco se atreven a negar los autores de la opinión contraria. Pues en todos sus actos, y especialmente en los tan graves, Cristo obraba por un movimiento peculiar, eficaz o congruo del Espíritu Santo. ¿Por qué, entonces, el Espíritu Santo movió así el alma de Cristo, sino porque ya había decretado salvar a aquellos hombres? Luego aquel decreto no fue en atención a aquella oración peculiar de Cristo, sino que más bien fue su causa. Asimismo, aquella inspiración hecha en el alma de Cristo fue un beneficio máximo para el hombre predestinado y un efecto de su

sint, nullo modo potest attribui Christi meritis aut in eius voluntatem, tanquam in primam radicem, etiam negativam, referri: ergo nec electio hominum, ut est formaliter electio, est ex Christi meritis: ergo multo minus ut est electio horum prae illis est ex eisdem meritis. Antecedens quoad priorem partem per se notum est, quia Christus non venit homines perdere vel a salute retardare, sed venit ut vitam habeant et abundantius habeant. Unde non meruit eis nisi quod bonum est et utile ad aeternam salutem: at non praelegi et non praedestinari non est bonum homini nec utile ad salutem, imo de se potius removet certa et infallibilia media salutis, vel saltem illa non praebet, neque illa negatio ad illa media confert: non est ergo apta ut sub meritum Christi cadat. Unde etiam facile patet altera pars, scilicet illam negationem non esse reducendam ad humanam Christi voluntatem: quia illa carentia et effectus eius principaliter pendet ex divina voluntate. At vero illa, quae a divina voluntate pendet, solum potest pendere etiam ex voluntate Christi mediante merito vel impetratione aut alia simili causalitate seu ratione, quae tali effectui seu privationi accommodari non potest: ergo non potest illa negatio in voluntatem humanam Christi ut in causam reduci. Et confirmatur, quia illa negatio non pertinebit ad munus Christi, quod fuit universalis Redemptoris, sed ad superiorem providentiam universalem Dei: ergo ex divina, non ex humana Christi voluntate traxit originem et rationem. Prima consequentia principalis argumenti probatur: quia electio, ut electio, dicit habitudinem ad illam negationem: nam si omnes diligerentur efficaciter ad gloriam, non esset electio, sed tantum dilectio. Et similiter, si Deus decrevisset ut omnes non solum sufficienter sed etiam efficaciter redimerentur, non esset separatio quorumdam ex massa perditionis, sed restauratio omnium: ergo quod illud decretum Dei fuerit per modum electionis et separationis, secundum hanc habitudinem et formalitatem,

predestinación, como se ha probado; pero aquella no procedió de la oración peculiar de Cristo. Por tanto, tampoco la elección a la gloria o a todos los beneficios de la gracia supone la presciencia de aquella oración peculiar o aplicación. Luego el que Dios haya elegido a estos antes que a aquellos no puede referirse al mérito de Cristo ni a su voluntad humana.

27. Otra confirmación. — Se confirma además, porque esta negación —es decir, que Dios no eligió eficazmente a todos los hombres, o que algunos no sean predestinados— de ningún modo puede atribuirse a los méritos de Cristo ni referirse a su voluntad como a su raíz primera, ni siquiera negativa. Por tanto, tampoco la elección de los hombres, en cuanto es formalmente elección, procede de los méritos de Cristo; y mucho menos la elección de estos antes que de aquellos procede de los mismos méritos. La primera parte del antecedente es evidente por sí misma, porque Cristo no vino a perder a los hombres ni a retrasarlos de la salvación, sino a que tengan vida y la tengan en abundancia. Por eso no mereció para ellos sino lo que es bueno y útil para la salvación eterna. Pero no ser elegido ni predestinado no es bueno para el hombre ni útil para la salvación; más bien, de suyo, aleja los medios ciertos e infalibles de salvación, o al menos no los proporciona, ni esa negación contribuye a esos medios. Por tanto, no es apta para caer bajo el mérito de Cristo. De aquí también se ve fácilmente la otra parte: que esa negación no debe reducirse a la voluntad humana de Cristo, porque esa carencia y su efecto dependen principalmente de la voluntad divina. Ahora bien, lo que depende de la voluntad divina solo puede depender también de la voluntad de Cristo mediante el mérito, la impetración u otra causalidad o razón semejante, cosa que no puede acomodarse a tal efecto o privación. Por tanto, no puede reducirse esa negación a la voluntad humana de Cristo como a su causa. Y se confirma porque esa negación no pertenece al oficio de Cristo, que fue el de Redentor universal, sino a la providencia superior y universal de Dios. Por tanto, tuvo su origen y razón de la voluntad divina, no de la voluntad humana de Cristo. La primera consecuencia

non est ex meritis Christi. Et inde facile patet altera illatio, quae rationem electionis supponit.

28. Urgetur. — Respondetur ad primam. — Sed urgent: Christus Dominus meruit ut hi efficaciter redimerentur, aliis vero non meruit ut illis efficaciter applicaretur sua redemptio. Ergo sicut affirmatio illa est causa affirmationis, ita haec negatio est causa hujus negationis: ergo, accommodando singula singulis, ex meritis Christi et ex modo quo obtulit sua merita ortum est ut hi fuerint praedestinati et non illi, et consequenter quod hi prae illis fuerint electi. Respondeo primo ad primam partem antecedentis, distinguendo illam de redemptione efficaci quoad executionem vel quoad praeparationem seu praedestinationem. In priori sensu concedo illam partem et fateor illam affirmationem meritorum Christi fuisse causam talis praeparationis. Addo vero ideo Christum meruisse his hominibus efficacem applicationem suorum meritorum, quia a Deo erant electi et quia cognovit Christus voluntatem Patris esse ut illos benevolentia speciali prosequeretur. Quod significavit Christus in tota illa oratione, in qua speciali modo pro praedestinatis rogavit, Ioan. 17: *Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo* (quia erant, et mihi eos dedisti), et infra: *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi*, et infra: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi*. Ubi saepe repetit illa verba *quos dedisti mihi*, ut significet ideo se pro illis orare speciali efficacique oratione, quia intelligebat illos esse specialiter dilectos et electos a Patre. Ratio etiam generalis hoc postulat, quia Christus ut homo in omnibus actionibus sequebatur Patris voluntatem: ergo multo magis in gravissimo hoc negotio salutis hominum procurandae cum maiori vel minori efficacia.

29. Altera argumenti pars explanatur. — Ad alteram vero argumenti partem negativam, concessa illa parte antecedentis, negatur consequentia: quia perditio

del argumento principal se prueba porque la elección, en cuanto elección, implica relación con aquella negación: pues si todos fueran amados eficazmente para la gloria, no habría elección, sino solo dilección. Y del mismo modo, si Dios hubiera decretado que todos fueran redimidos no solo suficientemente, sino también eficazmente, no habría separación de algunos de la masa de perdición, sino restauración de todos. Por tanto, que aquel decreto de Dios se realizara por modo de elección y separación, según esta relación y formalidad, no procede de los méritos de Cristo. Y de ahí se sigue fácilmente la otra conclusión, que supone la razón de la elección.

28. Se insiste. — Respuesta a la primera parte. — Pero insisten: Cristo Señor mereció que estos fueran redimidos eficazmente, mientras que para otros no mereció que se les aplicara eficazmente su redención. Por tanto, así como aquella afirmación es causa de la afirmación, esta negación es causa de esta negación. Luego, acomodando cada cosa a su correspondiente, de los méritos de Cristo y del modo en que ofreció sus méritos surgió que estos fueran predestinados y no aquellos, y consecuentemente que estos fueran elegidos antes que aquellos.

Respondo primero a la primera parte del antecedente, distinguiendo sobre la redención eficaz en cuanto a la ejecución o en cuanto a la preparación o predestinación. En el primer sentido concedo esa parte y reconozco que esa afirmación de los méritos de Cristo fue causa de tal preparación. Añado además que Cristo mereció para estos hombres la aplicación eficaz de sus méritos porque ya eran elegidos por Dios y porque Cristo conoció que era voluntad del Padre tratarlos con una benevolencia especial. Esto lo manifestó Cristo en toda aquella oración en la que rogó de modo especial por los predestinados (Jn 17): *Manifesté tu nombre a los hombres que me diste del mundo* (porque eran tuyos, y me los diste), y más abajo: *No ruego por el mundo, sino por aquellos que me diste*, y más abajo: *Padre santo, guárdalos en tu nombre, a los que me has dado*. Donde repite muchas veces las palabras *los que me diste*, para significar que por eso ora por ellos con oración especial

non est ex defectu auxilii, sed ex solo defectu voluntatis humanae. Quod, sicut est verum respectu Dei ut Deus est, ita respectu meriti Christi: ipsum enim est causa totius boni usus gratiae qui est in nobis; tamen illud vel carentia eius non est causa nostri abusus gratiae, sed nos sumus prima origo et causa illius. Unde illa affirmatio non est ita adaequata causa affirmationis ut negatio sit etiam negationis, quia ad negationem boni usus gratiae sufficit libertas arbitrii, cui auxilium sufficiens in Christi merito fundatum nunquam deest, et quod non sit efficax non est quia Christus illud meruit quantum ex se est, sed quia homo impedit. Ac denique quod Christus sua merita non ita efficaciter obtulerit pro his hominibus fundamentum habet in priori negatione Dei, quia scilicet ipse non eos specialiter praelegit.

30. Amplius confirmatur. — Instare autem ulterius possumus. Quia sequitur Christi Domini meritum pro electione esse effectum electionis et praedestinationis eorum, ac proinde non esse Christum causam meritoriam praedestinationis electorum, sicut paulo antea dicebamus orationem Stephani non fuisse causam praedestinationis Pauli, quia fuit unus ex effectibus eius. Sequela patet, quia Christus tali modo meruit pro praedestinatis quia novit ita esse beneplacitum Patri, sicut ipse alibi profitetur dicens: *Confiteor tibi Pater, Domine caeli et terrae*, etc. Ideo autem hoc fuit beneplacitum Patri, quia ex sua libera voluntate tales homines elegerat, simul volendo ut illa electio per hoc medium meritorum Christi executioni mandaretur. Ergo fuit illud meritum Christi effectus talis electionis.

31. Propter hoc argumentum negant dicti auctores illud meritum Christi supponere electionem hominum in mente Dei vel processisse ex peculiari ordinatione voluntatis divinae, sed tantum ex humano beneplacito Christi. Et consequenter negant orationem Stephani esse effectum electionis Pauli. Sed hoc

y eficaz, porque entendía que eran especialmente amados y elegidos por el Padre. La razón general también lo exige, porque Cristo, en cuanto hombre, seguía en todas sus acciones la voluntad del Padre; luego mucho más en este gravísimo asunto de procurar la salvación de los hombres, con mayor o menor eficacia.

29. Explicación de la otra parte del argumento. — En cuanto a la otra parte negativa del argumento, concedida aquella parte del antecedente, se niega la consecuencia: porque la perdición no proviene de la falta de auxilio, sino solo del defecto de la voluntad humana. Esto, así como es verdad respecto de Dios en cuanto Dios, lo es también respecto del mérito de Cristo: pues este es causa de todo buen uso de la gracia que hay en nosotros. Sin embargo, ese mérito o su ausencia no es causa de nuestro mal uso de la gracia, sino que nosotros somos el primer origen y causa de él. Por eso aquella afirmación no es causa tan adecuada de la afirmación como para que la negación sea también causa de la negación, porque para la negación del buen uso de la gracia basta la libertad del albedrío, al cual nunca falta el auxilio suficiente fundado en el mérito de Cristo; y el que no sea eficaz no se debe a que Cristo no lo mereciera (en cuanto de sí depende), sino a que el hombre lo impide. Finalmente, el que Cristo no haya ofrecido sus méritos tan eficazmente para estos hombres tiene su fundamento en la negación previa de Dios, es decir, porque Él no los eligió de modo especial.

30. Se confirma aún más. — Podemos insistir además en lo siguiente: se sigue que el mérito de Cristo Señor en orden a la elección es efecto de la elección y predestinación de ellos, y por tanto que Cristo no es causa meritoria de la predestinación de los elegidos. Como poco antes decíamos que la oración de Esteban no fue causa de la predestinación de Pablo, porque fue uno de sus efectos. La consecuencia es clara, porque Cristo mereció de tal modo para los predestinados porque supo que así era del beneplácito del Padre, como Él mismo profesa en otro lugar diciendo: *Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra*, etc. Y esto

posterius iam satis impugnatum est, et illud prius (ut paulo antea dicebam) per se est incredibile et alienum a modo loquendi eiusdem Christi et a perfectione operum eius, quae maxime sumitur ex conformitate ad divinam voluntatem, et videtur etiam esse contra altitudinem divinae providentiae. Quia enim credibile est aeternam dispositionem caelestis beatitudinis et mediorum omnium per quae illa cum effectu comparanda est non fuisse divina ratione inventam (ut sic dicam) et voluntate prae definitam prius ratione, quam voluntas aliqua creata, etiam Christi, ad illius providentiae executionem accersita sit?

32. Respondeo igitur distinguendo consequens: est enim considerare in Christo summam Dei dilectionem et generalem affectum ad quaerendam in rebus omnibus gloriam Patris; et est considerare speciales actiones orandi pro hoc vel illo, hoc vel illo modo, et offerendi aliquam actionem suam pro hoc beneficio his hominibus potius quam illis praestando. Si ergo consequens illud intelligatur de merito fundato in prioribus actibus Christi, sic negatur sequela: nam tale meritum non est effectus specialis electionis praedestinatorum, sed est innatus et connaturalis (ut sic dicam) ipsi Christo. Unde, eo ipso quod Deus praedestinavit Christum ut esset Filius Dei naturalis et caput omnium angelorum et hominum, praedestinavit illum ut Deum ipsum summe diligeret ac bene de ipso infiniteque mereretur pro omnibus angelis et hominibus, ex quibus quos Deus voluit propter tale meritum Christi ad aeternam salutem efficaciter destinavit in priori quodam signo rationis; in alio vero posteriori ordinavit ut Christus pro talibus hominibus eorumque efficaci salute specialius oraret aut simile quidpiam faceret. Atque ita, si consequens illud de hac speciali ratione Christi intelligatur, concedimus esse effectum praedestinationis talium hominum vel angelorum. Negamus tamen alteram sequelae partem, nimirum inde sequi Christum non esse

fue beneplácito del Padre porque, por su libre voluntad, había elegido a tales hombres, queriendo al mismo tiempo que aquella elección se llevara a la ejecución por medio de los méritos de Cristo. Por tanto, aquel mérito de Cristo fue efecto de tal elección.

31. Por este argumento niegan los citados autores que aquel mérito de Cristo suponga la elección de los hombres en la mente de Dios o que proceda de una ordenación peculiar de la voluntad divina, sino solo del beneplácito humano de Cristo. Y consecuentemente niegan que la oración de Esteban sea efecto de la elección de Pablo. Pero esto último ya ha sido suficientemente refutado, y lo primero (como decía antes) es de por sí increíble y ajeno al modo de hablar del mismo Cristo y a la perfección de sus obras, que se toma principalmente de su conformidad con la voluntad divina. Además, parece ir contra la sublimidad de la divina providencia. Porque, ¿cómo es creíble que la disposición eterna de la bienaventuranza celestial y de todos los medios por los cuales debe conseguirse con efecto no haya sido pensada por la razón divina (por así decir) y predefinida por la voluntad divina antes de que cualquier voluntad creada, incluso la de Cristo, fuera llamada a la ejecución de aquella providencia?

32. Respondo, por tanto, distinguiendo el consecuente. Pues hay que considerar en Cristo el sumo amor de Dios y el afecto general a buscar en todas las cosas la gloria del Padre; y hay que considerar las acciones especiales de orar por este o por aquel, de este o de aquel modo, y de ofrecer alguna de sus acciones para procurar este beneficio a estos hombres más que a aquellos.
Si, pues, aquel consecuente se entiende del mérito fundado en los actos previos de Cristo, se niega la consecuencia: porque tal mérito no es efecto de la elección especial de los predestinados, sino que es innato y connatural (por así decir) al mismo Cristo. Por eso, por el mismo hecho de que Dios predestinó a Cristo a ser Hijo natural de Dios y cabeza de todos los ángeles y hombres, lo predestinó a amar sumamente a Dios mismo y a merecer infinitamente para Él en favor de todos los ángeles y hombres; y de entre ellos, a los que Dios quiso, por tal mérito de Cristo, los destinó eficazmente a la salvación eterna en un signo anterior de razón. En otro signo posterior ordenó que Cristo orara de modo más especial por tales hombres y por su eficaz salvación, o hiciera algo semejante.
Y así, si aquel consecuente se entiende de esta razón especial de Cristo, concedemos que es efecto de la predestinación de tales hombres o ángeles. Negamos, sin embargo, la otra parte de la consecuencia, es decir, que de ahí se siga que Cristo no sea causa de la predestinación de los elegidos, porque antes de este efecto se supone en Cristo un mérito previsto suficiente para tal

causam praedestinationis electorum, quia ante hunc effectum supponitur in Christo meritum praevisum sufficiens ad talem praedestinationem seu electionem. Et ideo non esse simile de oratione Stephani pro Paulo.

predestinación o elección. Y por eso no es semejante el caso de la oración de Esteban por Pablo.

33. **Ultima confirmatio nostrae sententiae. — Evasio.** — Tandem confirmatur haec nostra sententia, quia sicut Christus Dominus meruit omnem gratiam et omnia auxilia supernaturalia data antiquis sanctis qui ante Incarnationem praecesserunt, ita etiam meruit eis praedestinationem et dilectionem efficacem eorum ad gloriam, et non meruit illis electionem eorum prae aliis secundum propriam habitudinem et comparationem quam haec verba important: ergo eodem modo se habuit circa ceteros iustos et sanctos qui post adventum suum in carne fuerunt. Ad hoc videntur dicti auctores respondere admittendo antecedens et negando consequentiam. Redduntque rationem, quia Christus potuit mereri posterioribus sanctis illam praelectionem seu praelationem ad alios, specialiter orando et deprecando pro illis: non potuit autem hoc modo mereri Christus sanctis qui eum praecesserunt, quia non potuit hoc modo orare pro illis per modum petitionis seu deprecationis, quia hoc modo oratio non fit pro re iam facta et praeterita. Neque etiam id mereri potuit per gratiarum actionem pro tali beneficio eis prae aliis collato: quia haec gratiarum actio supponit beneficium factum, et est quodammodo effectus illius, cum meritum circa quod et obiectum movens ad illam gratiarum actionem sit beneficium iam factum.

33. Última confirmación de nuestra sentencia. Finalmente se confirma nuestra opinión con este argumento: así como Cristo Señor mereció toda gracia y todos los auxilios sobrenaturales que fueron dados a los santos antiguos que vivieron antes de la Encarnación, también mereció para ellos la predestinación y el amor eficaz que los llevó a la gloria. En cambio, no mereció que fueran elegidos antes que otros según esa comparación y preferencia que implican estas palabras.
Por tanto, del mismo modo se comportó con los demás justos y santos que vivieron después de su venida en la carne.
A esto parecen responder los autores mencionados admitiendo la primera parte y negando la consecuencia. Dan como razón que Cristo pudo merecer para los santos posteriores esa preferencia o elección por encima de otros, orando y suplicando especialmente por ellos. Sin embargo, no pudo merecerlo de la misma manera para los santos que vivieron antes que Él, porque no podía orar por ellos con una petición o súplica, ya que la oración de este tipo no se hace por algo que ya ha sucedido o es pasado. Tampoco pudo merecerlo mediante una acción de gracias por ese beneficio otorgado a unos antes que a otros, porque la acción de gracias supone que el beneficio ya ha sido concedido y, de algún modo, es efecto de él, ya que el mérito que la mueve y su objeto es precisamente el beneficio ya realizado.

34. Oppugnatur. — Responsio. — Sed contra, primo: quia si quis decernat alicui conferre aliquod anticipatum beneficium, quia praevidet illum futurum esse gratum, iam gratiarum actio praevisa, ut futura, esset ratio volendi dare tale beneficium. Ergo eodem modo gratiarum actio Christi praevisa a Patre potuit esse ratio eligendi illo modo antiquos Patres,

34. Refutación. Pero esto se puede impugnar. En primer lugar: si alguien decide conceder a una persona un beneficio anticipado porque prevé que será agradecida, entonces la acción de gracias prevista (como futura) ya sería razón para querer darle ese beneficio. Por tanto, del mismo modo, la acción de gracias de Cristo prevista por el Padre pudo ser razón para elegir de esa manera a los antiguos Padres, si no había ninguna otra objeción.
Responden que sí pudieron darse la gracia y los auxilios a los antiguos Padres gracias al mérito previsto de Cristo, fundado en la acción de gracias futura por ese mismo beneficio, porque no es propiamente efecto de él, sino que solo lo supone como objeto o condición necesaria. Sin embargo, sostienen que Cristo no pudo merecer que, por esa misma acción de gracias, se diera tal gracia a uno más que a otro, porque para eso sería necesario que Dios previera que Cristo iba a dar gracias más por el beneficio concedido a Pedro que si se le hubiera concedido a Pablo. De lo contrario, no habría razón alguna, por parte de Cristo, para que se diera a Pedro más que a Pablo, si se preveía que Cristo sería igualmente agradecido por ambos.
Pero no pudo preverse tal desigualdad por parte de Cristo, porque Él habría sido igualmente agradecido por un beneficio similar dado a cualquier otro hombre. Por tanto, la acción de gracias prevista no pudo ser razón de esa preferencia. Es como si yo

si aliunde non repugnabat. Respondent potuisse quidem gratiam et auxilia dari antiquis Patribus propter meritum Christi praevisum fundatum in gratiarum actione futura pro eodem beneficio, quia non est proprie effectus eius, sed solum supponit illud ut obiectum vel conditionem necessariam. Tamen non potuisse Christum ita mereri ut pro eadem gratiarum actione daretur huic potius quam illi talis gratia, quia ad hoc necessarium erat praevidere Deum fore quod Christus Dominus potius gratias acturus esset pro tali beneficio collato Petro quam si collatum fuisset Paulo: alioqui non esset ratio ex parte Christi ob quam Petro potius daretur quam Paulo, si Christus aeque gratus pro utroque praevisus fuisset.

At non potuit in hoc praesciri inaequalitas ex parte Christi, quia Christus aeque gratus futurus fuisset pro simili beneficio praestito quibuscumque aliis hominibus. Non ergo potuit gratiarum actio praevisa esse ratio illius comparationis. Ut si ego praeviderem vel sperarem, comparatione facta inter Petrum et Paulum, Petrum futurum mihi gratiorem, posset quidem illa spes me movere ut illi potius quam Paulo beneficium conferrem: at si nihil tale sperarem, sed potius eandem spem de utroque conciperem, non possem inde rationem sumere ad beneficium uni potius quam alteri praestandum. Sic ergo de Christo dicendum est.

35. Diluitur. — At enim, licet verum sit gratiarum actionem futuram fuisse ex parte Christi aequalem, supposita aequalitate beneficii et personae: nihilominus cogitari posset aliqua inaequalitas in ipsomet affectu humano et libero Christi, ita ut praenosset Deus futurum esse magis conforme voluntati eius ut sic, ut Iacob sanctificaretur quam Esau, id est, quod futurum esset magis conforme voluntati eius, quia ipse ut homo magis esset afficiendus ad Iacob quam ad Esau. Video sane, absolute consideratum, videri posse absque ratione dictum: tamen argumentando ad hominem, non video cur is qui opinatur voluntatem

previera o esperara, al comparar a Pedro y Pablo, que Pedro me sería más agradecido: eso podría moverme a concederle el beneficio a él más que a Pablo. Pero si no esperara tal diferencia, sino que concibiera la misma esperanza respecto a ambos, no podría sacar de ahí razón alguna para dar el beneficio a uno más que al otro. Lo mismo debe decirse de Cristo.

35. Solución. Sin embargo, aunque es verdad que la acción de gracias futura habría sido igual por parte de Cristo, supuesta la igualdad del beneficio y de la persona, todavía se podría pensar en alguna desigualdad en el mismo afecto humano y libre de Cristo. De modo que Dios pudiera conocer de antemano que sería más conforme a su voluntad que Jacob fuera santificado antes que Esaú, es decir, que le sería más conforme porque, como hombre, se sentiría más inclinado hacia Jacob que hacia Esaú.

Reconozco que, considerado de modo absoluto, esto puede parecer sin fundamento. Sin embargo, argumentando *ad hominem*, no veo por qué quien sostiene que la voluntad humana de Cristo fue la primera raíz y causa de que Dios eligiera a este ladrón para una vocación eficaz más que a aquel (porque Cristo tuvo mayor afecto hacia este que hacia aquel), no pueda y deba decir lo mismo respecto al afecto de Cristo hacia los hombres que vivieron antes que Él: es decir, que por un deseo o afecto simple quiso por sí mismo dar auxilios eficaces más a uno que a otro, y que Dios, movido por su presciencia, hizo esa distinción.

Si esto no se puede sostener con probabilidad, no es porque Cristo, por la libertad de su voluntad humana, no pudiera tener tal afecto, sino porque ese afecto no es la primera raíz del misterio de la elección y predestinación divina en cuanto a la determinación de las personas concretas. O también porque ese efecto no debió ser en Cristo algo meramente humano, sino motivado por un motivo más alto de la voluntad divina, que había dispuesto las cosas como quería. De este modo, la elección comparativa siempre se reduce únicamente a la voluntad divina.

36. Objeción tomada de san Pablo a los Efesios. — Tres posibles interpretaciones. Pero nos objetan el testimonio de san Pablo en el primer capítulo de la carta a los Efesios: *Nos eligió en él antes de la creación del mundo*.

Este texto o bien prueba demasiado contra los autores mencionados, o bien no tiene ninguna relevancia para el punto que estamos tratando. Porque allí Pablo no habla solo de los hombres que vivieron después de Cristo, sino de todos los que alcanzarían la salvación por medio de Cristo, a los cuales dice que fueron elegidos en Cristo antes de la creación del mundo.

Por tanto, estas palabras también se aplican a los santos del Antiguo Testamento. Entonces, o bien prueban también respecto a ellos que Cristo mereció que unos fueran elegidos antes que otros, o si no lo prueban respecto a ellos, tampoco lo prueban

Christi humanam fuisse primam radicem et causam cur Deus hunc latronem elegerit ad vocationem efficacem potius quam illum, quia Christus ipso maiorem quemdam affectum ad hunc habuit quam ad illum, cur (inquam) non idem dicere possit et debeat de affectu Christi ad homines qui ante ipsum fuerunt: nimirum per modum desiderii seu simplicis affectus voluisse ex se huic potius quam illi efficacia auxilia, et Deum inde motum per praescientiam fuisse ad illam differentiam faciendam.

Quod si hoc probabiliter cogitari non potest, non ideo est quia Christus per libertatem voluntatis humanae non potuerit habere hunc talem affectum, sed quia non illa esse prima radix mysterii divinae electionis et praedestinationis quoad determinationem personarum. Vel etiam quia non debuit ille effectus esse in Christo mere humanus, sed ex altiori motivo divinae voluntatis, quae ita res disposuerat ut volebat: atque ita semper electio quoad illam comparativam reducitur ad solam divinam voluntatem.

36. Objectio ex Paulo ad Ephesios. — Tres expositiones. — Sed objiciunt nobis testimonium Pauli ad Ephesios primo: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Hoc vero testimonium vel nimium probat contra eosdem auctores, vel nihil refert ad punctum praesentis assertionis. Agit enim ibi Paulus non solum de hominibus qui post Christum fuerunt, sed simpliciter de omnibus qui per Christum salutem consecuturi sunt, quos dicit esse electos in Christo ante mundi constitutionem. Ergo verba illa de sanctis Veteris Testamenti verificanda sunt: ergo vel de illis etiam probant Christum meruisse ut hi potius quam illi fuerint electi, vel si de illis non probant, nec de ceteris probant, quia sunt universalia et aeque comprehendunt omnes. Tres ergo sunt expositiones de illis verbis, etiam supponendo quod particula illa *in ipso* referatur ad Christum ut hominem causalitatemque aliquam significet, quod longe verius est et conforme

respecto a los demás, porque se trata de una afirmación universal que incluye a todos por igual.

Hay, pues, tres posibles interpretaciones de estas palabras, incluso suponiendo que la partícula *en él* se refiere a Cristo como hombre y significa alguna causalidad —lo cual es mucho más verdadero y está de acuerdo con las enseñanzas de los Padres, como demostramos contra Adam en el lugar citado.

37. Primera interpretación. — No nos convence.

La primera interpretación es que esa partícula solo indique la causa final y ejemplar, de modo que el sentido sería: nos eligió para la gloria de Cristo, o en Él como en el cabeza y ejemplar perfectísimo.

En este sentido, de ese texto no solo no se prueba que Cristo fuera causa meritoria de la elección en cuanto a la comparación de uno con otro, sino ni siquiera en cuanto a la libre determinación del amor eficaz de Dios hacia tal persona.

Sin embargo, esta interpretación no nos gusta, porque en san Pablo es más habitual que ese modo de hablar indique la causa meritoria, como mostramos en el mismo lugar.

Segunda interpretación. — Es una interpretación forzada.

La segunda interpretación es que la partícula *en él* no se refiera a la elección desde el lado del acto divino, sino desde el lado del objeto de ese acto. El sentido sería: Dios no tuvo en cuenta los méritos de Cristo al determinar su acto de elegir a tales hombres, sino que por su voluntad los eligió, queriendo al mismo tiempo que esa elección, tanto a la gracia como a la gloria, se realizara en Cristo y por Cristo.

En este sentido parecen interpretar las palabras los Padres griegos, y los escolásticos no discrepan cuando dicen que Cristo nos mereció la predestinación en cuanto al efecto y a los medios, pero no en cuanto al acto mismo.

Tercera interpretación:

Es aquella según la cual, por los méritos previstos de Cristo, Dios quiso dar eficazmente la gloria a tales hombres. Esta voluntad es el máximo amor hacia ellos y, de hecho, es ya elección, precisamente porque no se extiende a todos, sino solo a estos, dejando a los demás en la masa de perdición.

Y por esta razón se dice que Dios eligió a los hombres en Cristo, aunque no mereció ni el abandono de los otros ni el amor preferencial hacia estos en cuanto a esa comparación.

38. Qué grado de certeza tiene esta afirmación.

Quien se opusiera a esta verdad no solo afirmaría algo temerario, sino erróneo. De lo dicho es fácil resolver la segunda cuestión que propusimos antes: qué grado de certeza tiene esta afirmación: *Cristo fue causa meritoria de la elección y predestinación de los hombres*.

Los autores citados afirman que es doctrina católica cuando hablan de la elección a la gloria hecha en atención a méritos ya

sententiis Patrum, ut contra Adamum ostendimus loco citato.

37. Prima expositio. — Non placet. — Prima expositio est ut significetur per illam particulam solum causa finalis et exemplaris, ita ut sensus sit: elegit nos ad Christi gloriam, vel in illo tanquam in capite et exemplari perfectissimo. In quo sensu non solum non probatur ex illo verbo quod Christus fuerit causa meritoria electionis quoad comparationem unius cum alio, verum etiam nec quoad liberam determinationem efficacis dilectionis Dei ad talem personam. Non tamen placet nobis haec expositio, quia magis usitatum est apud Paulum significare illo dicendi modo causam meritoriam, ut ibidem ostendimus.

Secunda expositio. — Denique altera expositio est odiosa. — Secunda expositio est ut illa particula *in ipso* non referatur ad electionem ex parte actus divini, sed ex parte obiecti talis actus, ita ut sensus sit: non habuisse Deum respectum ad merita Christi in illa determinatione actus sui ad eligendos tales homines, sed sua voluntate elegisse illos, simul tamen voluisse ut illa electio, tam ad gratiam quam ad gloriam, in Christo et per Christum impleretur. Quo sensu videntur verba illa interpretari Patres Graeci et scholastici non dissentiunt, dum aiunt meruisse nobis Christum praedestinationem ex parte effectus et mediorum, non tamen ex parte actus.

Tertia expositio est: propter Christi merita praevisa Deum voluisse efficaciter dare gloriam talibus hominibus, quae voluntas est maxima eorum dilectio, et re ipsa est electio eo ipso, quia non extenditur ad omnes, sed ad hos tantum, aliis in massa perditionis relictis. Et hac ratione dicitur Deus elegisse homines in Christo, etiamsi vel aliorum derelictionem, vel amorem horum prae illis quoad illam comparativam habitudinem non meruit.

38. Quem gradum certitudinis assertio habeat, explanatur. — **Qui contra hanc veritatem** previstos; y con razón lo afirman, porque esta es una elección de justicia, de la cual es certísimo que se da por Cristo. Negar esto no solo me parece temerario, sino también erróneo. Porque querer dar tal premio a un hombre que tiene tales méritos es de rigor de justicia; de lo contrario, no podría decirse que el efecto mismo se da por Cristo, cosa que según la fe no se puede negar. Ningún católico, que yo sepa, ha negado nunca esto.

Adán y otros que niegan que la elección de los predestinados a la gloria se haya hecho en atención a los méritos de Cristo, hablan de una elección gratuita y liberal respecto a los mismos elegidos, la cual, siguiendo a san Agustín, creen que precede (en el orden de la intención) a toda la predestinación.

39. Lo mismo hay que decir de la afirmación que niega que Cristo nos mereció la predestinación.

Lo mismo debe decirse de la elección a la gracia completa, desde la primera vocación hasta la perseverancia final. Porque en el mismo grado en que es cierto que toda esta gracia se da en el tiempo a los predestinados por Cristo, en ese mismo grado es cierto que Dios tuvo desde la eternidad una voluntad, en atención a los méritos de Cristo, por la cual quiso dar esta gracia a sus elegidos. Porque (como se mostró antes) este efecto no puede separarse de la voluntad de Dios.

Por tanto, quien niega que la elección a la gracia sea simplemente por los méritos de Cristo, basándose en que la primera vocación u otras disposiciones a la gracia no se nos dan por los méritos de Cristo, enseña una afirmación no solo temeraria, sino errónea, contra san Pablo (como se citó antes) y contra la doctrina de los Concilios, como mostré en el lugar mencionado. Y en esta parte con razón puede ser reprendido Adam, quien explicó así su opinión comentando Filipenses 4 y 2 Pedro 1.

Y del mismo modo hay que juzgar la afirmación que niega que Cristo nos mereció la predestinación. Porque si se habla de la predestinación en cuanto a sus efectos, y se basa en el error de que Cristo no nos mereció las gracias peculiares e internas que son efectos de la predestinación en los elegidos, entonces se trata de una doctrina errónea y más que temeraria.

Si, en cambio, solo se niega porque entre los efectos de la predestinación incluyen también la misma Encarnación u otros beneficios semejantes, entonces no es algo digno de censura, sino una opinión discutible y más bien sobre el modo de hablar, aunque la sentencia afirmativa es con mucho más probable.

40. Sin embargo, si se trata de la elección a la gloria meramente gratuita respecto al hombre elegido (tal como se entiende en Dios antes de la presciencia de sus obras y méritos), entonces esta afirmación no tiene mayor certeza que una opinión probable.

En primer lugar, los doctores con los que discutimos defienden con mucha firmeza que no hay nadie que haya sido elegido a la

sentiret, non solum temerarium, sed erroneum aliquid affirmaret. — Ex his facile est expedire quod secundo loco supra propositum est, videlicet quem gradum certitudinis habeat haec assertio: *Christus fuit causa meritoria electionis et praedestinationis hominum*.

Nam praedicti auctores asserunt esse catholicam doctrinam quando loquuntur de electione ad gloriam ex meritis iam praevisis; unde merito id asserunt, quia haec est electio iustitiae, de qua certissimum est esse propter Christum, et id negare non solum temerarium, sed etiam erroneum mihi videtur. Nam velle dare tale praemium homini habenti talia merita, est de rigore iustitiae; alias non posset effectus ipse dari propter Christum, quod tamen secundum fidem negari non potest. Unde nullus Catholicus, quod ego sciam, hoc unquam negavit. Nam Adamus et alii qui negant electionem praedestinatorum ad gloriam factam esse intuitu meritorum Christi, loquuntur de electione gratuita et liberali respectu eorumdem electorum, quam cum Augustino credunt antecedere per modum intentionis ad totam praedestinationem.

39. Idem dicendum est de assertione negante Christum meruisse nobis praedestinationem. Idemque dicendum est de electione ad gratiam totam, a prima vocatione usque ad ultimam perseverantiam. Nam in quo gradu certum est omnem hanc gratiam dari praedestinatis in tempore propter Christum, in eodem gradu certum est habuisse Deum aliquam aeternam voluntatem intuitu meritorum Christi, per quam voluit huiusmodi gratiam dare suis electis: quia (ut supra ostensum est) non potest effectus hic a voluntate Dei separari.

Unde qui negat electionem ad gratiam simpliciter esse ex meritis Christi, ex illo fundamento quod prima vocatio vel aliae dispositiones ad gratiam non dentur nobis propter merita Christi, non solum temerariam, sed etiam erroneam assertionem docet contra Paulum supra et contra doctrinam

gloria solo por la voluntad liberal y gratuita de Dios. Por tanto, ellos mismos no pueden afirmar que Cristo mereció para ellos una elección a la gloria anterior a la previsión de sus méritos, ya que tal elección no existe. En consecuencia, no tienen ninguna razón para condenar a quienes, aunque admiten en Dios tal elección, niegan que haya sido por los méritos de Cristo.

Además, esta afirmación no está definida por la Iglesia, ni se deduce con suficiente certeza de la Escritura, como se vio hace poco y se dirá inmediatamente después. Tampoco faltan autores graves que la han sostenido con fundamento probable. La afirmación contraria tampoco está tan universalmente aceptada como para ser afirmada como cierta por otros teólogos, sino solo como más piadosa y probable.

Finalmente, esa opinión depende de principios inciertos que pertenecen enteramente al campo de la opinión, como por ejemplo: si la elección de los predestinados se hizo antes o después de la previsión del pecado original; si la predestinación de Cristo precedió a la presciencia del pecado original; o si todos los predestinados fueron elegidos simultáneamente con Cristo sin ninguna prioridad de razón, o si, aunque la predestinación de Cristo precedió en algún orden de razón, eso basta para que en Él se previeran méritos anteriores a nuestra elección que pudieran ser causa o razón de ella. Todo esto se trató y explicó más ampliamente en el primer tomo mencionado.

41. Se cierra el paso a la objeción. Tampoco se opone a esta conclusión el texto *elegit nos in ipso*, porque, como dije, la partícula *in ipso* puede indicar otra razón de causa final o ejemplar, y no meritoria; o puede indicar la causa por la cual la elección debe cumplirse, no la razón primera por la que se hace.

Asimismo, el texto *praedestinavit nos per Iesum Christum* puede entenderse como que Cristo es objeto de la predestinación, no su razón. Porque Dios pudo predestinar la salvación del hombre por su mera voluntad, aunque dispuso darla por medio de Jesucristo. Del mismo modo que predestinó gratuitamente y sin méritos propios a los hombres para obtener la gloria mediante méritos.

Y así también se dice muy bien en 2 Timoteo 1: *Nos llamó con vocación santa según su propio propósito* (quien por mera voluntad la distribuyó) *y gracia* (que nos da gratuitamente), aunque la da por los méritos de Cristo y desde la eternidad decretó darla así. Por eso concluye san Pablo que esa gracia *nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos*.

Aunque los dos primeros textos se pueden y deben explicar con mayor probabilidad como referidos a la causa meritoria de la misma elección y predestinación nuestra por parte de Cristo, sin embargo, como ese sentido no está definido por la Iglesia ni recibido por el consenso común de los Padres, no hace que la cuestión sea cierta, sino a lo sumo más probable.

El último texto, en cambio, se explica de manera muy congruente y, por otra parte, prueba suficientemente que la distribución de la

Conciliorum, ut dicto loco ostendi. Et quoad hanc partem merito reprehendi potest Adamus, qui ad Philippenses 4 et 2 Petri 1 suam sententiam ita explicavit.

Atque eodem modo iudicandum est de assertione negante Christum meruisse nobis praedestinationem. Nam si loquatur de praedestinatione quoad effectus, et in illo errore nitatur quod Christus non meruit nobis peculiares et internas gratias quae in electis sunt praedestinationis effectus, erronea est doctrina et plusquam temeraria. Si autem solum id negetur quia inter effectus praedestinationis ponunt etiam Incarnationem ipsam vel alia similia beneficia, sic non est res digna censura, sed opinabilis et fere de modo loquendi, quamvis affirmans sententia longe probabilior sit.

40. At vero, si sermo sit de electione ad gloriam mere gratuita respectu hominis electi, ut intelligitur in Deo ante praescientiam operum et meritorum eiusdem electi, sic nulla est in illa assertione maior certitudo quam probabilioris opinionis. Nam imprimis doctores cum quibus disputamus defendunt constantissime nullos esse sic electos ad gloriam sola Dei voluntate liberali et gratuita: ergo non possunt ipsi asserere Christum meruisse illis electionem talem ad gloriam quae fuerit ante provisa eorum merita, cum nulla talis sit. Ergo nulla ratione possunt damnare eos qui, licet in Deo ponant talem electionem, negant fuisse ex meritis Christi. Deinde assertio non est definita, nec ex Scriptura satis certo colligitur, ut proxime visum est et statim iterum dicetur. Nec denique desunt auctores graves qui ita senserint ex probabili fundamento. Nec contraria assertio est ita recepta ut tanquam certa ab aliis theologis asseratur, sed solum ut magis pia et probabilior.

Tandem illa sententia pendet ex principiis incertis, quae omnino sub opinione sunt, videlicet an electio praedestinatorum facta sit ante vel post praevisum originale peccatum, et an Christi praedestinatio praecesserit originalis peccati praescientiam; item, an omnes

vocación congrua, en cuanto a esa preferencia (que se dé a uno más que a otro), no proviene de los méritos de Cristo, sino del liberal propósito de Dios.

CAPÍTULO XXV

¿EXISTE ALGUNA CAUSA O RAZÓN DE LA ELECCIÓN DE LOS PREDESTINADOS POR PARTE DE DIOS?

1. En esta dificultad hay que distinguir cuatro cosas. — Razón de la duda. Hasta ahora se ha tratado de las causas de esta elección que pueden concebirse fuera de Dios, en cuanto Dios es: ahora resta investigar brevísimamente si por parte del mismo Dios, y de su sabiduría y bondad, puede darse o concebirse alguna razón de esta elección. En este asunto hay que distinguir cuatro cosas.

Lo primero es que Dios eligió eficazmente a algunos para que se salven infaliblemente; lo segundo, que no eligió así a todos los que habían de ser creados, sino solo a algunos de entre ellos; lo tercero, que estos fueron en tal número y no en uno mayor; lo cuarto, que fueron estas personas y no aquellas.

Hablaré brevemente de cada punto, advirtiendo que aquí nosotros buscamos alguna razón además de la sola libertad de la voluntad divina: pues que Dios hizo todas estas cosas por su sola libertad, etc., según el consejo de su voluntad, es manifiesto; pero si la pura libertad fue la única razón de todos los decretos justos, o si Dios tuvo otra además de ella, esto es lo que investigamos; pues parece que corresponde a la suma sabiduría y bondad que en todas las determinaciones libres, y en las circunstancias de estas, se guíe por alguna razón especial, y que no sea la sola voluntad la razón, pues este parece ser un modo de obrar más razonable y prudente. En contra, sin embargo, está el hecho de que no parece que tal razón pueda encontrarse o concebirse siempre.

2. Primera aserción. Respecto a lo primero hay que decir que no faltaron a Dios múltiples razones por las cuales, con su voluntad eficaz, destinó infaliblemente a algunos a la consecución de la gloria por sí mismo, y antes de los méritos previstos de ellos. Quienes piensan que esta elección no se hizo en los ángeles, ni habría de hacerse en los hombres en el estado de inocencia, dan toda la razón de esta aserción a partir de la caída de la naturaleza humana por el pecado original, y de la debilidad y fragilidad de fuerzas que de ahí contrajo. Porque si Dios no hubiera elegido de la masa corrompida a algunos que se salvaran infaliblemente en tal y tan alto grado de perfección, pocos o ninguno se salvarían, y con muchas imperfecciones y caídas, y apenas alguno llegaría a un grado excelente de santidad; y por eso fue muy conveniente que Dios, según la razón de su sabiduría, eligiera un número copioso y distribuyera los grados de gloria con una variedad y excelencia muy decorosa y

praedestinati simul cum Christo fuerint sine ulla prioritate rationis, vel quamvis praedestinatio Christi praecesserit in aliquo signo, an id sit satis ut in eo praevisa fuerint merita ante nostram electionem, quae potuerint esse causa vel ratio nostrae electionis. Quae omnia in dicto primo tomo latius tractata et explicata sunt.

41. Objectioni aditus praecluditur. — Neque huic censurae obstat illud *elegit nos in ipso*: quia, ut dixi, illa particula *in ipso* vel potest dicere aliam rationem causae finalis vel exemplaris et non meritoriae, vel potest dicere causam per quam electio implenda est, non propter quam primo sit. Et illud *praedestinavit nos per Iesum Christum* intelligi potest ut illud inter obiectum praedestinationis, non quod sit ratio illius. Potuit enim Deus hominis salutem mera sua voluntate praedestinare, licet praedestinaverit dandam per Iesum Christum: sicut gratis et sine meritis propriis praedestinavit homines ad gloriam obtinendam per merita. Et sic etiam optime dicitur Deus (2 Tim 1): *Vocavit nos vocatione sua sancta secundum suum propositum* (qui ex mera voluntate illam distribuit) *et gratiam* (quam nobis gratis dat), quamvis ex Christi meritis det, et ex aeternitate ita dare decreverit. Propter quod concludit Paulus de illa gratia quod *data est nobis in Christo Iesu ante tempora saecularia*.

Et quamvis duo priora loca melius et probabilius exponantur de meritoria causa ipsiusmet electionis et praedestinationis nostrae ex parte Christi: tamen cum ille sensus non sit ab Ecclesia definitus nec communi Patrum consensu receptus, non facit rem certam, sed ad summum probabilorem. Ultimus autem locus satis congruenter sic exponitur, et aliunde satis probat distributionem vocationis congruae, quantum ad illam comparationem, quod huic potius quam illi detur non esse ex meritis Christi, sed ex liberali proposito Dei.

CAPUT XXV

conveniente. Esta razón no debe desdeñarse, y es conforme a Agustín, libro *Sobre la corrección y la gracia*, capítulos 14 y 12.

3. La elección tiene lugar por sí misma en los ángeles.
Pero suponiendo (como nosotros creemos) que la elección tiene lugar por sí misma en todo estado, tanto de ángeles como de hombres, es necesario tomar sus razones de otros atributos divinos, que por sí mismos resplandecen y se manifiestan en las obras de Dios; las hemos tocado arriba, en el libro primero, al explicar la necesidad de la predestinación divina. La principal, sin embargo, es la manifestación de la gracia divina, la libertad y el dominio. A ella se refiere Pablo con aquellas palabras: *Para alabanza de la gloria de su gracia*. Pues en nada muestra más Dios que no confiere estos dones sobrenaturales por deuda alguna o mérito del hombre, que eligiendo eficazmente a quienes quiere para la gloria. Además, porque convenía a la perfección y hermosura del reino celestial que, por intención directa y eficaz de Dios, en tal número, peso y medida, se constituyera todo el conjunto de tales miembros, bajo tal cabeza, constituidos en tales grados o mansiones, *para mostrar Dios las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia*, como dice Pablo en Rom. 9. Además, por parte de la misericordia y bondad divinas puede darse razón, porque este acto es máximamente de misericordia, y muestra grandemente la bondad divina: pues se ordena a una gran comunicación de ella. También declara la gran perfección de la sabiduría y prudencia divinas, al conjugar así la infalibilidad del decreto divino con la mutabilidad de la libertad humana, de modo que aquel no destruya a esta, y esta no impida a aquel.

4. Segunda aserción. Respecto a lo segundo hay que decir que, por parte de Dios y de su infinita bondad, pueden darse algunas causas o razones por las cuales no preordenó eficazmente a todos los hombres o ángeles a conseguir la salvación eterna, sino que eligió solo a algunos de entre todos. Así lo enseña Santo Tomás, en la citada cuestión 23, artículo 5, respuesta 3. Y basta por ahora aquella razón general sobre la manifestación de la gracia, y del sumo dominio y liberalidad de Dios; pues todas estas cosas no se mostrarían tan evidente y admirablemente en la dilección de todos como en la dilección de algunos con preferencia a otros, sin razón alguna o desigualdad por parte de ellos. Se añade que, para la especial manifestación de la justicia vindicativa, fue necesario no amar así a todos: pero esto ya pertenece más a las razones de la reprobación que a las de la predestinación, y por eso se tratará mejor más abajo, en el libro quinto.

5. Tercera aserción. Respecto a lo tercero y cuarto hay que decir que nosotros no podemos dar ninguna razón, ni siquiera tomada por parte de Dios, fuera de su libre voluntad, de por qué eligió a hombres o ángeles para ser salvados y llamados eficazmente en tal número más bien que en uno mayor o menor; y de por qué

DETUR NE ALIQUA CAUSA, VEL RATIO EX PARTE DEI ELECTIONIS PRAEDESTINATORUM

1. In hac difficultate quatuor distinguenda sunt. — Ratio dubii. Hactenus dictum est de causis huius electionis quae extra Deum, ut Deus est, excogitari possunt: nunc superest brevissime inquirendum, an ex parte ipsiusmet Dei, ac sapientiae et bonitatis eius ratio aliqua huius electionis dari, aut excogitari possit. In qua re quatuor distinguenda sunt. Primum est, quod Deus efficaciter elegerit aliquos, ut infallibiliter salventur: secundum est, quod non ita elegerit omnes creandos, sed quosdam tantum ex illis: tertium, quod illi fuerint in tanto numero et non in maiori: quartum, quod fuerint hae personae et non illae.

De singulis breviter dicam, advertendo hic a nobis quaeri rationem aliquam praeter solam libertatem divinae voluntatis: nam quod Deus pro sola sua libertate, etc., consilio voluntatis suae, haec omnia fecerit, manifestum est; an vero pura libertas fuerit unica ratio omnium iustorum decretorum, vel ultra illam aliam habuerit Deus, hoc inquirimus; videtur enim spectare ad summam sapientiam et bonitatem, ut in omnibus determinationibus liberis, et circumstantiis earum aliqua speciali ratione ducatur et quod non sit sola pro ratione voluntas, nam hic videtur esse rationabilior et prudentior operandi modus. In contrarium vero est, quia non videtur talis ratio posse semper reperiri, aut excogitari.

2. Prima assertio. Circa primum dicendum est, non defuisse Deo rationes plures, ob quas sua voluntate efficaci aliquos ad consecutionem gloriae infallibiliter destinaverit ex se, et ante praevisa eorum merita. Qui existimant, hanc electionem in angelis factam non esse, nec in hominibus pro statu innocentiae futuram fuisse, totam rationem huius assertionis reddunt ex lapsu naturae humanae per peccatum originis, et ex debilitate, ac fragilitate virium, quam inde contraxit. Quia nisi ex massa eligió a estas personas determinadas más bien que a otras, ya de entre las posibles, ya de entre las que ahora crea y son réprobas. En esto también convienen los teólogos, pues aunque quizá difieran en las palabras, o en el modo de explicar esta elección inmediatamente en orden a la gloria o a la gracia eficaz o congrua, sin embargo convienen absolutamente en que aquella elección gratuita, que por parte de los hombres no tiene razón, tampoco por parte de Dios tiene otra que nos sea conocida, fuera de la voluntad divina. Pues nadie hasta ahora la ha dado: señal es, pues, de que no puede ser conocida por los hombres. Además, ¿qué razón pueden dar los hombres de por qué Dios, de entre los infinitos ángeles que podía crear, quiso crear más bien a estos que a otros? Asimismo, ¿por qué de entre las infinitas humanidades posibles eligió más bien esta para la unión hipostática que otra? ¿Acaso no era posible otra tan perfecta en lo natural, y tan capaz de aquel beneficio, y tan apta e idónea para todos los fines de aquel misterio, como aquella? Igualmente, ¿por qué Dios, al crear hombres y ángeles, quiso crearlos más bien en este momento que en otro, en este orden de cosas más que en otro? O ¿por qué (que es el ejemplo de Santo Tomás) de dos porciones de materia prima, en la primera creación creó esta bajo la forma de fuego, y aquella bajo la forma de agua, más bien que al contrario? Ciertamente, así como en estas y similares cuestiones no puede darse razón por el hombre, tampoco sobre la elección gratuita de los predestinados, en cuanto al número de personas, tanto formal como material.

6. Puede dudarse, sin embargo, si esto se debe a que en la realidad misma no hay otra razón, o si proviene de la debilidad del ingenio humano, que no comprende todas las razones de la providencia divina. Algunos piensan que en verdad no falta alguna razón por parte de Dios, aunque ahora nos esté oculta. Pues Agustín en el *Enquiridión*, capítulo 95, dice: *Entonces no estará oculto lo que ahora está oculto*, es decir, en la bienaventuranza, por qué aquel fue asumido más bien que este, cuando la causa fue una para ambos. Pero Santo Tomás, I parte, cuestión 23, artículo 5, respuesta 3, enseña claramente que en la realidad no subyace otra causa o razón fuera de la voluntad de Dios. Porque la razón y los ejemplos aducidos parecen mostrar no solo que no nos es conocida otra razón, sino también que no puede encontrarse en la realidad misma. Porque si por parte de aquellos entre quienes se hace la elección hay una igualdad total en orden a todos los fines posibles de la providencia divina, también por parte de todos los atributos de Dios habrá igualdad, exceptuada solo la voluntad, porque solo ella es libre. Y no hay duda de que Dios, por su libertad, puede de dos objetos totalmente iguales bajo toda razón, elegir uno por su libertad y no el otro, porque esto pertenece a la perfección de la libertad, y no es irracional, porque la razón misma dicta que no puede ni debe hacerse de otro modo. De donde me parece muy probable que en el asunto de la

corrupta Deus elegisset aliquos infallibiliter salvandos in tali, ac tanto perfectionis gradu, pauci vel nulli salvarentur, et cum multis imperfectionibus, et lapsibus, vixque ullus perveniret ad excellentem gradum sanctitatis, et ideo convenientissimum fuit, ut Deus pro ratione sapientiae suae, et copiosum numerum elegerit, et gradus gloriae distribuerit, cum varietate, et excellentia decentissima et convenientissima. Quae ratio contemnenda non est, estque consentanea Augustino, lib. *de Correptione et Gratia*, cap. 14 et 12.

3. Electio per se habet locum in angelis. At vero supponendo (ut nos credimus) electionem per se habere locum in omni statu, tam angelorum, quam hominum, rationes eius sumere necesse est ex aliis attributis divinis, quae per se relucent et manifestantur in operibus Dei; eas vero tetigimus supra, libro primo, explicando necessitatem divinae praedestinationis. Praecipua vero est ostensio divinae gratiae, libertatis, et dominii. Quam attingit Paulus verbis illis: *In laudem gloriae gratiae suae*. In nulla enim re magis ostendit Deus, se non ex debito aliquo, vel merito hominis haec supernaturalia dona conferre, quam eligendo quos vult efficaciter ad gloriam. Deinde, quia decebat ad perfectionem, et pulchritudinem regni caelestis ut ex directa, et efficaci intentione divina in tali numero, pondere, et mensura totum constitueretur ex talibus membris, sub tali capite, in talibus gradibus, seu mansionibus constitutis, *ut ostenderet Deus divitias gloriae suae in vasa misericordiae*, ut ait Paulus ad Rom. 9. Praeterea, ex parte divinae misericordiae, et bonitatis potest reddi ratio, quia hic actus est maxime misericordiae, et ostendit valde divinam bonitatem: nam ordinatur ad magnam communicationem illius. Item declarat magnam perfectionem divinae sapientiae et prudentiae, dum infallibilitatem divini decreti, cum mutabilitate humanae libertatis ita coniungit, ut illud hanc non destruat, et haec illud non impediat.

predestinación divina así ha sucedido. Ni Agustín significa lo opuesto, sino que solo dice que esto mismo, que ahora está oculto o se conoce oscuramente —a saber, que solo la voluntad de Dios fue la razón de esta variedad—, entonces habrá de verse claramente y sin duda

LIBRO TERCERO

SOBRE LOS EFECTOS DE LA PREDESTINACIÓN Y SU CONCORDIA CON LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

Cap. I. Si la predestinación tiene algunos efectos.
Cap. II. Qué condiciones se requieren para que algún beneficio sea efecto de la predestinación.
Cap. III. Si la gloria y la perseverancia son efectos de la predestinación.
Cap. IV. Si la gracia santificante es efecto de la predestinación.
Cap. V. Si los méritos del predestinado son efectos de la predestinación.
Cap. VI. Qué auxilios prevenientes son efectos de la predestinación.
Cap. VII. De qué modo los bienes naturales son efectos de la predestinación.
Cap. VIII. En qué sentido el mal y su permisión son efectos de la predestinación.
Cap. IX. La predestinación no introduce necesidad en la justificación.
Cap. X. La predestinación no introduce necesidad en el obrar bien.

Después de la discusión sobre las causas, sigue en orden conveniente la discusión sobre los efectos de la predestinación: a través de la cual también se harán

más claras las cosas que se han dicho sobre las causas. Pues el conocimiento de las causas en nosotros se produce en gran parte a partir del conocimiento de los efectos. Hablaremos pues primero en general de los efectos, después en particular de cada uno, primero de los efectos sobrenaturales de la gracia y la gloria, después de los bienes de la naturaleza y finalmente de los males, o de las permisiones de estos, si acaso de algún modo pueden provenir de la predestinación. Y finalmente excluiremos los falsos efectos, y declararemos la verdadera concordia de la predestinación con la libertad.

CAPÍTULO I

¿TIENE LA PREDESTINACIÓN ALGUNOS EFECTOS, Y EN QUÉ GÉNERO DE CAUSA?

1. Conclusión de Santo Tomás. — Se establece con razón. — La dificultad permanece en dos puntos.

Esta cuestión la trata Santo Tomás, I p., cuestión 23, artículo 2, bajo otro título, a saber, si la predestinación pone algo en el predestinado, y responde que formalmente no pone nada, pero causalmente sí pone algo: de cuyas partes la primera ha sido suficientemente explicada en el libro 1, mientras que la segunda atañe al presente. Pues el sentido de aquello es que la predestinación es causa de algunos efectos que Dios produce en el mismo predestinado. Y en esta aserción convienen todos los teólogos en 1, d. 40 y 41, y es expresa de San Agustín en *Sobre la predestinación de los santos*, c. 40, y en *Sobre el bien de la perseverancia*, c. 14. Y todos la toman de Pablo en Rom. 8, como explicaremos más ampliamente en lo que sigue.

La razón es que, para que los hombres consigan la salvación eterna, es necesario que se les confieran muchos beneficios y se produzcan en ellos muchos efectos, como es evidente por sí mismo. Pero Dios es causa de estos efectos por el entendimiento y la voluntad, como también de todos los demás: luego es causa por aquellos actos en los que consiste la

4. Secunda assertio. Circa secundum dicendum est, ex parte Dei, eiusque infinitae bonitatis reddi posse aliquas causas seu rationes, ob quas non omnes homines, vel angelos ad aeternam salutem consequendam efficaciter praeordinavit, sed solum ex omnibus aliquos elegerit. Ita docet D. Thomas, dicta quaest. 23, art. 5, ad 3. Sufficitque nunc ratio illa generalis de ostensione gratiae, et summi dominii, ac liberalitatis Dei; nam haec omnia non tam evidenter, et mirabiliter ostenderentur in dilectione omnium quam in dilectione quorumdam, prae aliis, absque ratione ulla, vel inaequalitate ex parte ipsorum. Accedit, quod ad specialem ostensionem vindicativae iustitiae necessarium fuit non omnes sic diligere: sed haec iam magis spectat ad rationes reprobationis, quam praedestinationis, et ideo inferius libro quinto melius tradetur.

5. Tertia assertio. Circa tertium, et quartum dicendum est; nullam posse a nobis reddi rationem etiam ex parte Dei sumptam praeter eius liberam voluntatem, cur elegerit homines, vel angelos in tanto numero salvandos, et efficaciter vocandos, potius quam in maiori, vel minori: et cur potius in his numero personis, quam in aliis, vel ex possibilibus, vel ex his, quas nunc creat, et reprobae sunt. In hoc etiam conveniunt theologi, nam licet in verbis fortasse differant, vel in modo explicandi hanc electionem immediate in ordine ad gloriam, vel ad gratiam efficacem seu congruam: nihilominus absolute in hoc conveniunt, quod illa electio gratuita, quae ex parte hominum non habet rationem, ex parte etiam Dei non habet aliam, quae nobis nota sit, praeter divinam voluntatem. Nullus enim hactenus illam reddidit: signum ergo est, non posse ab hominibus cognosci. Item, quae ratio potest ab hominibus reddi, cur Deus ex infinitis angelis, quos creare potuisset, hos potius voluerit creare, quam alios? Item, cur ex infinitis humanitatibus possibilibus hanc potius elegerit ad unionem hypostaticam, quam aliam? Numquid non erat possibilis alia tam

perfecta in naturalibus, et tam capax illius beneficii, et tam apta, et idonea ad omnes fines illius mysterii, sicut illa? Item, cur Deus creando homines, et angelos, illos potius creare voluit in hoc momento, quam in alio, in hoc ordine rerum magis quam in alio? Vel cur (quod est D. Thomae exemplum) ex duabus portionibus materiae primae, in prima creatione hanc creavit sub forma ignis, et illam sub forma aquae, magis quam e contrario? Certe sicut in his et similibus non potest ratio ab homine reddi, ita nec de Praedestinatorum gratuita electione, quoad numerum personarum, tam formali, quam materiali.

6. Dubitari autem potest, an hoc ideo sit, quia in re ipsa nulla est alia ratio, vel proveniat ex debilitate humani ingenii, quod non omnes rationes divinae providentiae comprehendit. Aliqui enim existimant, revera non deesse rationem aliquam ex parte Dei, etiamsi nunc nos lateat. Augustinus enim in *Enchiridio*, cap. 95: *Tunc* (inquit) *non latebit, quod nunc latet*, id est, in beatitudine, cur, scilicet, ille potius quam iste fuerit assumptus, cum causa una fuerit ambobus. At divus Thomas, I part., quaest. 23, art. 5, ad 3, plane docet, in re nullam subesse aliam causam vel rationem, praeter voluntatem Dei. Quia ratio et exempla adducta videntur ostendere, non solum non esse nobis notam aliam rationem, verum etiam in re ipsa inveniri non posse. Quia, si ex parte eorum, inter quos fit electio, est omnimoda aequalitas in ordine ad omnes fines possibiles divinae providentiae, etiam ex parte omnium attributorum Dei erit aequalitas, sola voluntate excepta, quia sola libera est. Et non est dubium, quin Deus pro sua libertate possit ex duobus obiectis omnino aequalibus sub omni ratione, unum pro sua libertate eligere, et non aliud, quia hoc spectat ad perfectionem libertatis, et non est irrationabile, quia ratio ipsa dictat, non posse, nec debere aliter fieri. Unde mihi probabilissimum est, in negotio divinae praedestinationis ita accidisse. Nec Augustinus oppositum significat, sed solum ait,

predestinación. Pues se ha mostrado que la predestinación consiste en actos del entendimiento y la voluntad, por los cuales Dios decreta eficazmente que algo será en orden a la Bienaventuranza sobrenatural: rectamente pues se dice que la predestinación es causa de tales efectos. Pero quedan dos cosas por declarar, una por parte de la causa, otra por parte del efecto. Por parte de la causa hay que explicar en qué género de causa la predestinación es causa de aquellos efectos que se le atribuyen: por parte del efecto, qué condiciones requiere para que caiga bajo la predestinación.

2. Sobre lo primero, primera aserción. Sobre lo primero hay que advertir que podemos hablar de la predestinación en cuanto a sus efectos, o en cuanto al acto de ciencia y voluntad de Dios, en los cuales ella consiste formalmente. Del primer modo hay que decir que un efecto de la predestinación puede ser causa de otro, según todos los géneros de causas, conforme a la exigencia de los dones o de las cosas mismas que se confieren por tal causalidad. Se prueba fácilmente por inducción, porque la gloria, que es el último efecto de la predestinación, es causa final de los otros efectos: y la justificación es el fin de la vocación: pero al contrario los méritos son causa a su modo eficiente de la glorificación, y la gracia es causa final de la justificación y de la remisión de los pecados, y la contrición, en cuanto es disposición para la justicia, se reduce a la causa material, y así de los demás: luego en los efectos de la predestinación interviene todo género de causalidad: luego por parte de los efectos, la predestinación tiene efectos en todo género de causa.

La razón es que, así como a los efectos naturales concurren todos los géneros de causas, así también a los efectos de la gracia y la gloria. Y por eso, así como Dios proveyó en el orden de la naturaleza los efectos de todas las causas, y todas las causas necesarias para tales efectos, así en el orden de la gracia preordenó efectos y causas similares con proporción: luego todas aquellas cosas caen bajo la predestinación:

hoc ipsum, quod nunc latet, vel obscure cognoscitur, quod scilicet sola Dei voluntas fuerit huius varietatis ratio, tunc clare videndum esse, et sine dubitatione.

LIBER TERTIUS

DE PRAEDESTINATIONIS EFFECTIBUS, EORUMQUE CONCORDIA CUM ARBITRII LIBERTATE

Cap. I. Habeat-ne praedestinatio aliquos effectus.
Cap. II. Quae conditiones requirantur, ut aliquod beneficium sit effectus praedestinationis.
Cap. III. Sit-ne gloria, et perseverantia praedestinationis effectus.
Cap. IV. An gratia sanctificans sit effectus praedestinationis.
Cap. V. Sint-ne merita praedestinati effectus praedestinationis.
Cap. VI. Quae auxilia praevenientia sint effectus praedestinationis.
Cap. VII. Quomodo naturalia bona praedestinationis effectus existant.

Cap. VIII. Malum, permissioque eius qua ratione praedestinationis sit effectus.
Cap. IX. Praedestinationem non inducere necessitatem iustificationis.

luego la predestinación tiene efectos según todo género de causa.

3. Sobre lo otro, segunda aserción. — Objeción. — Se excluye. Sobre la parte posterior hay que decir que la predestinación, tal como existe formalmente en Dios, es causa de sus efectos en el género de causa eficiente. Se prueba, porque Dios mismo es causa de estos efectos en el género de eficiente primero y principal: pero es tal causa por aquellos actos por los cuales preordena o predestina tales efectos: luego aquellos actos son principio eficiente de tales efectos: pero en aquellos actos está puesta la predestinación: luego. Además, la predestinación no es causa intrínseca, como consta por sí mismo, y por consiguiente no es ni formal ni material. De las causas extrínsecas, la final no puede atribuirse a la predestinación, pues Dios no confiere tales efectos para predestinarlos o por la predestinación como por un fin: luego solo queda la causa eficiente.
Dirás que también Dios produce el efecto predestinado para cumplir su voluntad, y bajo esa razón tiene razón de fin. Respondo que el cumplimiento de la voluntad de Dios no pertenece a la predestinación formal, sino al efecto de la predestinación, y así solo de ahí se prueba que la predestinación es causa eficaz del efecto predestinado. Además de que aquel fin parece más reflejo que directo, a no ser que se reduzca al fin general de las obras divinas, que es la manifestación y ostensión de la potencia divina y de los otros atributos: pues por eso quiere Dios que su predestinación se cumpla infaliblemente, para que su potencia y bondad se manifiesten: pero esta ostensión es efecto de la predestinación, no la predestinación misma. No es pues la predestinación fin, sino causa eficiente de sus efectos.
4. Se propone cierta dificultad. — Razón de la duda. — Decisión. — Se explica la primera parte. Puede sin embargo dudar alguno cómo esto conviene a la voluntad que predefine los actos libres, o los efectos que dependen de ellos, a la cual dijimos que pertenece propiamente la predestinación, y la

Cap. X. Praedestinationem non inducere necessitatem bene operandi.

□□

Post disputationem de causis, convenienti ordine sequitur disputatio de effectibus praedestinationis: per quam etiam clariora fient, quae de causis dicta sunt. Nam cognitio causarum in nobis magna ex parte fit ex effectuum cognitione. Dicemus ergo prius generatim de effectibus, deinde sigillatim de singulis, prius de supernaturalibus effectibus gratiae et gloriae, postea de bonis naturae ac tandem de malis, seu permissionibus eorum, si quo forte modo possunt ex praedestinatione provenire. Ac tandem falsos effectus excludemus, veramque concordiam praedestinationis cum libertate declarabimus.

CAPUT I

HABEAT-NE PRAEDESTINATIO ALIQUOS EFFECTUS, ET IN QUO GENERE CAUSAE

1. Conclusio D. Thomae. — Ratione adstruitur. — In duobus manet difficultas. Hanc quaestionem tractat D. Thomas, I p., quaest. 23, art. 2, sub alio titulo, scilicet, an praedestinatio ponat aliquid in praedestinato et respondet, formaliter nihil ponere, causaliter autem ponere aliquid: quarum partium prior in lib. 1 satis explicata est, posterior vero ad praesens spectat. Nam sensus illius est, praedestinationem esse causam aliquorum effectuum, quos Deus facit in ipso praedestinato. Et in hac assertione conveniunt theologi omnes in 1, d. 40 et 41, et est expressa D. Augustini *de Praedestinatione Sanctorum*, c. 40, et *de Bono perseverantiae*, c. 14.

distinguimos de la voluntad ejecutante. Y la razón de dudar es que producir hacia fuera pertenece a la voluntad ejecutante. Respondo brevemente que ambas voluntades pertenecen a la predestinación completa, y ambas tienen, a su modo, causalidad efectiva sobre los efectos de la predestinación.

Lo primero es claro, porque aunque la predestinación comience, según nuestro modo de hablar y entender, por la voluntad predefiniente según el orden de la intención, sin embargo también requiere la voluntad ejecutante, por la cual Dios desde la eternidad está preparado para producir infaliblemente en el tiempo tal efecto, o en cuanto está en sí ya lo produce, aunque la producción hacia fuera comience en el tiempo.

5. Se declara la parte posterior. Lo segundo se declara, porque en la causalidad efectiva de Dios debemos entender todo lo que hay de perfección en la causalidad física, moral y artificiosa, las cuales todas pertenecen al género de la eficiencia. La voluntad ejecutante, pues, casi próximamente aplica o influye la causalidad física. La voluntad predefiniente, en cuanto intenta el fin y elige los medios, pertenece a la causalidad moral: porque (como arriba declaré) esta voluntad se requiere por parte del operante, para que opere convenientemente por el fin. De donde por virtud de aquella voluntad se sigue la ejecución de los medios, aunque más remota o mediatamente. Así como en nosotros, la intención del fin tiene cierta eficacia: también sobre la misma ejecución, en cuanto produce la elección, y mediante la elección progresa hasta el uso. Finalmente, la causalidad artificiosa pertenece a la ciencia, como aplicada por la voluntad, la cual también dijimos que a su modo se incluye bajo la predestinación.

CAPÍTULO II

QUÉ CONDICIONES SON NECESARIAS PARA QUE ALGÚN BENEFICIO SEA EFECTO DE LA PREDESTINACIÓN

Et omnes illam sumunt ex Paulo ad Rom. 8, ut in sequentibus latius explicabimus.

Ratio autem est, quia ut homines consequantur salutem aeternam, plura beneficia eis conferri, multosque effectus in eis fieri, necessarium est, ut per se notum est. At Deus est causa horum effectuum per intellectum et voluntatem, sicut et omnium aliorum: ergo est causa per eos actus in quibus praedestinatio consistit. Nam ostensum est, praedestinationem consistere in actibus intellectus et voluntatis, per quos Deus efficaciter decernit aliquid futurum in ordine ad supernaturalem Beatitudinem: recte igitur praedestinatio dicitur causa talium effectuum. Duo vero supersunt declaranda, unum ex parte causae, aliud ex parte effectus. Ex parte quidem causae explicandum est, in quo genere causae praedestinatio sit causa eorum effectuum qui illi tribuuntur: ex parte vero effectus, quas conditiones requirat, ut sub praedestinationem cadat.

2. Circa primum est assertio prima. Circa primum advertendum est, posse nos loqui de praedestinatione quoad effectus eius, vel quoad actum scientiae et voluntatis Dei, in quibus ipsa formaliter consistit. Priori modo dicendum est, unum effectum praedestinationis posse esse causam alterius, secundum omnia causarum genera, iuxta exigentiam donorum seu rerum ipsarum quae per talem causalitatem conferuntur. Probatur facile inductione, quia gloria, quae est ultimus praedestinationis effectus, est causa finalis aliorum effectuum: et iustificatio est finis vocationis: at e contrario merita sunt causa suo modo efficiens glorificationis, et gratia est causa finalis iustificationis ac remissionis peccatorum, et contritio, ut est dispositio ad iustitiam, reducitur ad materialem causam, et sic de aliis: ergo in effectibus praedestinationis omne genus causalitatis intervenit: ergo ex parte effectuum, praedestinatio

1. Doble razón que hace dudosa la cuestión. — La primera. — Evasión. — Contra esta evasión surge la segunda razón de dudar. Para que podamos tener un fundamento general cierto para determinar en particular cuáles beneficios de Dios conferidos al predestinado son efectos de la predestinación, conviene primero investigar universalmente todas las condiciones por las cuales pueda conocerse la razón propia de tal efecto, y consecuentemente pueda discernirse el efecto del no-efecto de la predestinación. La razón de la dificultad puede ser doble.

Primera, porque o todos los beneficios que Dios confiere al predestinado son efectos de su predestinación, o no. Lo primero no puede decirse, porque de otro modo la creación, la conservación y todos los efectos de la providencia sobre el predestinado serían efectos de la predestinación, lo cual no puede decirse, como supongo: pero si se dice lo segundo, es necesario señalar las condiciones en las que los efectos de la predestinación se distinguen de los otros beneficios. Dicen algunos que ciertamente todos los beneficios de gracia conferidos al predestinado son efectos de la predestinación, pero no los beneficios naturales. Contra esto, sin embargo, surge la segunda dificultad, porque muchos beneficios de gracia son comunes a réprobos y predestinados: luego por sí mismos no son efectos de la predestinación, luego tampoco en los predestinados lo serán.

2. Primera conclusión. — Nada puede ser efecto de la predestinación que no sea efecto de Dios. En principio hay que establecer que nada puede ser efecto de la predestinación que no sea efecto de Dios. Así pues, la primera condición necesaria para el efecto de la predestinación es que se comprenda entre los efectos propios de Dios. Se prueba primero por Agustín, que dice frecuentísimamente que Dios predestinó lo que él mismo había de hacer, *Sobre la predestinación de los santos*, c. 40. Donde consecuentemente dice que la presciencia se extiende más que la predestinación: porque Dios conoce de

habet effectus in omni genere causae.

Ratio autem est, quia sicut ad naturales effectus concurrunt omnia causarum genera, ita etiam ad effectus gratiae et gloriae. Et ideo, sicut Deus providit in naturae ordine effectus omnium causarum, et omnes causas necessarias ad effectus tales, ita in ordine gratiae similes effectus et causas cum proportione praeordinavit: omnia ergo illa sub praedestinationem cadunt: habet ergo praedestinatio effectus secundum omne genus causae.

3. Circa alterum secunda assertio. — Obiectio. — Excluditur.

Circa posteriorem partem dicendum est, praedestinationem, prout in Deo formaliter existit, esse causam suorum effectuum in genere causae efficientis. Probatur, quia Deus ipse est causa horum effectuum in genere efficientis primi ac praecipui: sed est talis causa per eos actus, per quos tales effectus praeordinat seu praedestinat: ergo illi actus sunt principium efficiens talium effectuum: at in illis actibus posita est praedestinatio: ergo. Item praedestinatio non est causa intrinseca, ut per se constat, ac proinde nec formalis, nec materialis est. Ex causis vero extrinsecis, finalis non potest tribui praedestinationi, nam Deus non confert tales effectus, ut praedestinet illos seu propter praedestinationem ut propter finem: ergo solum relinquitur causa efficiens.

Dices, etiam efficere Deum effectum praedestinatum, ut impleat voluntatem suam, et sub ea ratione habere rationem finis. Respondeo, impleri voluntatem Dei non pertinere ad praedestinationem formalem, sed ad effectum praedestinationis, et ita solum inde probari, praedestinationem esse causam efficacem effectus praedestinati. Praeterquam quod ille finis videtur magis reflexus, quam directus, nisi reducatur ad generalem finem divinorum operum, qui est

antemano también aquellas cosas que él mismo no hace, como los pecados: pero no predestina sino lo que hace.

La razón es que la predestinación o es un acto absoluto y eficaz de la voluntad divina y del beneplácito, o incluye tal acto: luego lo que procede de la predestinación, como efecto suyo, procede de aquella voluntad de Dios: luego es efecto de Dios: porque Dios por medio de tal voluntad causa sus efectos. Por tanto, el efecto de la predestinación debe ser efecto de Dios.

3. Segunda aserción. — El efecto de la predestinación pertenece a la providencia sobrenatural de Dios. Digo en segundo lugar. El efecto de la predestinación debe pertenecer a la providencia sobrenatural y consecuentemente contenerse de algún modo bajo el orden de la gracia. Esto se toma del mismo Agustín, en el lugar citado, que dice: *La predestinación es la preparación de la gracia, y la gracia es el efecto de la misma predestinación*. Y puede probarse suficientemente por la definición de predestinación dada en el libro primero. Pues dijimos que la predestinación incluye la ordenación al fin sobrenatural, según el uso peculiar de aquella palabra en esta materia: luego su causalidad es en orden al mismo fin: luego sus efectos deben pertenecer al orden de la gracia. De qué manera, sin embargo, deba participar de la razón de gracia, constará por los capítulos siguientes.

4. Dos cosas se ponen en cuestión. Aquí, sin embargo, se suelen investigar dos cosas: una es si es necesario que tal efecto pertenezca a la gracia de la redención de Cristo, es decir, ser efecto de su muerte; otra es si es por mérito de Cristo. Pues algunos piensan que lo primero es necesario, porque dondequiera que Agustín trata de los efectos de la predestinación, los atribuye a la gracia de Cristo, como puede verse en el libro *Sobre la predestinación de los santos*, y en *Sobre el bien de la perseverancia*, y muy claramente en la epístola 95. *Esta* (dice) *doctrina apostólica llama gracia con este nombre a*

manifestatio et ostensio divinae potentiae et aliorum attributorum: ideo enim vult Deus praedestinationem suam infallibiliter impleri, ut eius potentia et bonitas ostendatur: haec autem ostensio praedestinationis effectus est, non ipsa praedestinatio. Non est ergo praedestinatio finis, sed efficiens causa suorum effectuum.

4. Proponitur quaedam difficultas. — Ratio dubii. — Decisio. — Prior pars explanatur.
Dubitare autem potest aliquis, quomodo hoc conveniat voluntati praedefinenti actus liberos, vel effectus ab eis pendentes, ad quam diximus proprie pertinere praedestinationem, eamque a voluntate exequente distinximus. Estque dubitandi ratio, quia efficere ad extra, pertinet ad voluntatem exequentem. Respondeo breviter, utramque voluntatem ad completam praedestinationem pertinere, et utramque habere, suo modo causalitatem effectivam circa praedestinationis effectus.
Primum patet, quia licet praedestinatio inchoetur, nostro loquendi et intelligendi modo, a voluntate praedefiniente secundum ordinem intentionis, tamen etiam requirit voluntatem exequentem, qua Deus ex aeternitate paratus est ad producendum infallibiliter in tempore talem effectum, seu quantum est in se iam producit illum, quamvis productio ad extra in tempore incipiat.

5. Posterior declaratur. Secundum autem declaratur, quia in causalitate Dei effectiva intelligere debemus, quidquid est perfectionis in causalitate physica, morali et artificiosa, quae omnes ad genus efficientiae spectant. Voluntas ergo exequens, quasi proxime applicat vel influat causalitatem physicam. Voluntas autem praedefiniens, quatenus intendit finem et eligit media, pertinet ad causalitatem moralem: quia (ut supra declaravi) haec

aquella por la cual somos salvados y justificados por la fe de Cristo. Y en los Concilios de Milevi y de Orange se habla del mismo modo, sobre la necesidad de la gracia por Cristo, luego es de la razón del efecto de la predestinación que sea un beneficio de gracia que ha de conferirse por Cristo. Para Agustín, además, es lo mismo que algún efecto sea por los méritos de Cristo y que sea por su muerte y redención, porque por ella, o en orden a ella, completó todo su mérito.

5. Conclusión de la duda incidental. Digo sin embargo que no es necesario para el efecto de la predestinación que sea efecto de la muerte, pasión o redención de Cristo, hablando formalmente. Pues pienso que hay que distinguir mucho entre el mérito de Cristo dicho simplemente, y entre su muerte, pasión, sangre y redención. Pues estimo que no mereció solo para aquellos a quienes redimió, o por quienes murió, y consecuentemente que su mérito no se limita a su muerte o pasión, en cuanto tales son, sino que se encuentra también en actos que prescinden del estado mortal, como son el amor, la oración, la misericordia y similares.
De donde, aunque la necesidad de la muerte y la pasión haya surgido del pecado, como también la necesidad de la redención, en cuanto redención es: sin embargo la utilidad y excelencia del mérito pudo considerarse por sí misma, y extenderse más ampliamente. Así pues estimo que la gracia y la justicia dadas a Adán en el estado de inocencia fueron efecto de su predestinación: aunque no haya sido por la muerte o redención de Cristo como tal: pues como dice Agustín, libro *Sobre la corrección y la gracia*, cap. 11: *Adán, en aquellos bienes del estado de inocencia, no necesitó de la muerte de Cristo*. Y lo mismo hay que decir de los ángeles, de quienes arriba se mostró que están predestinados: hubo pues en ellos efectos de la predestinación, aunque ellos no fueron redimidos, ni por ellos propiamente murió Cristo.
Además, arriba se mostró que la predestinación como tal no supone la culpa, que supone la redención y la muerte: luego tampoco los efectos de la predestinación como tal, es decir, tomados en su

voluntas requiritur ex parte operantis, ut convenienti modo operetur propter finem. Unde ex vi illius voluntatis sequitur mediorum executio, quamvis magis remote seu mediate. Sicut in nobis, intentio finis habet quamdam efficaciam: etiam circa ipsam executionem, quatenus efficit electionem, et media electione progreditur usque ad usum. Denique artificiosa causalitas pertinet ad scientiam, ut applicatam per voluntatem, quam etiam diximus suo modo sub praedestinatione concludi.

CAPUT II

QUAE CONDITIONES NECESSARIAE SINT, UT ALIQUOD BENEFICIUM SIT PRAEDESTINATIONIS EFFECTUS

1. Duplex ratio quaestionem reddens dubiam. — Prior. — Evasio. — Contra hanc evasionem insurgit posterior ratio dubitandi.

Ut certum fundamentum generale habere possimus ad praefiniendum in particulari, quaenam beneficia Dei praedestinato collata sint praedestinationis effectus, oportet prius universaliter inquirere conditiones omnes, per quas valeat ratio propria talis effectus cognosci, et consequenter discerni possit effectus a non effectu praedestinationis. Ratio autem difficultatis duplex esse potest.

Prima, quia vel omnia beneficia, quae Deus praedestinato confert, sunt effectus praedestinationis eius, vel non. Primum dici non potest, quia alias creatio, conservatio et omnes effectus providentiae circa praedestinatum essent effectus praedestinationis, quod dici non potest, ut suppono: si autem dicatur secundum, oportet assignare conditiones, in quibus praedestinationis effectus ab aliis beneficiis distinguuntur. Dicunt aliqui, omnia quidem beneficia gratiae collata praedestinato esse praedestinationis effectus, non tamen beneficia naturalia. Contra

formalidad y generalidad, dicen orden a Cristo como redentor. Aunque respecto del hombre caído tales efectos sean de la redención, de cuyo hombre hablaba Agustín en dicha Epístola 95 y otros lugares.

6. Otra cosa que se pone en duda. — Decisión de la duda. Otra duda es si al menos, abstrayendo de la muerte y la redención, y hablando simplemente del mérito, es de la razón del efecto de la predestinación que sea gracia, no solo de Dios, sino también de Cristo, es decir, que provenga de la fe en Cristo o de sus méritos: esto se lee más frecuentemente en Agustín de modo que muchas veces hace fuerza contra Pelagio, para que confiese no solo la gracia, sino la gracia de Cristo y por Cristo.

Hay que decir, sin embargo, que una cosa es hablar formalmente de la razón de la predestinación según sí misma, o como posible, y otra hablar de hecho. Del primer modo no es de la razón del efecto la gracia dada por Cristo. Porque basta que sea efecto de la providencia sobrenatural, en orden a la consecución de la vida eterna, que ha de obtenerse con efecto, como luego diremos. Pues Dios habría podido predestinar a los hombres o ángeles, y darles efectos convenientes a aquel fin por su mera voluntad, sin orden al mérito de Cristo. Es más, muchos opinan que en los ángeles así sucedió de hecho. Y de Adán estimo más verdadero que la primera gracia que tuvo en el estado de inocencia fue efecto de su predestinación: aunque sobre ella se discuta si fue por los méritos de Cristo.

Pero hablando de hecho, creemos más probablemente que todo efecto de la predestinación, tanto en los ángeles como en los hombres, es efecto de los méritos de Cristo, o como redentor en cuanto a los efectos de la reparación que se confieren a los hombres caídos, o como cabeza y fuente universal de la justicia en cuanto a todos, como arriba se tocó, y más extensamente se probó en el primer tomo de la tercera parte. Por tanto, de hecho se dice rectamente que para el efecto de la predestinación es necesario que sea de algún modo gracia de Cristo, o provenga de ella.

hoc vero insurgit secunda difficultas, quia multa beneficia gratiae communia sunt reprobis et praedestinatis: ergo per se non sunt praedestinationis effectus, ergo nec in praedestinatis erunt.

2. Prima conclusio. — Nihil praedestinationis effectum, quod non sit effectus Dei esse potest.
Principio statuendum est nihil esse posse praedestinationis effectum, quod non sit effectus Dei. Itaque prima conditio ad effectum praedestinationis necessaria est, ut inter proprios Dei effectus comprehendatur. Probatur primo ex Augustino saepissime dicente praedestinasse Deum, quae fuerat ipse facturus *de Praedestinatione Sanctorum*, c. 40. Ubi consequenter ait, latius patere praescientiam quam praedestinationem: quia Deus praescit etiam illa, quae ipse non facit, ut peccata: non autem praedestinat nisi quae facit.
Ratio autem est, quia praedestinatio vel est actus absolutus, et efficax divinae voluntatis, et beneplaciti, vel talem actum includit: quod ergo procedit a praedestinatione, ut effectus eius, procedit ab illa voluntate Dei: ergo est effectus Dei: quia Deus per huiusmodi voluntatem causat suos effectus. Igitur effectus praedestinationis esse debet effectus Dei.

3. Secunda assertio. — Effectus praedestinationis pertinet ad supernaturalem Dei providentiam.
Dico secundo. Effectus praedestinationis pertinere debet ad supernaturalem providentiam et consequenter sub ordine gratiae aliquo modo contineri. Hoc sumitur ex eodem Augustino, loco citato, dicente: *Praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero est ipsius praedestinationis effectus*. Probarique sufficienter potest ex definitione praedestinationis data, libro primo. Diximus enim praedestinationem includere ordinationem ad supernaturalem finem, iuxta peculiarem usum illius vocis in hac

7. Tercera conclusión. — Razón de la conclusión.

En tercer lugar hay que decir. No todos los efectos de la gracia o de la providencia sobrenatural son efectos de la predestinación, sino que es necesario que se confiera por la intención eficaz de conducir a tal hombre a la vida eterna. Así pues, esta es la primera diferencia entre la gracia o vocación conferida al predestinado y al réprobo: que respecto del réprobo no se da por una intención eficaz de su salvación: en el predestinado, en cambio, de ahí tiene su origen. Esto significa Agustín cada vez que establece la diferencia entre las vocaciones, de las cuales una nace del propósito de Dios, y la otra no, pues por propósito de Dios entiende dicha intención, como mostramos en el libro primero.
La razón es que el primer fundamento de toda la predestinación es aquella intención, como arriba vimos: luego es necesario que todos los efectos de la predestinación partan de ella. Igualmente, por esta razón dicen los teólogos que el fin, aunque sea último en la ejecución, debe ser primero en la intención, porque la intención del fin es la raíz de toda la providencia que se ordena a la consecución de tal fin: luego los efectos de aquella providencia necesariamente deben ser efectos de aquella intención. Esta providencia en el negocio de la salvación de los elegidos es la predestinación: y los efectos de esta providencia son aquellos por los cuales tal intención se pone en ejecución: luego es necesario que los efectos de la predestinación supongan aquella intención, y procedan de ella.

8. Los medios generales y beneficios, y las causas de gracia que son comunes a predestinados y réprobos no son efectos de la predestinación.

De donde se entiende de paso que los medios generales, beneficios y causas de gracia que son comunes a predestinados y réprobos, como tales no son efectos de la predestinación. De este tipo son la Encarnación de Cristo, la Pasión, la institución de los Sacramentos, y similares. La razón es que estas cosas no están peculiarmente ordenadas por una intención eficaz de salvar a los predestinados, sino por la providencia

materia: ergo causalitas eius est in ordine ad eumdem finem: ergo effectus eius pertinere debent ad ordinem gratiae. Qualiter autem rationem gratiae participare debeat, ex sequentibus capitibus constabit.

4. Duo in quaestionem vocantur. Hic vero duo inquiri solent, unum est, an necesse sit talem effectum pertinere ad gratiam redemptionis Christi, id est, esse effectum mortis eius, aliud est, an sit ex merito Christi. Nam quidam primum putant esse necessarium, quia ubicumque Augustinus tractat de effectibus praedestinationis, illos attribuit gratiae Christi, ut videre licet, libro *de Praedestinatione Sanctorum*, et *de Bono perseverantiae*, et clarissime epistola
95. *Haec* (inquit) *Apostolica doctrina gratiam hoc nomine appellat, qua salvamur, et iustificamur ex fide Christi*. Et in Conciliis Milevitano et Arausicano eodem modo sermo est, de necessitate gratiae per Christum, ergo de ratione effectus praedestinationis est, ut sit beneficium gratiae per Christum conferendum. Apud Augustinum autem idem est quod effectus aliquis sit ex Christi meritis, et quod sit ex morte et redemptione eius, quia per illam, vel in ordine ad illam omne suum meritum complevit.

5. Conclusio dubii incidentis. Dico tamen non esse necessarium ad effectum praedestinationis, quod sit effectus mortis, passionis aut redemptionis Christi, formaliter loquendo. Multum enim distinguendum puto inter Christi meritum simpliciter dictum, et inter mortem, passionem, sanguinem, et redemptionem eius. Existimo enim non solis illis meruisse, quos redemit, vel pro quibus mortuus est, et consequenter meritum eius, non limitari ad mortem, vel passionem eius, ut tales sunt, sed inveniri etiam in actibus, qui a statu mortali abstrahunt ut sunt amor, oratio, misericordia et similes.

general de la gracia, y la voluntad antecedente de salvar a todos. Distinto es, en cambio, respecto de la aplicación particular de estos medios, con peculiar utilidad y eficacia actual para conseguir la salvación última, pues tal aplicación procede de la peculiar intención eficaz de dar la gloria, y por eso es efecto de la predestinación.

Última conclusión. Por último hay que decir que es de la razón y necesidad del efecto de la predestinación que contribuya con efecto de algún modo a conseguir la salvación eterna. Pues si la colación de la gracia no alcanza hasta la consecución de la gloria, no es efecto de la predestinación propia y perfectamente, de la cual ahora tratamos, como puede verse en los réprobos, que a veces consiguen la verdadera justicia, como define el Concilio de Trento, sesión 6. No es necesario, sin embargo, que el mismo efecto de la predestinación permanezca perpetuamente en la gloria: de otro modo solo los hábitos de gracia que se infunden con ella en esta vida serían efectos de la predestinación: porque en esta vida apenas se dan otros dones de gracia que duren perpetuamente en la bienaventuranza: pero aquello es claramente falso, como veremos.
Basta pues que el beneficio de gracia contribuya con efecto a obtener la gloria, sea inmediatamente, como el don de la perseverancia y la gracia final, sea mediatamente, en cuanto un efecto de gracia es medio para otro, y así sucesivamente hasta obtener la gracia que llega hasta el estado de gloria. Así la vocación eficaz, por ejemplo, en sí ciertamente no dura perpetuamente: sin embargo, porque contribuye a un efecto perpetuo, es efecto de la predestinación. Pero si al predestinado se le diera algún auxilio de gracia que de hecho no tuviera ninguna eficacia ni fruto en orden a la gloria por la resistencia de la libre voluntad, ese no sería efecto de la predestinación, sino de la providencia común de la gracia, como ocurre en el réprobo.

Objeción. — Se rechaza. Dirás. Puede suceder que este mismo auxilio se dé al predestinado por especial

providencia e intención de Dios: luego no puede ser por la predestinación. Respondo: si Dios no diera estos auxilios con cierta presciencia de su eficacia o efecto, ciertamente eso podría suceder: pues entonces sería necesario que Dios aplicara un medio para conseguir el fin intentado de tal modo que, si aquel no tuviera éxito, se añadiera otro.

Pero en nuestra opinión esto no tiene lugar, porque Dios en su predestinación, por la intención absoluta del fin, aplica medios ciertos e infalibles, que tiene en su presciencia condicionada: luego cuando los medios no son tales, no proceden de aquella intención, y por eso no son efectos de la predestinación. Esto sin embargo hay que entenderlo cuando el medio se frustra completamente de todo efecto que contribuya eficazmente a la consecución de la gloria: pues si no se frustra completamente, con tal de que o su virtud permanezca en otro, o si es alguna razón u ocasión moral de otra gracia que produzca al hombre con efecto hacia la vida eterna, eso basta para que sea efecto de la predestinación. Todo esto se hará más claro descendiendo a los efectos particulares.

CAPÍTULO III

¿SON LA GLORIA Y LA PERSEVERANCIA EFECTOS DE LA PREDESTINACIÓN?

1. El efecto de la gloria es último en la ejecución, pero primero en la intención.

Comenzamos por el efecto de la gloria, porque aunque sea último en la ejecución, sin embargo es primero en la intención y más excelente en dignidad: y unimos con él la perseverancia, porque estas dos cosas están tan unidas entre sí que no pueden separarse. Durando pues, en 4, d. 14, cuest. 2, n. 40, estimó que la gloria y la bienaventuranza no son efecto de la predestinación. La razón es que la predestinación es solo de los medios, no del fin: pero la gloria es fin, no medio de la predestinación. De donde, así como por esta razón creyó (como arriba referí) que la bienaventuranza o gloria no se

Unde licet necessitas mortis et passionis ex peccato orta fuerit, sicut et necessitas redemptionis, ut redemptio est: at utilitas, et excellentia meriti per se spectari potuit, et latius extendi. Sic ergo existimo gratiam, et iustitiam datam Adae in statu innocentiae fuisse effectum praedestinationis eius: licet non fuerit ex Christi morte aut redemptione ut sic: nam ut Augustinus ait, libro *de Correptione et Gratia*, cap. 11: *Adam, in illis bonis status innocentiae Christi morte non eguit*. Idemque de angelis dicendum est, quos praedestinatos esse supra ostensum est: fuerunt ergo in illis praedestinationis effectus, cum tamen illi non fuerint redempti, nec pro illis proprie mortuus fuerit Christus.

Deinde supra est ostensum, praedestinationem ut sic, non supponere culpam, quam supponit redemptio, et mors: ergo nec praedestinationis effectus ut sic, id est, in sua formalitate, et generalitate sumpti, non dicunt ordinem ad Christum ut redemptorem. Quamquam respectu hominis lapsi tales effectus ex redemptione sint, de quo homine agebat Augustinus, dicta Epist. 95, et aliis locis.

6. Alterum quod in dubium vertitur. — Dubii decisio.

Aliud vero dubium est, an saltem abstrahendo a morte, et redemptione, et loquendo simpliciter de merito, sit de ratione effectus praedestinationis, quod sit gratia, non tantum Dei, sed etiam Christi, id est, ex fide in Christum, vel ex meritis eius proveniens: hoc enim frequentius legitur apud Augustinum ita ut saepius vim faciat contra Pelagium, ut non solum gratiam, sed gratiam Christi, et per Christum fateatur.

Dicendum vero est, aliud esse loqui formaliter de ratione praedestinationis secundum se, seu ut possibilis, aliud vero loqui de facto. Priori modo non est de ratione effectus gratia per Christum data. Quia satis est quod sit effectus providentiae supernaturalis, in ordine ad

consecutionem vitae aeternae, cum effectu obtinendam, ut mox dicemus. Nam potuisset Deus homines, vel angelos praedestinare, eisque dare effectus illi fini consentaneos ex sua mera voluntate, sine ordine ad meritum Christi. Imo in angelis ita de facto accidisse multi opinantur. Et de Adamo verius existimo, primam gratiam, quam in statu innocentiae habuit, fuisse effectum praedestinationis eius: cum tamen de illa controversum sit, an fuerit ex meritis Christi.

At loquendo de facto probabilius credimus omnem effectum praedestinationis, tam in angelis, quam in hominibus esse effectum meritorum Christi, vel ut redemptoris quoad effectus reparationis, qui hominibus lapsis conferuntur, vel ut capitis, et universalis iustitiae fontis, quoad omnes, ut supra tactum est, et latius in primo tomo tertiae partis est probatum. Igitur de facto recte dicitur, ad effectum praedestinationis necessarium esse, ut sit aliquo modo gratia Christi, seu ex illa.

7. Tertia conclusio. — Ratio conclusionis.

Tertio dicendum est. Non omnes effectus gratiae seu providentiae supernaturalis esse effectus praedestinationis, sed oportet, ut ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam aeternam conferatur. Itaque haec est prima differentia inter gratiam, seu vocationem collatam praedestinato et reprobo, quod respectu reprobi non datur ex intentione efficaci salutis eius: in praedestinato vero inde habet originem. Hoc significat Augustinus quoties differentiam constituit inter vocationes, quarum una nascitur ex proposito Dei, et non alia, nam per Dei propositum dictam intentionem intelligit, ut libro primo ostendimus.

Ratio vero est, quia primum fundamentum totius praedestinationis est illa intentio, ut supra vidimus: ergo necesse est, ut omnes effectus praedestinationis ab illa proficiscantur. Item hac ratione dicunt theologi, finem, licet

comprende bajo el objeto o materia sobre la cual versa la predestinación, así en el presente por la misma causa excluye la bienaventuranza de los efectos de la predestinación.

2. Se establece la aserción. — Se pone el fundamento. — Exposición de algunos. — Se rechaza dicha exposición. Hay que decir, sin embargo, en primer lugar, que la gloria esencial y consecuentemente todos los bienes que se siguen de ella en la vida eterna son efectos de la predestinación. Esta aserción es de Santo Tomás, en dicha cuestión 23, artículos 2 y 8, y común de los teólogos en 1, distinción 40 y 41. Su fundamento se toma primero de las palabras de Pablo a los Romanos, octavo: *A los que predestinó, a estos también glorificó*. Esta sola lectura se ha retenido en la Vulgata latina recientemente editada con autoridad Pontificia: pues otra lectura tenía *Magnificó*. Y por eso algunos expusieron aquel lugar no de la gloria de la bienaventuranza, sino de cierta claridad por la fama y el buen nombre. Pues así oraba Cristo: *Glorifícame, Padre*, Juan 17. Y el verbo griego que corresponde a ambos lugares es el mismo. Pero es una exposición contra los Padres y contra la intención de Pablo, pues habla de la gloria que es por sí debida a la justificación y es máximamente pretendida por la predestinación: aquella gloria accidental y extrínseca, o por sí no pertenece al orden de la predestinación, porque puede estar en los réprobos y puede no estar en algunos predestinados: o si se toma en cuanto pertenece a la gloria accidental de la bienaventuranza, supone la gloria esencial, y de ella nace: y por eso si la gloria accidental es efecto de la predestinación, mucho más la esencial.

3. Otra exposición. Otros, sin embargo, expusieron este lugar del aumento de la gracia y las virtudes, y de la adopción divina, porque los griegos, como Crisóstomo, homilía 15, Teofilacto, Ecumenio y Teódulo en la exposición de aquella Epístola, que se encuentra en el tomo 1 de la Biblioteca de los Santos, así exponen: *significó por los carismas y dones, y por*

sit ultimus in executione debere esse in intentione primum, quia intentio finis est radix totius providentiae, quae ad consecutionem talis finis ordinatur: ergo effectus illius providentiae necessario esse debent effectus illius intentionis. Haec autem providentia in negotio salutis electorum est praedestinatio: et effectus huius providentiae sunt illi, per quos talis intentio executioni mandatur: ergo necesse est, ut effectus praedestinationis supponant illam intentionem, et ab illa procedant.

8. Generalia media et beneficia, et gratiae causae quae communia sunt praedestinatis et reprobis non sunt praedestinationis effectus.

Unde obiter intelligitur, generalia media, beneficia, et causas gratiae, quae communia sunt praedestinatis et reprobis, ut sic non esse praedestinationis effectus. Huiusmodi sunt Christi Incarnatio, Passio, Sacramentorum institutio, et similia. Ratio est, quia haec non sunt peculiariter ordinata ex intentione efficaci salvandi praedestinatos, sed ex generali providentia gratiae, et antecedenti voluntate salvandi omnes. Secus vero est de particulari applicatione horum mediorum, cum peculiari utilitate, et actuali efficacia ad comparandam ultimam salutem, talis enim applicatio ex peculiari intentione efficaci dandi gloriam procedit, et ideo est praedestinationis effectus.

Ultima conclusio.

Ultimo dicendum est, de ratione, ac necessitate effectus praedestinationis esse, ut cum effectu conferat aliquo modo ad aeternam salutem consequendam. Nam si collatio gratiae non attingat usque ad consecutionem gloriae, non est effectus praedestinationis proprie et perfecte, de qua nunc agimus, ut in reprobis videre licet, qui veram iustitiam interdum consequuntur, ut definit Concilium Tridentinum, sessione 6. Non est autem necesse, ut ipsemet praedestinationis effectus in gloria

la adopción. Sin embargo, ninguno de estos Padres excluyó la glorificación; es más, cuando hablan de la adopción, parecen entender la adopción perfecta, que es por la gracia consumada. De la cual Pablo en el mismo lugar dice: *Dentro de nosotros gemimos, esperando la adopción de hijos de Dios*. Pues la adopción incoada (por así decirlo) se hace por la justificación, y ya había sido nombrada por Pablo. Y por eso Anselmo y Santo Tomás expresamente unen ambas cosas, a saber, el aumento de las virtudes, con la perseverancia hasta la glorificación. Y especialmente de la bienaventuranza lo expuso Agustín, lib. 1, *Sobre la predestinación de los santos*, cap. 17, y sermón 17, *Sobre las palabras del Apóstol*, y Fulgencio, lib. 1, *A Mónimo*, cap. 8 y 11, y le siguen Cayetano, Adamo, y los demás expositores. Finalmente concuerdan otras palabras del mismo Pablo inmediatamente, cap. 9, donde llama a los predestinados: *Vasos que Dios preparó para la gloria*. De la cual en 1 Cor. 2 dijo: *El ojo no vio, etc., lo que Dios preparó para los que le aman*.

4. Se establece la razón de la aserción. — Se aplica un ejemplo. La razón es que en toda deliberación la consecución del fin mismo es el último efecto, y el más pretendido a través de todo el progreso o ejecución de los medios elegidos: así pues se comporta en la presciencia la gloria misma. Lo cual puede mostrarse fácilmente con el ejemplo de un hombre que pretende y busca la salud, pues la salud misma es el principal efecto de aquella búsqueda. Igualmente, porque la gloria es efecto de la gracia y los méritos, y estos proceden de la predestinación, como diremos enseguida, luego también la gloria misma.

De donde, aunque Durando haya negado que la gloria se contenga en el objeto de la predestinación, porque pone la predestinación solo en la providencia de los medios; sin embargo no debió negar que sea efecto, porque aunque la providencia sea de los medios, sin embargo estos mismos medios operan la consecución del fin: luego de ahí necesariamente resulta que tal providencia sea causa de la consecución del fin

perpetuo maneat: alias tantum habitus gratiae, qui cum illa in hac vita infunduntur, essent effectus praedestinationis: quia in hac vita vix dantur alia dona gratiae, quae in beatitudine perpetuo durent: illud autem est plane falsum, ut videbimus.

Satis ergo est quod beneficium gratiae cum effectu conferat ad gloriam obtinendam, sive immediate, ut donum perseverantiae et gratia finalis, sive mediate, quatenus unus effectus gratiae est medium ad alium, et sic consequenter usque ad obtinendam gratiam, quae pervenit usque ad statum gloriae. Sic vocatio efficax, verbi gratia, in se quidem non durat perpetuo: tamen quia confert ad effectum perpetuum, est effectus praedestinationis. Si autem praedestinato daretur aliquod auxilium gratiae, quod de facto nullam haberet efficaciam, nec fructum in ordine ad gloriam propter resistentiam liberae voluntatis, ille non esset effectus praedestinationis, sed communis providentiae gratiae, ut est in reprobo.

Obiectio. — Reiicitur.

Dices. Fieri potest, ut hoc ipsum auxilium detur praedestinato ex speciali Dei providentia et intentione: ergo esse non potest ex praedestinatione. Respondeo, si Deus non daret haec auxilia cum certa praescientia de efficacia, seu effectu eorum, id quidem fieri posse: nam tum oporteret ita Deum applicare unum medium ad consequendum finem intentum, ut si illud non succederet, adderetur aliud.

In nostra vero sententia id locum non habet, quia Deus in praedestinatione sua ex intentione absoluta finis applicat media certa et infallibilia, quae habet in sua praescientia conditionata: ergo quando media talia non sunt, non procedunt ex illa intentione, ideoque non sunt praedestinationis effectus. Hoc autem intelligendum est, quando medium omnino frustratur omni effectu, qui efficaciter ad gloriae consecutionem conferat: nam si

mismo: como el arte del médico es causa de la salud aplicando los medios hacia ella, aunque no produzca la intención de la salud, sino que la suponga. Sobre todo porque arriba se mostró que la glorificación cae bajo el objeto y materia de la predestinación.

5. Segunda aserción. En segundo lugar hay que decir que la gracia final, en cuanto final, es efecto de la predestinación. Esta aserción se sigue de la precedente, pues la gloria es la gracia consumada; pero para que la gracia se consume, es necesario que dure hasta el fin de la vida presente, lo cual es ser gracia final: luego así como de la predestinación nace la gloria, así también nace que la gracia de esta vida dure hasta el fin de ella, lo cual es ser final.

Y esto puede confirmarse por Pablo en Efes. 1, que dice: *Nos eligió en él, para que fuésemos santos e inmaculados en su presencia en caridad*. Pues somos santos e inmaculados en la presencia de Dios por la gracia, la cual entonces máximamente comienza a tener aquel estado y perfección, cuando es final: pero esto lo tiene en el término de la vida presente, que es el inicio de la futura. Pues mientras esta vida dura, la gracia no nos hace del todo inmaculados en la presencia de Dios.

Finalmente, la gracia final, como tal es beneficio de gracia y de providencia sobrenatural, y no es común a los réprobos, sino propio de los predestinados, y contribuye mucho, es más, es necesaria para la vida eterna y para conseguirla eficazmente: luego este beneficio se confiere al predestinado por virtud y beneficio de aquella dilección con la que Dios lo preeligió para la bienaventuranza, luego es efecto de la predestinación.

Suelen, sin embargo, citarse contra esta aserción Gabriel y Ockham, porque ponen la predestinación en la sola voluntad eficaz de dar la gloria, y por eso no conocen ningún otro efecto de la predestinación fuera de la bienaventuranza. Pero aquella sentencia es claramente falsa, como veremos en lo que sigue. Y quizás en este punto no es contraria, porque (como decía) bajo la gloria necesariamente debe

non omnino frustretur, dummodo aut virtus eius in alio maneat, aut si aliqualis ratio, vel moralis occasio alterius gratiae producentis hominem cum effectu ad vitam aeternam, id satis est, ut sit praedestinationis effectus. Quae omnia descendendo ad particulares effectus clariora fient.

CAPUT III

SINT-NE GLORIA ET PERSEVERANTIA PRAEDESTINATIONIS EFFECTUS

1. Effectus gloriae est ultimus in executione, primus vero in intentione.
Incipimus ab effectu gloriae, quia licet sit ultimus in executione, est tamen intentione primus et dignitate excellentior: coniungimusque cum illo perseverantiam, quia haec duo ita inter se coniuncta sunt, ut disiungi non possint. Durandus ergo in 4, d. 14, quaest. 2, n. 40, existimavit gloriam et beatitudinem non esse praedestinationis effectum. Ratio est, quia praedestinatio est tantum de mediis, non de fine: gloria autem est finis, non medium praedestinationis. Unde sicut hac ratione credidit (ut supra retuli) beatitudinem, seu gloriam non comprehendi sub obiecto, seu materia, circa quam versetur praedestinatio, ita in praesenti ob eamdem causam excludit beatitudinem ab effectibus praedestinationis.

2. Assertio adstruitur. — Iacitur fundamentum. — Aliquorum expositio. — Dicta expositio reicitur. Dicendum vero est primo, gloriam essentialem et consequenter bona omnia, quae ad illam consequuntur in aeterna vita esse effectus praedestinationis. Haec assertio est D. Thomae, dicta quaestione 23, articulo 2 et 8 et communis theologorum in 1, distinctione 40 et 41. Fundamentum eius primo sumitur ex verbis Pauli ad Romanos, octavo: *Quos praedestinavit, hos et*

comprenderse la gracia final, pues en el fin se consuma.

6. Tercera aserción. — Sin el don de la perseverancia nadie puede gozar de la gloria eterna. Digo en tercer lugar que el don de la perseverancia es uno de los principales efectos de la predestinación. Esta aserción también se sigue de las precedentes, y es lo que principalmente pretende Agustín en los libros *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el bien de la perseverancia*, y *Sobre la corrección y la gracia*, cap. 12 y 13. Y lo mismo suponen Próspero e Hilario en dichas Epístolas.
Y la razón es que este es un medio sobrenatural y absolutamente eficaz para conseguir la gloria eterna: pues (como dice Agustín) por él no solo se da el poder perseverar, como se dio a Adán, sino que se da el perseverar: y el que perseverare hasta el fin, este será salvo. Añado también que es un medio necesario, sin el cual nadie se salva, como se toma del Concilio de Trento, sesión 6, cap. 13, y canon 22. Luego a este don le convienen máximamente todas las condiciones necesarias para el efecto de la predestinación.
Y se confirma, porque este don más allá de la gracia santificante consiste en auxilios especiales de gracia internos y externos, con los cuales Dios custodia y dirige al elegido, para que no se desvíe del camino de la salvación, al menos finalmente: pero se mostró que la gracia final es efecto de la predestinación, y abajo mostraremos que estos auxilios son efectos de la predestinación: luego.

7. Objeción. — Respuesta. Dirás que esta aserción solo tiene lugar en los adultos: pues los niños, como no pueden obrar moralmente ni pecar, no parecen capaces de semejantes auxilios, ni necesitar del don de la perseverancia.
Respondo que según su capacidad también esto se les acomoda, porque la razón de perseverancia en ellos la tiene la muerte misma en gracia, según aquello: *Fue arrebatado, para que la malicia no mudara su entendimiento*. Pues también aquella procede de aquel amor con el que Dios amó a tales personas para

tal grado de bienaventuranza, y no se hace respecto de ellas sin especial cuidado y providencia de Dios, y por eso pertenece al efecto de su predestinación.

CAPÍTULO IV

¿ES LA PRIMERA JUSTIFICACIÓN, Y TODA GRACIA HABITUAL QUE SE DA AL PREDESTINADO EN ESTA VIDA, EFECTO DE SU PREDESTINACIÓN?

1. Primera opinión. — Se fortifica esta opinión. Los que ponen la predestinación en la sola voluntad eficaz de dar la gloria, niegan absolutamente que la justificación sea efecto de la predestinación. Así es necesario que sientan todos los que piensan que la justificación y la gracia futura se suponen previstas antes de la predestinación, como de Gabriel, Ockham, Maior y otros arriba referimos. Esta sentencia, sin embargo, se apoya en un fundamento falso, como arriba se probó, y no puede defenderse en general.

Pues Pablo en Rom. 8 pone expresamente la justificación entre los efectos de la predestinación, diciendo: *A los que predestinó, a estos también justificó*. Y Agustín, *Sobre la predestinación de los santos*, cap. 10 y *Sobre el bien de la perseverancia*, cap. 14, dice que la gracia es efecto de la predestinación: lo cual entiende máximamente de la gracia santificante.

2. Doble justificación de los predestinados. — La primera estable. — La segunda temporal. — La primera es efecto de la predestinación. Para que pues conste más claramente qué parece cierto y qué puede ponerse en controversia, distingamos una doble justificación de los predestinados. Una puede llamarse estable y firme, según la frase de Pablo, porque una vez hecha nunca más se pierde: otra puede llamarse temporal, según el modo de hablar de Agustín, porque su efecto dura por algún tiempo, pero finalmente se pierde.

La primera es necesaria en todo predestinado, porque es necesario que consiga la gracia alguna vez en esta

glorificavit. Quae sola lectio retenta est in vulgata latina nuper edita auctoritate Pontificia: nam alia lectio habebat, *Magnificavit*. Et ideo aliqui exposuerunt illum locum non de gloria beatitudinis, sed de claritate quadam per famam et bonum nomen. Sic enim orabat Christus: *Clarifica me, Pater*, Ioann. 17. Et verbum Graecum utrique loco respondens est idem. Sed est expositio contra Patres et contra intentionem Pauli, tum quia loquitur de gloria, quae est per se debita iustificationi estque maxime intenta per praedestinationem: illa vero accidentalis gloria et extrinseca, vel per se non spectat ad ordinem praedestinationis, quia et potest esse in reprobis, et potest non esse in aliquibus praedestinatis: vel si sumatur, ut pertinet ad accidentalem gloriam beatitudinis, supponit gloriam essentialem, et ex illa nascitur: et ideo si accidentalis gloria est effectus praedestinationis, multo magis essentialis.

3. Alia expositio. Alii vero exposuerunt hunc locum de augmento gratiae et virtutum, et adoptione divina, quia Graeci, ut Chrysostomus, homilia 15, Theophylactus, Oecumenius et Theodulus in expositione illius Epistolae, quae habetur tom. 1, Bibliothecae Sanctorum, ita exponunt: *significavit per charismata et dona, et per adoptionem*. Nullus tamen ex his Patribus exclusit glorificationem; imo cum de adoptione loquuntur, intelligere videntur adoptionem perfectam, quae est per gratiam consummatam. De qua Paulus eodem loco ait: *Intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes*. Nam adoptio inchoata (ut sic dicam) per iustificationem fit, et iam fuerat a Paulo nominata. Et ideo Anselmus et D. Thomas, expresse coniungunt utrumque, scilicet augmentum virtutum, cum perseverantia usque ad glorificationem. Et specialiter de beatitudine exposuit Augustinus, lib. 1, *de Praedest. Sanctorum*, cap. 17, et serm. 17, *de Verbis Apostoli*, et Fulgentius, lib. 1, *ad*

Monimum, cap. 8 et 11, et sequuntur Caietanus, Adamus, et caeteri expositores. Denique consonant alia verba eiusdem Pauli statim, cap. 9, ubi praedestinatos vocat: *Vasa, quae Deus praeparavit in gloriam*. De qua 1, Corinth. 2, dixit: *Oculus non vidit, etc., quae praeparavit Deus diligentibus se*.

4. Ratio assertionis adstruitur. — Adhibetur exemplum. Ratio vero est, quia in omni consultatione consecutio ipsius finis est ultimus effectus, et maxime intentus per totum progressum, seu executionem mediorum electorum: ita vero se habet in praescientia gloria ipsa. Quod exemplo facile ostendi potest in homine intendente et quaerente sanitatem, nam ipsa sanitas est potissimus effectus illius inquisitionis. Item quia gloria est effectus gratiae et meritorum, et haec proficiscuntur ex praedestinatione, ut statim dicemus, ergo et ipsa gloria.

Unde quamvis Durandus negaverit gloriam contineri in obiecto praedestinationis, quia praedestinationem ponit in sola providentia mediorum; tamen negare non debuit esse effectum, quia licet providentia sit de mediis, tamen haec ipsa media operantur consecutionem finis: ergo inde necessario fit, ut talis providentia sit causa consecutionis ipsius finis: sicut ars medici est causa sanitatis applicando media ad illam, etiamsi intentionem sanitatis non faciat, sed supponat. Eo vel maxime, quod supra ostensum est, glorificationem cadere sub obiectum et materiam praedestinationis.

5. Secunda assertio. Secundo dicendum est, gratiam finalem, ut finalis est, esse praedestinationis effectum. Haec assertio sequitur ex praecedenti, nam gloria est gratia consummata; ut autem gratia consummetur, necesse est, ut usque ad finem vitae praesentis duret, quod est esse gratiam finalem: ergo sicut ex praedestinatione nascitur gloria, ita vida, la cual conserve por algún tiempo hasta la muerte, de otro modo no se salvará. La otra justificación, aunque no sea tan necesaria, sin embargo sin duda también tiene lugar en los predestinados, porque pueden perder la gracia una vez adquirida, según la cierta doctrina de la fe.

De la primera justificación y gracia, pues, al menos es cierto que es efecto de la predestinación, porque al menos de ella es necesario que se verifiquen las palabras de Pablo. Igualmente, porque aquello es un beneficio singular y propio de los predestinados, y simplemente necesario para la ejecución de su elección (de donde procede de ella): luego es efecto de su predestinación. Finalmente las razones que aduciremos en el punto siguiente convencen esto a fortiori: en fin, aunque concediéramos que la elección eficaz a la gloria no precede en el orden de la intención, sin embargo la voluntad de dar al hombre tal justificación, de modo que no caiga más de ella, es voluntad virtual de darle la gloria y suficiente para que con mérito deba considerarse que pertenece a la predestinación, luego esto basta para que pertenezca al efecto de la predestinación.

3. Sobre la otra justificación la cuestión es dudosa. — Opinión de algunos. Sobre la otra justificación y gracia, pues, que se pierde por el pecado, queda la dificultad de si también ella es efecto de la predestinación en todos los elegidos. Y ciertamente, si fuera verdad que la gracia perdida por el pecado no se restituye por la penitencia, probabilmente podría decirse que no es efecto de la predestinación, porque final y últimamente no contribuye a la gloria, o al aumento que ha de conseguirse con efecto: sino que se comporta como la gracia que se da temporalmente a los réprobos.

Nosotros, sin embargo, suponemos que toda aquella gracia se repara por la penitencia (no hablamos de la misma en número, sino en grado) y aun hecha aquella suposición procede la dificultad planteada. Pues algunos dicen que, aunque aquella gracia, en cuanto reparada por la penitencia, sea efecto de la

etiam nascitur, quod gratia huius vitae usque ad finem eius duret, quod est finalem esse.
Potestque hoc confirmari ex Paulo ad Ephes. 1, dicente: *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate*. Sumus enim sancti et immaculati in conspectu Dei per gratiam, quae tunc maxime incipit habere statum illum et perfectionem, quando finalis est: hoc autem habet in termino vitae praesentis, quod est initium futurae. Nam quamdiu haec vita durat, non omnino facit nos gratia immaculatos in conspectu Dei.
Denique gratia finalis, ut sic est beneficium gratiae et providentiae supernaturalis, et non est commune reprobis, sed proprium praedestinatorum, multumque confert, imo et necessarium est ad aeternam vitam et consequendam efficaciter: ergo confertur hoc beneficium praedestinato virtute et beneficio illius dilectionis, qua Deus illum ad beatitudinem praeelegit, est ergo praedestinationis effectus.
Solent vero contra assertionem hanc referri Gabriel et Ockham, quia praedestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, et ideo nullum alium cognoscunt praedestinationis effectum, praeter beatitudinem. Sed illa sententia plane est falsa, ut in sequentibus videbimus. Et fortasse in hoc puncto non est contraria, quia (ut dicebam) sub gloria gratiae finalis necessario comprehendi debet, nam in fine consummatur.

6. Tertia assertio. — Sine dono perseverantiae nullus aeterna gloria frui potest. Dico tertio, perseverantiae donum esse unum ex potissimis praedestinationis effectibus. Haec assertio sequitur etiam ex praecedentibus, eamque potissimum intendit Augustinus in libris *de Praedest. Sanct.* et *de Bono persever.*, et *de Correp. et Gratia*, cap. 12 et 13. Eamdemque supponunt Prosper et Hilarius in dictis Epistolis.
Et ratio est, quia hoc est supernaturale medium et prorsus

predestinación, esto es evidente por lo dicho, sin embargo no en cuanto precedió y se perdió.

4. Fundamento. — Se aplica un ejemplo para esta sentencia. El fundamento de ellos es que la predestinación por parte de los efectos consiste en cierta serie de medios, por los cuales el elegido es conducido infaliblemente a la vida eterna: luego es de su razón que esta serie de medios sea continua, por así decirlo, es decir, que no se interrumpa por el pecado mortal: luego todo lo que de gracia obtuvo el predestinado, si lo pierde por el pecado, no fue efecto de la predestinación.
Se prueba la primera consecuencia, porque Dios no permite el pecado del predestinado con intención de repararlo, como se tocó en lo anterior, y se dirá también en lo siguiente: luego por virtud de aquel pecado y por virtud de toda la providencia que precedió, aquella gracia se pierde del todo y queda sin fruto de vida eterna. Pero que se repare, es como por una nueva providencia y nueva voluntad divina, luego en cuanto precedió, no es efecto de la predestinación, sino que es gracia meramente temporal, como es aquella que a veces se da a los réprobos. Solo pues es efecto en cuanto fue reparada.
Confirman esto con el ejemplo de Adán, pues la gracia que tuvo en el estado de inocencia, en cuanto precedió al pecado, no fue efecto de la predestinación, aunque lo fuera en cuanto después fue reparada. Lo asumido es claro, porque todo efecto de la predestinación dado a Adán le fue dado por mérito de Cristo, en cuanto tuvo razón de redención y estuvo fundado en su muerte, pero la gracia que se dio en el estado de inocencia, o del todo no fue efecto de los méritos de Cristo, como algunos quieren, o al menos no como redentor, lo cual es cierto, luego.

5. Conclusión. — Exposición común. — La conclusión se corrobora con razón. Sin embargo estimo que hay que decir que toda aquella gracia, también en cuanto precede al pecado, se da por la predestinación, y es efecto suyo. Lo cual en primer lugar es más conforme a Pablo que dice: *A los que*

efficax ad consequendam aeternam gloriam: nam (ut Augustinus ait) per illud non solum datur posse perseverare, sicut datum fuit Adamo, sed datur perseverare: qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Addo etiam esse medium necessarium, sine quo nullus salvatur, ut sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 13, et canon. 22. Ergo huic dono conveniunt maxime omnes conditiones necessariae ad effectum praedestinationis.

Et confirmatur, quia donum hoc ultra gratiam sanctificantem consistit in specialibus auxiliis gratiae internis et externis, quibus Deus custodit et dirigit electum, ut non declinet a via salutis, saltem finaliter: sed ostensum est, gratiam finalem esse effectum praedestinationis, et infra ostendemus haec auxilia esse effectus praedestinationis: ergo.

7. Obiectio. — Responsum.

Dices, hanc assertionem solum habere locum in adultis: nam infantes, cum nec moraliter operari possint, nec peccare, non videntur capaces similium auxiliorum, nec dono perseverantiae indigere.

Respondeo, iuxta captum eorum etiam hoc illis accommodari, quia rationem perseverantiae in eis habet ipsa mors in gratia, iuxta illud: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*. Nam illa etiam procedit ex illo amore, quo Deus huiusmodi personas dilexit ad talem beatitudinis gradum, et non fit circa illas sine speciali Dei cura et providentia, et ideo ad effectum praedestinationis earum pertinet.

CAPUT IV

AN PRIMA IUSTIFICATIO, OMNISQUE GRATIA HABITUALIS, QUAE IN HAC VITA DATUR PRAEDESTINATO, SIT EFFECTUS PRAEDESTINATIONIS EIUS

predestinó, a estos también justificó. Lo cual los Padres y expositores entienden indistintamente de la justificación de los predestinados, también de aquella que se hace en el predestinado por el bautismo: pues aunque tomemos indefinidamente aquella palabra de justificación, equivale a universal y comprende indiferentemente toda justificación que se haga en el predestinado.

Luego argumento con razón, porque aquella gracia que precedió, en sí o en sus efectos permanece perpetuamente, y tiene efecto de gloria: luego nada le falta para ser efecto de la predestinación. Es clara la consecuencia, porque las demás condiciones no faltan en ella, como es evidente por sí mismo. El antecedente se prueba, porque aquella gracia regularmente fue principio de méritos, o al menos confirió derecho a la gloria, el cual derecho no se pierde del todo por el pecado sobreviniente: sino que se impide, y por eso quitado el pecado, aquel mismo derecho que antes había sido adquirido y los méritos, si algunos eran vivos, permanecen en la aceptación divina, y por ellos se da el premio eterno de gloria: luego el fruto de aquella gracia anterior permanece para la vida eterna: luego aquella fue efecto de la predestinación.

6. Se confirma más ampliamente. — Se rechaza la evasión. Se confirma, porque para que alguna gracia sea efecto de la predestinación, no es necesario que ella misma en sí misma permanezca en la vida eterna, de otro modo la vocación eficaz no sería efecto de la predestinación, porque ella no dura en la vida eterna, basta pues que dure su efecto, para que ella sea efecto de la predestinación, como también arriba dijimos. Sobre todo porque tal gracia formalmente dura perpetuamente, pues aunque no dure en la misma entidad numérica, esto es material, y poco importa para el efecto de la predestinación.

Dirás que no dura perpetuamente sino en cuanto restituida. Pero en contra, porque esta restitución no se hace, hablando por sí, sino por virtud de la gracia anterior y de su infusión y de los méritos, o del mismo hombre, o de Cristo, que le fueron aplicados. Pues la

penitencia del pecado cometido solo concurre a aquella restitución como causa por accidente que remueve el impedimento: luego esta gracia restituida por sí se apoya en el beneficio o mérito anterior: luego también aquel beneficio anterior y consecuentemente también la gracia anterior, fue efecto de la predestinación.

Finalmente, la intención de Dios de producir a este elegido hasta tal grado de gloria, no consigue efecto sin aquella gracia en cuanto precedió, porque si no hubiera precedido, no se daría a aquel hombre que hace penitencia tanta gracia que bastara para tanta gloria: luego aquella gracia concurre como medio para conseguir el último efecto de la divina elección, luego es efecto suyo y de la predestinación.

7. Añado además que la gracia y justicia perdida pudo ser efecto de la predestinación, aunque no hubiera de recuperarse por la penitencia, con tal de que de algún modo contribuyera a conseguir aquel grado de bienaventuranza que de hecho se obtiene. Esto es fácil de ver por el principio puesto, que efecto de la predestinación no es solo la gracia que permanece en la vida eterna, sino también la que de cualquier modo contribuye a la consecución de la vida eterna, aunque la gracia misma en sí pase.

Puede entenderse, sin embargo, que la gracia una vez tenida contribuye de muchos modos a la consecución de la vida eterna, aunque no se repare. Primero, pues, puede contribuir como ocasión que excita al hombre a tener, cuando después resucita, más méritos permanentes para la vida eterna, o porque de ahí se excita a mayor dolor y penitencia, o a mayor acción de gracias por tantos beneficios recibidos, o a otros actos similares: Especialmente podría servir la memoria de aquella gracia, y de la pérdida sufrida, para esforzarse más fervientemente en resarcir el daño con nueva diligencia y fervor: como suele el mercader que perdió las riquezas, aunque no pueda recuperar aquellas mismas, procurar diligentemente otras similares: a lo cual puede moverse por el amor y estima y memoria de las riquezas anteriores. De donde para aplicar aquella diligencia suele contribuir

1. Primum placitum. — Munitur haec opinio.
Qui praedestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, absolute negant, iustificationem esse praedestinationis effectum. Sic necesse est sentire omnes, qui putant iustificationem et gratiam futuram supponi praevisam ante praedestinationem, ut de Gabriele, Ockham, Maiore et aliis supra retulimus. Haec vero sententia et falso nititur fundamento, ut supra probatum est et generaliter defendi non potest.

Nam Paulus ad Rom. 8, expresse ponit iustificationem inter effectus praedestinationis, dicens: *Quos praedestinavit, hos et iustificavit*. Et Augustinus, *de Praedest. Sanct.*, cap. 10 et *de Bono persever.*, cap. 14, gratiam dicit esse praedestinationis effectum: quod maxime intelligit de sanctificante gratia.

2. Duplex praedestinatorum iustificatio. — Prior stabilis. — Posterior temporalis. — Prior est effectus praedestinationis. Ut ergo quid certum videatur, quid vero possit in controversiam vocari, apertius constet, distinguamus duplicem iustificationem praedestinatorum. Una dici potest stabilis et firma, iuxta phrasim Pauli, quia semel facta nunquam amplius amittitur: alia temporalis vocari potest, iuxta modum loquendi Augustini, quia pro aliquo tempore durat eius effectus, sed tandem amittitur.

Prior necessaria est in omni praedestinato, quia necesse est, ut gratiam aliquando consequatur in hac vita, quam pro aliquo tempore usque ad mortem conservet, alias non salvabitur. Alia vero iustificatio, licet ita necessaria non sit, tamen sine dubio etiam in praedestinatis locum habet, quia gratiam semel comparatam perdere possunt, iuxta certam fidei doctrinam.

De priori ergo iustificatione et gratia ad minimum certum est, esse praedestinationis effectum, quia saltem de illa necesse est verba Pauli verificari. Item, quia illud est

singulare et proprium beneficium praedestinatorum, et simpliciter necessarium ad executionem electionis eorum (unde ex illa procedit): est ergo effectus praedestinationis eorum. Denique rationes, quas in sequenti puncto afferemus, hoc a fortiori convincunt: tandem licet daremus, electionem efficacem ad gloriam non praecedere ordine intentionis, nihilominus voluntas dandi homini talem iustificationem, ut ab illa non cadat amplius, est virtualis voluntas dandi ei gloriam et sufficiens, ut ad praedestinationem pertinere merito censenda sit, ergo hoc satis est, ut pertineat ad praedestinationis effectum.

3. De altera iustificatione est anceps quaestio. — Quorumdam opinio. De altera ergo iustificatione et gratia, quae per peccatum amittitur, difficultas superest, an illa etiam sit praedestinationis effectus in omnibus electis. Et quidem, si verum esset, gratiam per peccatum amissam non restitui per poenitentiam, probabiliter dici posset, non esse effectum praedestinationis, quia tandem et ultimate non confert ad gloriam, vel augmentum cum effectu consequendum: sed ita se habet, sicut gratia, quae ad tempus datur reprobis.

Nos autem supponimus, totam illam gratiam reparari per poenitentiam (non loquimur de eadem numero, sed de gradu) et adhuc facta illa suppositione procedit difficultas posita. Nam quidam dicunt, licet gratia illa, ut reparata per poenitentiam, sit effectus praedestinationis, hoc enim evidens est ex dictis, non tamen ut praecessit et perdita est.

4. Fundamentum. — Exemplum pro hac sententia adhibetur. Fundamentum eorum est, quia praedestinatio ex parte effectuum consistit in serie quadam mediorum, per quae electus infallibiliter perducitur ad vitam aeternam: ergo de ratione illius est, ut haec series mediorum sit continua, ut sic dicam, id est, ut per

muchísimo haber experimentado alguna vez el estado anterior y las riquezas: de este modo pues podría entenderse en el presente.

Además, la justificación pasada contribuye frecuentemente a que el hombre después de la caída vuelva más fácilmente a su corazón, y a que no se endurezca en los pecados: suele también dejar alguna facilidad en las buenas obras, o por el hábito adquirido, o por los buenos fantasmas que permanecen no obstante el pecado: luego por razón de esta utilidad podría ser efecto de la predestinación: pues todo esto finalmente fructifica de algún modo para la vida eterna. Todas estas cosas ahora se unen con la reparación de toda la gracia precedente y de los méritos: y esto mismo aumenta la gratitud hacia Dios: luego por muchos títulos debe contarse tal gracia entre los efectos de la predestinación.

8. Se rebate el fundamento de la sentencia contraria. — Se responde al ejemplo. Ni obsta el fundamento de la sentencia contraria. Pues en primer lugar niego la consecuencia: de otro modo ni los propios méritos serían efectos de la predestinación, lo cual ciertamente no es verosímil, como ya diré. Ni veo cuál sea la necesidad de aquella continuación de medios explicada en aquel sentido. Pues solo podría ser eso necesario si el pecado sobreviniente extinguiera del todo y perpetuamente todo lo que había sido edificado: pero ahora (como dije) no es así. Luego fácilmente entendemos que Dios por especial providencia de su predestinación dio al elegido tal gracia: porque aunque conoció que habría de ser impedida por el pecado, sin embargo también previó que finalmente tendría fruto eterno. De donde, aunque concedamos que Dios no permite el pecado del predestinado con intención de reparación (de lo cual después), decimos sin embargo que no lo permite sin propósito de reparación. Pues no permite aquel mal que habrá de ser eterno, sino como temporal, pues siempre retiene la voluntad formal o virtual de quitarlo: lo cual basta para que haya dado la gracia anterior por la predestinación.

mortale peccatum non interrumpatur: ergo quidquid gratiae praedestinatus obtinuit, si illud per peccatum amittat, non fuit effectus praedestinationis.

Probatur prima consequentia, quia Deus non permittit peccatum praedestinati ex intentione reparandi illud, ut in superioribus tactum est, et dicetur etiam in sequentibus: ergo ex vi illius peccati et ex vi totius providentiae, quae praecessit, gratia illa omnino amittitur et manet sine fructu vitae aeternae. Quod autem reparetur, est quasi ex nova providentia, novaque voluntate divina, ergo ut praecessit, non est effectus praedestinationis, sed est mere temporalis gratia, sicut est illa, quae interdum datur reprobis. Solum ergo est effectus, quatenus reparata est.

Confirmant hoc exemplo Adami, nam gratia, quam habuit in statu innocentiae, ut praecessit peccatum, non fuit effectus praedestinationis, licet fuerit, ut postea reparata. Assumptum patet, quia omnis effectus praedestinationis Adae datus illi est ex Christi merito, quatenus habuit rationem redemptionis et fundatum fuit in eius morte, gratia autem, quae data est in statu innocentiae, vel omnino non fuit effectus meritorum Christi, ut quidam volunt, vel saltem non ut redemptoris, quod certum est, ergo.

5. Conclusio. — Communis expositio. — Ratione conclusio corroboratur. Nihilominus dicendum censeo, totam illam gratiam, etiam ut praecedit peccatum, dari ex praedestinatione, et esse effectum eius. Quod imprimis est magis consentaneum Paulo dicenti: *Quos praedestinavit, hos et iustificavit*. Quod Patres et expositores indistincte intelligunt de praedestinatorum iustificatione, etiam de illa, quae per baptismum in praedestinato fit: nam licet indefinite vocem illam iustificationis accipiamus, aequivalet universali et indifferenter comprehendit omnem

A la confirmación o ejemplo, se niega lo asumido. Pues arriba dije, y es verdad, que la primera gracia de Adán en el estado de inocencia fue efecto de su predestinación, lo cual prueban igualmente las razones aquí hechas. Dije también que no es de la razón de la predestinación que sea por la redención formalmente, sino que basta que sea por la gracia de Cristo, la cual se extiende más ampliamente que la redención: y tal fue aquella primera gracia de Adán, de la cual en otro lugar.

CAPÍTULO V

¿SON TODOS LOS ACTOS SOBRENATURALES, DE CUALQUIER MODO MERITORIOS, QUE REALIZA EL PREDESTINADO, EFECTOS DE SU PREDESTINACIÓN?

1. Primera opinión y su razón. La primera opinión niega de plano que los actos humanos, por muy sobrenaturales y útiles que sean para conseguir la vida eterna con fruto, sean efecto de la predestinación.

La razón que se puede dar es la siguiente: solo son efectos de la predestinación aquellos que provienen de la absoluta predefinición y preordenación de Dios. Pero los actos humanos, incluso los sobrenaturales, no provienen de tal intención de Dios. Por tanto…

La mayor es clara, porque la predestinación implica una providencia eficaz e infalible, no solo por presciencia, sino por preordenación divina, como enseña Santo Tomás (I, q. 23, a. 7 y 8; *De Veritate*, q. 6, a. 3, y en otros muchos lugares). Por eso, los efectos que no provienen de esta clase de providencia divina no pueden llamarse efectos de la predestinación. Y de esta clase son todos los efectos que ocurren sin una especial predefinición de Dios.

Muchos sostienen que todos los efectos libres son de este tipo, porque piensan que tal predefinición repugna a la libertad. Por eso, todos los que defienden

iustificationem, quae in praedestinato sit.
Deinde argumentor ratione, quia gratia illa, quae praecessit, in se vel in suis effectibus perpetuo manet, et habet effectum gloriae: ergo nihil illi deest, ut sit effectus praedestinationis. Patet consequentia, quia reliquae conditiones in illa non desunt, ut per se notum est. Antecedens vero probatur, quia illa gratia regulariter fuit principium meritorum, vel saltem contulit ius ad gloriam, quod ius non omnino amittitur per superveniens peccatum: sed impeditur, et ideo ablato peccato, illud idem ius, quod prius fuerat acquisitum et merita, si quae erant viva, manent in divina acceptatione, et propter illa datur aeternum praemium gloriae: ergo fructus illius gratiae prioris permanet in vitam aeternam: ergo illa fuit effectus praedestinationis.

6. Amplius confirmatur. — Effugium reicitur. Confirmatur, quia ut aliqua gratia sit praedestinationis effectus, non est necesse ut ipsamet in se ipsa maneat in vita aeterna, alioqui vocatio efficax non esset effectus praedestinationis, quia ipsa non durat in vita aeterna, satis ergo est, quod duret effectus eius, ut ipsa sit effectus praedestinationis, ut supra etiam diximus. Eo vel maxime quod talis gratia formaliter durat in perpetuum, quamvis enim non duret in eadem numero entitate, hoc materiale est, parumque refert ad effectum praedestinationis.
Dices, non durat perpetuo nisi ut restituta. Sed contra, quia haec restitutio non fit, per se loquendo, nisi virtute prioris gratiae et infusionis eius et meritorum, vel ipsius hominis, vel Christi, quae illi applicata fuerunt. Nam poenitentia peccati commissi solum concurrit ad illam restitutionem, ut causa per accidens removens impedimentum: ergo haec gratia restituta per se nititur in priori beneficio, vel merito: ergo illud etiam prius beneficium et consequenter prior etiam gratia, fuit effectus praedestinationis.

esa sentencia parecen poder ser alegados en favor de esta opinión, aunque en realidad todos la afirman.

2. Segunda opinión. La segunda opinión distingue entre los actos que son disposiciones remotas a la justificación, por una parte, y aquellos que son o la última disposición a la gracia o frutos de la justicia ya obtenida, por otra. Niega que los primeros sean efectos de la predestinación, pero lo afirma de los segundos.
Parece que esta fue la sentencia de San Buenaventura (*I Sent.*, d. 41, a. 1, q. 2), ya que solo pone dos efectos de la predestinación: la justificación y la glorificación. Bajo la justificación parece incluir la disposición última a ella y las obras siguientes con las que se persevera y se crece en la justicia adquirida. En cambio, considera que las disposiciones anteriores, aunque procedan de la gracia auxiliadora, no son efecto de la predestinación, porque dice que son causa de ella, al menos como mérito de congruo. Pues de este modo el hombre puede, con la gracia auxiliadora, merecer de congruo la justificación y todo lo que la acompaña o sigue.

3. Se excluye a San Buenaventura de esta opinión. Sin embargo, no encuentro expresamente en San Buenaventura ni en otro autor esta sentencia ni su fundamento. Porque es difícil dar razón de por qué los efectos de la predestinación comenzarían en esta vida a partir de la misma justificación (en cuanto incluye la infusión de la gracia habitual) y todas las gracias anteriores no serían efectos de la predestinación.
Si alguien dijera que aquellos efectos anteriores son comunes a los reprobos, diremos lo mismo de la justificación misma. Y si la justificación tiene algo especial en los predestinados por lo que puede ser efecto de la predestinación, lo mismo puede considerarse fácilmente en las disposiciones anteriores y remotas.
Si se dijera que solo pertenecen a los efectos de la predestinación aquellas gracias que hace solo Dios, entonces ni la disposición última ni los méritos o frutos de la justicia serían efectos de la

Denique, intentio Dei producendi hunc electum ad tantum gradum gloriae, non consequitur effectum absque illa gratia ut praecessit, quia nisi praecessisset, non daretur illi homini poenitentiam agenti tanta gratia, quae ad tantam gloriam sufficeret: ergo illa gratia concurrit ut medium ad ultimum effectum divinae electionis consequendum, ergo est effectus eius et praedestinationis.

predestinación, porque no los hace solo Dios, sino con nosotros; y del mismo modo actúa en las disposiciones remotas.

Alguien podría decir que el efecto de la predestinación debe ser por su naturaleza permanente y, por tanto, en esta vida debe ser habitual o al menos dejar tras de sí algún hábito o señal suya, cosa que no ocurre con las disposiciones remotas; pero este fundamento es bastante débil, como se verá.

7. Addo praeterea, potuisse gratiam, et iustitiam amissam esse effectum praedestinationis, etiamsi per poenitentiam recuperanda non esset, dummodo aliquo modo conferret ad consequendum illum beatitudinis gradum, qui de facto comparatur. Hoc facile patet ex principio posito, quod praedestinationis effectus non est sola gratia, quae permanet in aeterna vita, sed etiam quae quocumque modo confert ad aeternae vitae consecutionem, etiamsi ipsa gratia in se transeat.

Potest autem intelligi, quod gratia semel habita multis modis conferat vitae aeternae consecutionem, etiamsi non reparetur. Primo enim potest conferre tanquam occasio excitans hominem ad habenda, quando postea resurgit, plura merita permanentia in vitam aeternam, vel quia inde excitatur ad graviorem dolorem, et poenitentiam, vel ad maiorem gratiarum actionem pro tantis beneficiis susceptis, vel ad alios actus similes: Praesertim vero posset deservire memoria illius gratiae, et iacturae factae, ad ferventius conandum resarcire damnum nova diligentia, et fervore: sicut solet mercator, qui divitias amisit, licet illasmet recuperare non possit, alias similes diligenter procurare: ad quod moveri potest ex amore, et aestimatione, ac memoria priorum divitiarum. Unde ad illam diligentiam adhibendam plurimum conferre solet aliquando expertum fuisse priorem statum et divitias: ad hunc ergo modum posset in praesenti intelligi.

Praeterea iustificatio praeterita confert saepe, ut homo post lapsum

4. Tercera opinión y su razón. La tercera opinión distingue de otra manera, no entre los actos, sino dentro de la consideración de cada acto sobrenatural. En él considera dos cosas: el concurso de Dios o influjo de la gracia, y la cooperación del libre albedrío.

Afirma, por tanto, que los actos sobrenaturales de los predestinados, en cuanto al influjo de la gracia y de Dios, son efecto de la predestinación; pero en cuanto a la cooperación del libre albedrío, no lo son; más aún, de ahí se podría tomar alguna razón o condición de la predestinación.

Así piensa Enrique de Gante (*Quodl.* 4, q. 19 y *Quodl.* 8, q. 5). La primera parte la suponemos ahora como verdadera, pues se probará con mayor razón por lo que se dirá después. La razón de la segunda parte puede ser que la cooperación del libre albedrío, como tal, no es efecto de Dios; por tanto, tampoco es efecto de la predestinación. La consecuencia es conocida por lo dicho en el primer capítulo. El antecedente es evidente, porque esa cooperación, precisamente como tal, expresa relación al libre albedrío y procede solo de él. Así como, por el contrario, el influjo de la gracia procede solo de la gracia y no del libre albedrío: es la misma razón.

5. Opinión más verdadera. La sentencia verdadera, sin embargo, es que todas las obras sobrenaturales de los elegidos que contribuyen con fruto a la consecución de la vida eterna son efecto de la predestinación en cuanto a todo lo que se encuentra en tales obras y bajo toda relación, ya sea a Dios, ya a otra gracia anterior, ya al libre albedrío.

facilius ad cor redeat, et ut in peccatis non obdurescat: relinquere etiam solet facilitatem aliquam in bonis operibus, vel propter acquisitum habitum, vel propter bona phantasmata, quae permanent non obstante peccato: ergo ratione huius utilitatis posset esse praedestinationis effectus: nam totum hoc tandem fructificat aliquo modo in vitam aeternam. Haec autem omnia nunc coniunguntur cum reparatione omnis praecedentis gratiae, et meritorum: et hoc ipsum auget gratitudinem ad Deum: ergo multis titulis connumeranda est talis gratia inter praedestinationis effectus.

8. Contrariae sententiae fundamentum exploditur. — Ad exemplum respondetur. Neque obstat fundamentum contrariae sententiae. Nam imprimis nego consequentiam: alias nec propria merita essent effectus praedestinationis, quod profecto verisimile non est, ut iam dicam. Nec video quae sit necessitas illius continuationis mediorum in eo sensu explicata. Solum enim posset id esse necessarium, si peccatum superveniens omnino, et in perpetuum extingueret quidquid aedificatum fuerat: nunc autem (ut dixi) non ita est.

Ergo facile intelligimus, Deum ex speciali providentia praedestinationis suae dedisse electo talem gratiam: quia licet cognoverit fore impediendam per peccatum, tamen etiam praenovit habituram tandem fructum aeternum. Unde licet concedamus, Deum non permittere peccatum praedestinati ex intentione reparationis (de quo postea), dicimus tamen, non permittere illud sine proposito reparationis. Non enim permittit illud malum, quod futurum sit aeternum, sed ut temporale, semper enim retinet voluntatem formalem, vel virtualem tollendi illud: quod satis est, ut priorem gratiam dederit ex praedestinatione.

Ad confirmationem seu exemplum, negatur assumptum. Supra enim dixi, et verum est,

Esta verdad la suponen los demás teólogos que enseñan que no se puede encontrar, por parte del hombre predestinado, ninguna razón de toda la predestinación (respecto a todos sus efectos) fundada en una obra que proceda de la gracia, considerada bajo cualquier aspecto. Lo deducen de que todo acto de este tipo y todo lo que hay en él es efecto de la predestinación.

Ahora hay que probar esta verdad con razón, punto por punto.

6. Se apoya con razones. En primer lugar, que no repugne que un acto libre como tal sea efecto de la predestinación se puede probar fácilmente contra la primera sentencia:

Primero, porque no repugna a la libertad que Dios predefina tales actos. Más aún, es más probable que todos los actos que conducen con fruto a la vida eterna estén en sí mismos y de antemano preordenados por Dios con decreto absoluto y eficaz, como mostramos en los libros *De Auxiliis*.

Segundo, sea lo que sea de la predestinación especial de tales actos en sí mismos, para que sean efectos de la predestinación basta que sean dones de Dios dados al hombre con la especial intención de beatificarlo y para que esa intención se cumpla eficazmente. Aunque fuera verdadera la sentencia de quienes dicen que de tal intención no se sigue necesariamente la predestinación de tal medio en particular (o disyuntivamente de este o de aquel, de modo que si uno no tuviera éxito, otro lo tenga), sin embargo, cada vez que se realizara tal acto, sería efecto de la predestinación, porque es efecto de aquella intención de dar la gloria mediante una gracia especial que procede de la misma intención, la cual es finalmente eficaz y contribuye a la consecución de la vida eterna. Esto bastaría, en rigor, para que fuera efecto de la predestinación.

Por eso, hablando formalmente, no se dice que algo es efecto de la predestinación porque proceda de una voluntad especial absoluta por la que ese efecto o acto esté predefinido en particular con todas sus circunstancias (esto es otra cuestión, sobre la

primam gratiam Adae in statu innocentiae fuisse effectum praedestinationis eius, quod rationes hic factae aeque probant. Dixi etiam non esse de ratione praedestinationis, quod sit ex redemptione formaliter, sed satis esse, quod sit ex gratia Christi, quae latius patet quam redemptio: et talis fuit illa prima gratia Adae, de qua alibi.

CAPUT V.

AN OMNES SUPERNATURALES ACTUS QUOVIS MODO MERITORII, QUOS PRAEDESTINATUS FACIT, SINT EFFECTUS PRAEDESTINATIONIS EIUS.

1. Prima opinio. — Ratio. — Prima opinio absolute negat actus humanos, quantumvis supernaturales et utiles sint ad vitam aeternam cum effectu consequendam, esse praedestinationis effectum. Ratio reddi potest, quia illi tantum sunt praedestinationis effectus qui ex absoluta Dei praedefinitione et praeordinatione proveniunt: sed actus humani, etiam supernaturales, non proveniunt ex tali Dei intentione: ergo.

Maior patet, quia praedestinatio dicit efficacem et infallibilem providentiam, non solum ex praescientia, sed ex praeordinatione divina, ut docet D. Thomas, I parte, q. 23, a. 7 et 8, et q. 6 De Veritate, a. 3, et saepe alias. Ergo effectus qui non proveniunt ex huiusmodi providentia Dei, non possunt dici praedestinationis effectus. Huiusmodi autem sunt omnes effectus qui proveniunt sine speciali praedefinitione Dei.

Iam vero quod tales sint omnes effectus liberi, opinantur multi, quia putant talem praedefinitionem repugnare libertati. Unde omnes qui sententiam illam tuentur videntur posse pro hac opinione allegari, quamvis revera omnes id asserant.

2. Secunda opinio. — Secunda opinio distinguit inter actus qui

predestinación del acto mismo, de la que ahora no tratamos, sino de la predestinación del hombre). Se dice, pues, que un acto sobrenatural es efecto de la predestinación o porque los medios o principios necesarios para él se dan por la intención eficaz de salvar al hombre, o al menos porque proceden de aquella providencia de Dios hacia el hombre por la cual finalmente es conducido con fruto a la salvación última. Pues esta providencia es la predestinación, y de ella proceden sin duda tales actos en todo lo que son, como constará por el punto siguiente.

7. Segunda afirmación. Digo, en segundo lugar: los actos sobrenaturales no solo son efectos de la predestinación en cuanto al influjo de la gracia o de Dios en ellos, sino también en cuanto a la cooperación del libre albedrío.

Se prueba porque estos actos son sencillamente dones de Dios según todo lo que hay en ellos; por tanto, en el predestinado son del mismo modo efectos de su predestinación. La consecuencia es clara, porque estos dones son los medios por los cuales la salvación se prepara al predestinado de modo que la consiga infaliblemente. Son, pues, efectos de la predestinación, según la definición de san Agustín: «La predestinación es la presciencia y preparación de los beneficios de Dios, con los cuales son liberados con toda certeza cuantos son liberados» (*De Bono Perseverantiae*, c. 14).

El antecedente es evidente por el mismo san Agustín, que dice en muchos lugares que cuando Dios da premio a nuestras obras, recompensa sus propios dones (*De Praedestinatione Sanctorum*, c. 20; *De Bono Perseverantiae*, c. 13; *De Gratia et Libero Arbitrio*, cc. 5, 15 y 16). Este modo de hablar lo usó también el papa Celestino en su primera carta. Por tanto, el mismo mérito nuestro es don de Dios. Pero el mérito, como tal, incluye la libre cooperación del hombre.

Esta razón vale tanto para el mérito de condigno como para el de congruo, y para cualquier disposición sobrenatural libre; pues todo esto son dones de Dios e incluyen la libre cooperación.

sunt dispositiones remotae ad iustificationem ex una parte, et eos qui sunt vel ultima dispositio ad gratiam vel fructus iustitiae iam comparatae: et de prioribus negat esse praedestinationis effectus, affirmat autem de posterioribus. Cuius sententiae videtur fuisse Bonaventura, I Sent., d. 41, a. 1, q. 2, nam solos duos effectus praedestinationis ponit, scilicet iustificationem et glorificationem. Sub iustificatione autem videtur comprehendere dispositionem ultimam ad illam et sequentia opera, quibus in adepta iustitia perseveratur et crescitur. Priores vero dispositiones, etiamsi a gratia auxiliante procedere fateatur, sentit non esse effectum praedestinationis, quia dicit esse causam eius, saltem ut meritum de congruo. Nam hoc modo potest homo ex gratia auxiliante mereri de congruo iustificationem et cetera omnia quae illam comitantur vel consequuntur.

3. Excluditur ab hac opinione D. Bonaventura. — Non invenio tamen expresse in Bonaventura vel alio auctore hanc sententiam vel fundamentum eius. Nam difficile est rationem reddere cur ab hac vita effectus praedestinationis ab ipsa iustificatione (prout includit infusionem gratiae habitualis) inchoetur et omnes praecedentes gratiae non sint praedestinationis effectus. Nam si quis dixerit illos priores effectus esse communes reprobis, idem de iustificatione ipsa dicemus. Quod si iustificatio habet aliquid speciale in praedestinatis ob quod esse possit praedestinationis effectus, idem in prioribus ac remotis dispositionibus considerari facile potest. Quod si dixerit ad effectus praedestinationis solum pertinere eas gratias quas solus Deus facit, sic nec dispositio ultima nec merita seu fructus iustitiae erunt effectus praedestinationis, quia non solus Deus ea facit, sed nobiscum: quo modo etiam se gerit in dispositionibus remotis.

Dicere vero potest aliquis effectum praedestinationis debere esse ex se permanentem, atque adeo in hac

8. En segundo lugar, la misma cooperación libre del hombre es querida, predefinida y preparada por Dios de manera eficaz por medio de la predestinación. Por tanto, es efecto de la gracia preparada por la predestinación y acomodada para obtener tal cooperación, y por eso es efecto de la predestinación.

La consecuencia es evidente por lo dicho en el primer capítulo. La mayor también es cierta, porque Dios quiere simplemente que el predestinado se convierta, ya sea para que crea o para que haga penitencia. Por tanto, quiere directamente y pretende con eficacia su cooperación, porque no puede convertirse de otra manera sino cooperando.

Se explica así: en estos actos, Dios no solo quiere concurrir a ellos, sino que quiere sencillamente que el hombre los realice, que quiera realizarlos y que se determine a tal objeto de tal modo y en tal tiempo, cooperando con su gracia. Por tanto, la misma cooperación del predestinado es querida e intentada por Dios como uno de los medios necesarios para alcanzar el fin de la predestinación.

La menor también debe ser certísima, porque esta misma cooperación es efecto de la gracia eficaz, la cual sin duda es efecto de la predestinación, como diremos enseguida.

Esto se declara primero respecto a la causalidad moral: Dios, mediante la vocación y los auxilios excitantes, atrae moralmente al hombre para que quiera y coopere, y de este modo hace que queramos y hagamos. Por tanto, nuestra misma cooperación es efecto de la gracia excitante, la cual, por su naturaleza, se convierte en gracia ayudante cuando se consigue el efecto.

Respecto a la causalidad física se prueba porque esa cooperación es algo real que pertenece a la piedad y es muy necesario para la salvación. Por tanto, no puede provenir de nosotros sin Dios y su gracia, según aquello: *Sin mí nada podéis hacer* y *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Estas afirmaciones son verdaderas también según la eficiencia real y física.

vita debere esse habitualem aut saltem qui habitum aliquem seu argumentum eius post se relinquat, quod non convenit remotis dispositionibus; sed hoc satis infirmum fundamentum est, ut patebit.

4. Tertia opinio. — Ratio. — Tertia opinio aliter distinguit, non inter actus, sed in consideratione cuiuscumque actus supernaturalis. Duo enim in illo considerat, scilicet concursum Dei seu influxum gratiae et cooperationem liberi arbitrii. Dicit ergo actus supernaturales praedestinatorum, quoad influxum gratiae et Dei, esse effectum praedestinationis; quoad cooperationem vero liberi arbitrii non esse, imo inde posse aliquam praedestinationis rationem vel conditionem assumi. Ita sentit Henricus, Quodl. 4, q. 19, et Quodl. 8, q. 5. Priorem quidem partem nunc ut veram supponimus; a fortiori enim probabitur ex dicendis. Ratio alterius partis esse potest, quia cooperatio liberi arbitrii ut sic non est effectus Dei: ergo nec est effectus praedestinationis. Consequentia ex dictis in primo capite nota est. Antecedens vero patet, quia illa cooperatio ut sic praecise dicit respectum ad liberum arbitrium et ab illo solo manat. Sicut e contrario influxus gratiae a sola gratia est et non a libero arbitrio: est enim eadem ratio.

5**. Verior opinio. —** Vera tamen sententia est omnia opera supernaturalia electorum, quae cum effectu aliquid conferunt ad consecutionem vitae aeternae, esse effectum praedestinationis quoad totum id quod in eiusmodi operibus invenitur et sub omni habitudine, sive ad Deum, sive ad aliam priorem gratiam, sive ad liberum arbitrium. Hanc veritatem supponunt ceteri theologi qui docent non posse inveniri ex parte hominis praedestinati rationem aliquam totius praedestinationis quoad omnes eius effectus, fundatam in opere procedente a gratia, sub quacumque ratione spectato. Quod inde colligunt, quia

9. Se rechaza el fundamento de Enrique. Por eso (para responder a Enrique), aunque esa cooperación provenga de nuestra voluntad y, bajo ese nombre y denominación, solo exprese relación a nuestra voluntad, sin embargo, toda esa relación, si es real, y su fundamento es efecto de la gracia de Dios, y consecuentemente en los predestinados es efecto de la predestinación.

Porque esa cooperación es algo en la realidad: por tanto, no puede existir sin el influjo de Dios. Y como se ordena a un acto sobrenatural, ese influjo será de la gracia. Más aún, en esa cooperación la voluntad no opera con su propia virtud natural, sino por potencia obediencial y como instrumento libre elevado por la virtud divina. Por tanto, en esa misma cooperación Dios es el agente principal, y obra una providencia sobrenatural con consecución cierta e infalible del fin: luego lo hace por la predestinación.

10. Objeción. — Respuesta. Dirás: si la cooperación del libre albedrío se realiza por una acción del mismo Dios como autor y proveedor sobrenatural, entonces la acción de Dios precede en orden de causalidad y de naturaleza a nuestra cooperación, cosa que nosotros no admitimos. Además, si esa cooperación es efecto de la gracia, entonces es absolutamente verdadero decir que Dios hace nuestra cooperación, luego hace que cooperemos, luego determina nuestra voluntad a cooperar: todo lo cual repugna a nuestra doctrina sobre los auxilios de la gracia.

Se responde a la primera parte distinguiendo el consecuente, que tiene dos sentidos: en uno se admite la inferencia, en el otro se niega. Así pues (como dijimos en otro lugar), hay dos clases de gracia que concurren al acto del hombre: una por modo de principio, otra por modo de concurso. Respecto a la primera, es verdad que Dios, mediante una nueva acción, produce en nosotros y con nosotros nuestra misma cooperación. Pues así, por la vocación, Dios hace nuestro querer, es decir, que queramos, como dice frecuentemente san Agustín. ¿Qué otra cosa es hacer que queramos sino hacer que cooperemos? Además, nuestra cooperación es una realidad distinta

omnis talis actus et quidquid in eo est, effectus praedestinationis existit. Ratione autem probanda est haec veritas sigillatim et per partes.

6. Fulcitur ratione. — Et imprimis, quod non repugnet actum liberum ut sic esse praedestinationis effectum, facile probari potest contra primam sententiam. Primo quia non repugnat libertati tales actus praedefiniri a Deo; imo verisimilius est omnes actus qui cum effectu conducunt ad vitam aeternam esse in se et antecedenter praeordinatos a Deo absoluto et efficaci decreto, ut in libris de Auxiliis ostendimus. Secundo, quia quidquid sit de praedestinatione speciali talium actuum in se ipsis, ut sint effectus praedestinationis, satis est quod sint dona Dei data homini ex speciali intentione beatificandi illum, et ut talis intentio efficaciter impleatur. Esto enim vera esset sententia dicentium ex tali intentione non sequi necessario praedestinationem talis medii in particulari seu disiunctim huius vel illius (ut si unum non successerit, aliud habeat effectum), nihilominus quoties talis actus fieret, esset effectus praedestinationis, quia est effectus illius intentionis dandi gloriam mediante speciali gratia ab eadem intentione manante, quae tandem efficax est et aliquid confert ad consecutionem vitae aeternae: ergo hoc sufficeret in rigore ut esset praedestinationis effectus.

Unde formaliter loquendo non dicitur aliquis praedestinationis effectus quia procedit ex speciali voluntate absoluta qua ille effectus vel actus est in particulari praedefinitus cum omnibus circumstantiis suis (haec enim alia quaestio est de praedestinatione ipsius actus, de qua nunc non agimus, sed de praedestinatione hominis). Dicitur ergo supernaturalis actus esse praedestinationis effectus vel quia media seu principia necessaria ad illum dantur ex intentione efficaci salvandi hominem, vel certe quia sunt ex tali providentia Dei erga

de la gracia operante, que es principio de nuestro acto; por tanto, es propiísimamente efecto suyo, por una acción distinta de la misma gracia operante, mediante la cual Dios obra en nosotros el acto libre.

Respecto a la otra gracia, hay que decir que en la realidad no se distingue de nuestra cooperación, sino solo por razón y denominación. Por eso es verdadero que esa misma cooperación es acción de Dios, y en este sentido se realiza por acción de Dios, o más bien es acción de Dios, del modo en que una acción se hace a sí misma y en que una y la misma acción suele ser del instrumento y del agente principal.

Por tanto, respondiendo formalmente: en nuestras obras de gracia intervienen dos acciones: una preveniente (y de esta es verdad que precede en orden de naturaleza a nuestra cooperación) y otra cooperante (y de esta negamos que sea anterior por naturaleza según su propia causalidad, porque en la realidad no se distingue de nuestra cooperación).

11. Respuesta a la segunda parte de la objeción.

A la segunda parte de la objeción, concediendo todo lo demás, se niega la última consecuencia: porque mediante la gracia preveniente (o que es principio del acto libre), Dios produce propiísimamente nuestra cooperación cuando esta se da, y del mismo modo hace que cooperemos, no predeterminando eficazmente, sino induciendo primero y ayudando después.

Mediante el concurso, en cambio, no hace tan propiamente que cooperemos, sino que produce la misma cooperación del modo explicado. Esto basta para que esa cooperación sea efecto de la predestinación, porque no es necesario que tenga la misma relación con Dios y con la voluntad del hombre, ni que reciba la misma denominación de ambas, sino que basta que todo lo que hay en ese acto provenga de algún modo de la gracia preparada por la predestinación.

12. Tercera conclusión. En tercer lugar, hay que decir que todo acto sobrenatural que con fruto

hominem qua tandem perducitur cum effectu ad ultimam salutem. Haec enim providentia est praedestinatio et ab illa sine dubio procedunt tales actus quoad totum quod in eis est, ut ex sequenti puncto constabit.

7. Secunda assertio. — Dico ergo secundo: actus supernaturales non solum sunt effectus praedestinationis quantum ad influxum gratiae seu Dei in ipsos, sed etiam quantum ad cooperationem liberi arbitrii. Probatur, quia illi actus simpliciter sunt dona Dei secundum totum quod in eis est: ergo in praedestinato eodem modo sunt effectus praedestinationis eius. Consequentia est clara, quia haec dona sunt media per quae salus ita praeparatur praedestinato ut infallibiliter eam consequatur. Sunt ergo praedestinationis effectus iuxta definitionem Augustini: «Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur» (De Bono Perseverantiae, c. 14).
Antecedens vero patet ex eodem Augustino passim dicente, cum Deus praemium confert nostris operibus, dona sua remunerare (De Praedestinatione Sanctorum, c. 20; De Bono Perseverantiae, c. 13; De Gratia et Libero Arbitrio, cc. 5, 15 et 16). Quem loquendi modum usurpavit etiam Caelestinus Papa, Epistola prima. Ergo ipsum meritum nostrum est Dei donum: at meritum ut sic liberam hominis cooperationem includit.
Quae ratio procedit tam in merito de condigno quam de congruo et in quacumque supernaturali dispositione libera; omnia enim haec sunt dona Dei et liberam cooperationem includunt.

8. Secundo, ipsamet cooperatio libera hominis est a Deo per se efficaciter intenta, ac praedefinita, et praeparata per praedestinationem, ergo est effectus gratiae per praedestinationem praeparatae, et accommodatae ad talem cooperationem obtinendam, ergo

contribuye al predestinado para que consiga alguna gracia habitual es efecto de la predestinación.
Se prueba primero porque es más probable que todo acto de este tipo, al menos en los elegidos, esté especialmente predefinido por Dios, y esta predefinición pertenece a la predestinación, y de ella toma origen la cooperación del libre albedrío.
Segundo, porque se ha demostrado que toda gracia habitual del predestinado pertenece a la vida eterna y, por tanto, contribuye o pertenece de algún modo al efecto último de la predestinación. Por tanto, si tal acto contribuye con fruto a obtener alguna gracia habitual, mediante ella contribuye a la consecución de la felicidad última en el grado en que fue predestinado. Esto basta para que sea efecto de la predestinación.

13. De aquí se sigue que todos los actos meritorios de condigno del aumento de la gracia son efectos de la predestinación, porque en los predestinados el efecto de tales méritos nunca se frustra, ya que en ellos siempre se cumple aquella condición que puso el Concilio: *si murieren en gracia*. Por tanto, siempre les corresponde el efecto y siempre permanecen vivos ante Dios, pues aunque a veces se mortifiquen, reviven finalmente para siempre.
Esta razón prueba lo mismo respecto a la última disposición a la gracia, porque mediante ella merecemos al menos de congruo esa misma gracia y de condigno la gloria, y ese efecto es infalible. Lo mismo ocurre con la recepción condigna del Sacramento, porque también ella tiene un efecto de gracia perpetuo.

14. Lo mismo hay que decir de las disposiciones remotas a la gracia. Añado además que lo mismo debe decirse de las disposiciones remotas a la gracia, si son tales que de hecho cooperan de algún modo a la consecución de la gracia justificante, ya sea impetrando de Dios mayores auxilios, ya preparando disposiciones menores, ya de cualquier otro modo preparando el camino, dando ocasión moral para conseguir la gracia justificante o para progresar en

est effectus praedestinationis. Consequentia est evidens ex dictis in capite primo. Maior item est certa, quia Deus simpliciter vult praedestinatum convertere, vel ut credat, vel ut paenitentiam agat: ergo directe vult, et efficaciter intendit cooperationem eius, quia non potest aliter converti nisi cooperando. Explicatur, nam in his actibus non solum vult Deus ad illos concurrere, sed simpliciter vult ut homo illos habeat, et ut velit, et ut ad tale obiectum tali modo et tali tempore determinetur, cooperando gratiae suae. Ipsa ergo cooperatio praedestinati est a Deo intenta et volita tanquam unum ex necessariis mediis ad finem praedestinationis consequendum. Minor item certissima esse debet, quia haec ipsa cooperatio est effectus gratiae efficacis, quae sine dubio est praedestinationis effectus, ut mox dicemus.

Assumptum declaratur primo de causalitate morali, nam Deus per vocationem et auxilia excitantia trahit hominem moraliter, ut velit et cooperetur, et hoc modo facit ut velimus et faciamus, ergo ipsamet cooperatio nostra est effectus gratiae excitantis, quae ex suo genere transit in adiuvantem, quando effectus consequitur. De physica vero causalitate probatur, quia illa cooperatio aliquid reale est ad pietatem pertinens, et ad salutem valde necessarium: ergo non potest esse a nobis sine Deo et gratia eius, iuxta illud: *Sine me nihil potestis facere*, et illud: *Quid habes quod non accepisti?* Quae vera sunt etiam secundum realem et physicam efficientiam.

9. Fundamentum Henrici reiicitur. — Quocirca (ut Henrico respondeamus) quamvis cooperatio illa a voluntate nostra sit, et sub illa voce ac denominatione tantum dicat relationem ad nostram voluntatem: nihilominus tota illa relatio, si realis est, et fundamentum eius est effectus gratiae Dei, et consequenter in praedestinatis est praedestinationis effectus. Nam cooperatio illa aliquid est in rerum natura: ergo non potest esse sine

ella. Porque no es necesario que el efecto de la predestinación coopere inmediatamente al efecto último de ella, sino que basta que conduzca inmediata y de cualquier modo a él. Esto es suficiente para que sea un medio eficaz y, por consiguiente, proceda de la intención y providencia eficaz, que es precisamente ser efecto de la predestinación.

15. Por eso es verosímil que cuando san Pablo dijo: *A los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a esos también justificó*, bajo la "vocación" comprendió todas las disposiciones remotas, y bajo la "justificación" todas las próximas junto con todos los méritos con los que el hombre se justifica cada día más.

O si por vocación entendemos solo la primera vocación, que es el inicio de la justificación, bajo la justificación se comprenden todos los actos de piedad que proceden de aquella vocación y preparan el camino a la justicia. Que todos ellos pertenecen de algún modo a la justificación lo indicó suficientemente el Concilio de Trento (ses. 6, caps. 5, 6 y 7).

16. En definitiva, de lo anterior se desprende como probable que todos los actos sobrenaturales que el predestinado realiza en esta vida son efectos de la predestinación, porque o bien todos contribuyen de algún modo a alcanzar la bienaventuranza esencial según algún grado de la misma, o bien a ellos corresponde siempre en la gloria algún premio accidental, aunque quizás hayan sido realizados fuera del estado de gracia. Pues la predestinación no se ordena únicamente a la gloria esencial desnuda, sino a esa gloria adornada con sus accidentes y propiedades; por tanto, todos los actos que contribuyen a la gloria son efectos de la predestinación, y muy especialmente los que conducen a la gloria esencial.

17. Última conclusión. — Por último, hay que decir que a veces el acto bueno de una persona es efecto de la predestinación de otra. Esto se desprende con

Dei influxu. Unde cum sit ad supernaturalem actum, erit ille influxus gratiae. Imo in illa cooperatione voluntas non operatur propria virtute naturali, sed per obedientialem potentiam et tanquam instrumentum liberum, divina virtute elevatum: ergo in illamet cooperatione Deus est principale operans, operatur autem supernaturalem providentiam cum certa et infallibili consecutione finis: ergo per praedestinationem.

10. Objectio. — Respondetur. — Dices: si cooperatio liberi arbitrii sit per actionem ipsiusmet Dei, ut auctoris et provisoris supernaturalis: ergo antecedit ordine causalitatis et naturae actio Dei ad nostram cooperationem, quod nos non admittimus. Item, si illa cooperatio est effectus gratiae, ergo absolute verum est dicere quod Deus facit nostram cooperationem, ergo facit ut nos cooperemur, ergo determinat voluntatem nostram ad cooperandum: qui omnia repugnant nostrae doctrinae de auxiliis gratiae. Respondetur ad priorem partem distinguendo consequens, habet enim duos sensus, et in altero admittenda est illatio, in altero vero neganda. Itaque (ut alibi diximus) duplex est gratia quae ad hominis actum concurrit: una est per modum principii, alia per modum concursus. De priori verum est Deum per novam actionem efficere nostrammet cooperationem in nobis et nobiscum: sic enim per vocationem facit Deus velle nostrum, seu ut velimus, ut saepe dicit Augustinus. Quid enim est facere ut velimus, nisi facere ut cooperemur? Item cooperatio nostra est res distincta a gratia operante, quae est principium nostri actus, ergo est propriissime effectus eius, per actionem distinctam ab ipsa operante gratia, per quam Deus operatur in nobis actum liberum.

De altera vero gratia dicendum est in re non distingui a nostra cooperatione, sed solum ratione et denominatione. Unde verum est illammet cooperationem esse

facilidad de lo tratado en el libro anterior, y puede ilustrarse con aquellas palabras de Pablo en 2 Timoteo 1: *Todo lo soporto por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación.* Pues la paciencia y la voluntad que se daban a Pablo para soportar aquellos trabajos eran efectos de la predestinación de quienes progresaban y se salvaban por medio de ellos. Asimismo, la administración del sacramento, en cuanto es acción del ministro, puede ser —y frecuentemente lo es— efecto de la predestinación de quien se salva mediante ese sacramento, como resulta suficientemente claro por sí mismo. De este mismo modo dicen los teólogos, y lo trata santo Tomás en la cuestión 93, artículo 8, que la predestinación se ve ayudada por las oraciones de los santos, pues mediante las oraciones de Esteban se obtuvo de Dios la vocación eficaz de Pablo: aquellas oraciones fueron, por tanto, efectos de la predestinación de Pablo, ya que fue a partir de la intención de salvar a Pablo como Dios inspiró dicha oración y concedió la gracia necesaria para ella. No obsta el hecho de que también fuera efecto de la predestinación de Esteban, pues esto pudo suceder por una providencia especial que abarcaba a ambos. Y se confirma lo dicho porque esa oración no fue causa de toda la predestinación de Pablo, como demostramos antes: luego necesariamente fue su efecto. La consecuencia es clara, pues dicha oración no sería efecto si la predestinación de Pablo, en cuanto a sus efectos, hubiera tenido comienzo en su propia vocación: en ese caso la oración de Esteban habría sido causa del primer efecto de la predestinación de Pablo y, por tanto, de toda ella. Esta consecuencia es de uso corriente entre los teólogos, porque del primer efecto se deriva el segundo, del segundo el tercero, y así sucesivamente hasta el último, cuando todos ellos guardan entre sí una conexión de causa a efecto, del mismo modo en que la vocación se ordena a la conversión.

CAPÍTULO VI

actionem Dei, et hoc sensu fieri per actionem Dei, vel potius esse actionem Dei, eo modo quo actio fit se ipsa, et quo solet una et eadem actio esse instrumenti et principalis agentis. Unde in forma respondetur duplicem actionem intercedere in nostris operibus gratiae: unam praevenientem, et de hac verum est antecedere ordine naturae ad nostram cooperationem; alteram cooperantem, et de hac negamus esse priorem natura secundum propriam causalitatem, quia non est in re distincta a nostra cooperatione.

11.Ad alteram objectionis partem respondetur. — Ad alteram partem objectionis, ceteris omnibus concessis, negatur ultima consequentia: quia per gratiam praevenientem, seu quae est principium actus liberi, Deus propriissime facit nostram cooperationem, quando illa sit, et similiter facit ut cooperemur, non efficaciter praedeterminando, sed inducendo prius et postea adiuvando. Per concursum autem non tam proprie facit ut cooperemur, sed facit ipsammet cooperationem modo explicato. Quod satis est ut illa cooperatio sit effectus praedestinationis, quia non oportet ut eamdem relationem habeat ad Deum et ad voluntatem hominis, nec quod eamdem denominationem ab utraque recipiat, sed satis est quod quidquid in illo actu est, sit aliquo modo a gratia per praedestinationem praeparata.

12. Tertia conclusio. — Probatur primo. — Tertio dicendum est omnem supernaturalem actum, qui cum effectu confert praedestinato ut aliquam habitualem gratiam consequatur, esse praedestinationis effectum. Probatur primo, quia verisimilius est omnem huiusmodi actum saltem in electis esse a Deo specialiter praedefinitum, quae praedefinitio ad praedestinationem pertinet, et ab illa trahit originem cooperatio liberi arbitrii. Secundo, quia ostensum est omnem gratiam habitualem praedestinati pertinere ad vitam aeternam, ac proinde

QUÉ VOCACIÓN Y QUÉ AUXILIOS PREVENIENTES SON EFECTOS DE LA PREDESTINACIÓN

1. Planteamiento de la dificultad. — Que la vocación es efecto de la predestinación lo enseñó Pablo con bastante claridad en la carta a los Romanos 8, al decir: *A quienes predestinó, a esos también llamó.* La dificultad reside únicamente en saber de qué vocación se habla y qué queda comprendido bajo el término vocación. El motivo de duda en el primer punto es que la vocación es doble: una eficaz o congrua, y otra ineficaz. Ambas se dan tanto en el predestinado como en el réprobo. Puesto que es claro que ninguna de las dos vocaciones es en el réprobo efecto de la predestinación, hay que examinar por qué en el predestinado sí lo es, y si esto es verdad respecto de toda vocación o solo de la eficaz.

2. En Agustín encontramos con frecuencia que esa vocación que se da según el propósito divino es efecto de la predestinación, como puede verse en el libro 2 contra las dos Epístolas de los Pelagianos, capítulo 10, y en el De praedest. Sanct., capítulos 16 y 17, y en el libro 1 al Simplicianum, cuestión 2. Le siguen Próspero en los libros sobre la Vocación de los gentiles, Fulgencio en el libro 1 a Monimo, y Anselmo en su comentario a Romanos 8. Esta doctrina se apoya asimismo en aquellas palabras del mismo capítulo: *A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien, a los que han sido llamados según el propósito.* Estas palabras se entienden no del propósito del hombre, sino del de Dios, como se ha dicho más extensamente en otro lugar. Y lo mismo aclaró más explícitamente el propio Apóstol en 2 Timoteo 1: *Nos llamó con una vocación santa, no según nuestros méritos, sino según su propósito y su gracia.*

3. Verdadera exposición. — Ahora bien, en qué consiste exactamente este propósito de Dios es algo que Agustín nunca explicó del todo. Puede tratarse del propósito de dar la gloria, o del propósito de dar el

conferre vel pertinere aliquo modo ad effectum ultimum praedestinationis: ergo si actus talis est ut cum effectu conferat ad habitualem aliquam gratiam obtinendam, mediante illa confert ad consecutionem ultimae felicitatis in eo gradu in quo praedestinatus est: ergo hoc est satis ut sit effectus praedestinationis.

13. Unde constat omnes actus meritorios de condigno augmenti gratiae esse effectus praedestinationis: quia effectus talium meritorum in praedestinatis nunquam frustratur, quia in illis semper impletur illa conditio quam Concilium posuit: *Si in gratia decesserint*; ac proinde semper illis respondet effectus semperque manent viva in Dei conspectu, nam licet ad tempus mortificentur, reviviscunt tandem in perpetuum. Quae ratio probat idem de ultima dispositione ad gratiam, per illam enim saltem de congruo eamdem gratiam meremur, et de condigno gloriam, et ille effectus infallibilis est. Idemque est de condigna receptione Sacramenti, nam illa etiam habet effectum gratiae perpetuum.

14. De remotis dispositionibus ad gratiam idem dicendum. — Addo insuper idem dicendum esse de remotis dispositionibus ad gratiam, si tales sint ut de facto aliquo modo cooperentur ad gratiae iustificantis consecutionem, vel impetrando a Deo maiora auxilia, vel minores dispositiones, vel aliquo alio modo praeparando viam, vel dando moralem occasionem aut consequendi gratiam iustificantem aut proficiendi in illa. Quia non oportet ut effectus praedestinationis immediate cooperetur ad ultimum effectum eius, sed satis est si immediate et quocumque modo conducat, nam hoc est satis ut sit medium efficax, et consequenter ab intentione et providentia efficaci proveniens, et hoc est esse praedestinationis effectum.

efecto próximo de la vocación, como la fe o la penitencia, etc., o simplemente del propósito de dar tal vocación que Dios, por su presciencia condicional, había previsto que sería congrua si se otorgaba. Por ello son varias las opiniones al respecto, que han sido apuntadas anteriormente. A mí, sin embargo, me parece mucho más probable que, en el pensamiento de Agustín en los lugares citados, deba entenderse esto del propósito de la elección o dilección ordenada a la gloria. Pues Agustín quiere que esa vocación según el propósito sea propia de los predestinados, lo cual no puede ser verdad a no ser que proceda de tal propósito. En efecto, el propósito de dar una vocación que ha de ser congrua y eficaz para el acto próximo al que se ordena es común a los réprobos: pues muchas veces Dios los llama de ese modo, y es cierto que no los llama sin presciencia ni sin ese propósito. Igualmente, el propósito sobre el acto libre por el que se da la vocación tiene cabida en los réprobos: pues aunque alguien no esté eficazmente preordenado a la gloria, muchas veces está eficazmente destinado a la justicia temporal y a la fe, y de ese modo es llamado frecuentemente según el propósito eficaz de Dios para que crea o haga penitencia. Es verosímil, por ejemplo, que cuando Dios llamó a Judas al Apostolado, lo llamara de modo congruo y según su propósito para que consintiera y llegara a ser de hecho discípulo de Cristo, aunque no estuviera predestinado a perseverar en ese estado. Por tanto, únicamente la vocación que procede del propósito eficaz de la gloria o de la gracia final —que viene a ser lo mismo— es el efecto propio de la predestinación.

4. Toda vocación del predestinado que es eficaz respecto de algún acto o consentimiento es efecto de su predestinación. — De lo anterior se sigue además que toda vocación del predestinado que sea eficaz respecto de algún acto o consentimiento próximo es efecto de su predestinación. Se prueba porque tal vocación procede siempre del propósito, no solo del efecto próximo de la vocación, sino también del efecto último de toda la predestinación, es decir, del propósito de la elección a la gloria, ya que el

15. Unde verisimile est, cum Paulus dixit: *Quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit*, sub vocatione comprehendisse omnes dispositiones remotas, sub iustificatione omnes proximas cum omnibus meritis, quibus homo in dies magis iustificatur. Vel si per vocationem solum intelligamus primam vocationem, quae est initium iustificationis: sub iustificatione comprehenduntur omnes actus pietatis ab illa vocatione manantes et parantes viam ad iustitiam; illos enim omnes ad iustitiam aliquo modo pertinere Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, 6 et 7, satis significavit.

16. Denique hinc verisimile est omnes actus supernaturales, quos praedestinatus in hac vita facit esse predestinationis effectus, quia vel omnes conducunt aliquo modo ad beatitudinem essentialem obtinendam, secundum aliquem gradum ejus, vel certe illis semper respondet in gloria aliquod praemium accidentale, etiamsi fortasse extra statum gratiae facti fuerint; praedestinatio enim non solum est ad nudam gloriam essentialem, sed ut ornatam suis accidentibus, ac proprietatibus, ergo et omnes actus, qui ad gloriam conferunt, sunt praedestinationis effectus, maxime vero qui conducunt ad gloriam essentialem.

17. Ultima conclusio. — Ultimo dicendum est, interdum bonum actum unius personae esse effectum predestinationis alterius. Hoc facile constat ex his, quae superiori libro tractata sunt. Potestque explicari ex illis verbis Pauli 2, Timoth. 1: *Omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur*. Nam patientia et voluntas, quae Paulo dabatur ad sustinendos illos labores, effectus erant praedestinationis eorum, qui illis mediis proficiebant et salvabantur. Sic etiam applicatio Sacramenti, quatenus est actio ministri, esse potest, et frequenter est effectus predestinationis ejus, qui per Sacramentum salvatur, ut

consentimiento para el cual se da esa vocación eficaz está también eficazmente predefinido en orden a la gloria. Se confirma porque esa vocación contribuye siempre, con efecto y al menos mediatamente, a la consecución del efecto de la gloria, lo cual es suficiente para que sea efecto de la predestinación, como ya se ha explicado. La premisa es clara, porque todo acto bueno del predestinado, especialmente el que procede de una vocación sobrenatural especial, tiene siempre algún fruto para la vida eterna, ya sea por vía de mérito, ya sea por vía de disposición próxima o remota, según se ha explicado ya. Y esto lo confirma aquel texto de Pablo en Romanos 8: *A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien, a los que han sido llamados según el propósito.* Pues si esta sentencia de Pablo se extiende a otros bienes inferiores —e incluso a los males, como opinan muchos—, con mucha mayor razón tendrá vigencia respecto de todos los actos sobrenaturales que proceden de una vocación y, consiguientemente, respecto de toda vocación eficaz a un acto sobrenatural.

5. Opinión probable. — Los elegidos son llamados con frecuencia ineficazmente. — La vocación ineficaz en los predestinados es efecto de la predestinación. — Demostración. — Añado además que es probable que toda vocación sobrenatural del predestinado sea efecto de la predestinación, aunque de hecho no sea eficaz en orden a obtener el consentimiento o el acto al que el hombre es llamado. Esto puede parecer difícil, porque Agustín parece considerar que solo la vocación eficaz y congrua es efecto de la predestinación. Pero, ante todo, es cierto que los elegidos y predestinados son llamados con frecuencia de manera ineficaz: así, por ejemplo, Pablo, antes de ser llamado con aquella vocación eficacísima y congrua, probablemente había sido llamado con frecuencia por la vocación común y suficiente. Lo mismo es creíble de muchos judíos que oyeron a Cristo predicando y llamando, le resistieron, y luego fueron convertidos y salvados por los Apóstoles porque eran predestinados. Y en nosotros

per se satis constat. Hoc etiam modo dicunt theologi et tractat divus Thomas, dicta q. 93, art. 8, predestinationem juvari precibus sanctorum, quia precibus Stephani impetrata est a Deo efficax vocatio Pauli: illae ergo preces fuerunt effectus predestinationis Pauli: nam ex intentione salvandi Paulum Deus inspiravit illam, et dedit auxilium ad illam necessarium. Neque obstat, quod etiam fuerit effectus predestinationis Stephani: quia ex speciali providentia circa utrumque fieri potuit. Et confirmatur, quia illa oratio non fuit causa totius praedestinationis Pauli, ut supra ostendimus: ergo necesse est ut fuerit effectus. Patet consequentia, quia illa non esset effectus si praedestinatio Pauli quoad effectus suos inchoata fuisset ab ejus vocatione: ergo oratio Stephani fuisset causa primi effectus praedestinationis Pauli: ergo totius. Haec enim consequentia vulgaris est apud theologos, quia ex primo effectu derivatur secundus, et ex secundo tertius, et sic usque ad ultimum, quando illi inter se habent connexionem causae et effectus, quomodo comparatur vocatio ad conversionem.

CAPUT VI.

QUAE VOCATIO ET PRAEVENIENTIA AUXILIA SINT PRAEDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. Ratio dubii. — Vocationem esse predestinationis effectum satis aperte docuit Paulus ad Romanos 8, dicens: *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit.* Difficultas ergo solum est, de qua vocatione sit sermo et quid sub vocatione comprehendatur. Ratio dubitandi in priori puncto est, quia duplex est vocatio, una efficax seu congrua: altera inefficax. Utraque autem illarum habet locum in praedestinato et in reprobo. Cum ergo constet, neutram vocationem esse in reprobo praedestinationis effectum, videndum est, cur in praedestinato sit praedestinationis effectus, et an hoc sit verum de

mismos ocurre a diario que Dios nos llame a la perfección o al estado religioso, que resistamos muchas veces y que finalmente consintamos, bien a otra vocación similar, o al menos a alguna que sea suficiente para alcanzar la salvación eterna. Existe pues en los predestinados una vocación frecuentemente ineficaz. Que tal vocación sea sin embargo efecto de la predestinación se demuestra en primer lugar porque procede también de la intención eficaz de dar la gloria y, por ende, del propósito: luego es efecto de la predestinación. La consecuencia resulta de lo ya dicho, pues la elección a la gloria es fuente y origen de toda la predestinación.

6. La premisa es clara a partir de cierta doctrina aducida antes de santo Tomás, según la cual Dios llama frecuentemente al predestinado para que no caiga, no de modo absoluto y determinado, sino como bajo condición, o bien disyuntivamente: para que no caiga, o si ha caído, para que se levante. Pues según esta doctrina, incluso cuando la vocación para no caer no es del todo eficaz y congrua, se da en virtud del propósito de la predestinación, porque se da a partir de la intención del efecto último de esta, en lo que depende de Dios, y con el ánimo de suplir el defecto si por parte del hombre se pone un impedimento. Del mismo modo que en la providencia humana, cuando por la intención eficaz de sanar tomo una medicina por si acaso aprovecha, aunque no sé con certeza que aprovechará, y aunque de hecho no aproveche, no por ello deja de ser la toma de esa medicina efecto de dicha intención. Y aunque Dios no ignora si esa vocación tendrá efecto, sino que prevé que el predestinado la impedirá, con todo, por su parte la otorga a partir de la intención absoluta de salvarlo, deseando, en cuanto de Él depende, que esa intención se lleve a ejecución mediante tal vocación.

7. Argumento eficaz. — Se añade además —y es un argumento de peso— que tal vocación en el predestinado nunca carece de algún fruto en orden a la consecución de la vida eterna, lo cual basta para que sea efecto de la predestinación. La premisa se aclara

así: aunque esa vocación no obtenga su fin o efecto próximo, como se supone, puede sin embargo preparar de algún modo el camino para que esa vocación que el predestinado ahora desprecia, traída luego a la memoria por otra vocación congrua, se convierta en incentivo de humildad, gratitud u otro bien semejante, que de ese modo se obtiene eficazmente y permanece para la vida eterna. Por estas y otras vías semejantes, también esas vocaciones que parecen ineficaces cooperan para el bien eterno de quienes han sido llamados como santos según el propósito, y son por tanto efectos de la predestinación. Ahora bien, tal vocación así considerada puede llamarse en cierto modo congrua y eficaz, porque, si bien no posee congruidad en orden al acto próximo para el que fue dada, sí lo es respecto del otro fruto que al fin obtiene, y es eficaz a su manera: y bajo esta razón puede quedar comprendida en la vocación según el propósito.

8. Resolución final. — De lo cual concluyo finalmente que todos los auxilios prevenientes y excitantes que se dan a los predestinados, por muy comunes que sean y aunque parezcan únicamente suficientes, son efectos de la predestinación y de su elección. Se prueba porque estos auxilios forman parte de la iluminación divina en que consiste la vocación divina, como declara el Concilio de Trento, sesión 6, capítulos 4, 5 y 7: si, pues, tales auxilios son eficaces, pertenecen a la vocación congrua; si son ineficaces, pertenecen al menos a la vocación que en los elegidos es efecto de la predestinación: luego lo mismo debe juzgarse de todos los dichos auxilios. Es más, no solo ha de decirse lo mismo de los auxilios internos, sino también de los externos, como la predicación del Evangelio, los signos externos, los milagros, los ejemplos, la presentación de buenos objetos y cualquier otra custodia divina. Pues aunque sin el espíritu interior de la gracia estos no bastan — como trata ampliamente Agustín contra Pelagio en el libro De gratia Christi y en las Epístolas 90 y 95, y define el Concilio Milevitano en el capítulo 4—, son sin embargo beneficios sobrenaturales y necesarios en

omni vocatione, vel de sola efficaci.

2. Et quidem apud Augustinum saepe invenimus, illam vocationem quae est ex proposito, esse predestinationis effectum, ut videre licet, lib. 2, contra duas Epist. Pelag., cap. 10, et de Praedestinat. Sanct., cap. 16 et 17, et lib. 1, ad Simplicianum, quaest. 2. Eumque imitantur Prosper in libris de Vocatione gentium, et Fulgentius, libro 1 ad Monimum, Anselmus, in ad Roman. 8, sumiturque ex verbis illis ejusdem capitis: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Intelliguntur enim haec verba, non de proposito hominis, sed Dei, ut alibi latius dictum est: et clarius explicuit idem Apostolus 2, Timoth. 1: *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum et gratiam.*

3. Vera expositio. — Quid autem sit hoc propositum Dei, nunquam satis Augustinus declaravit. Potest enim esse propositum dandi gloriam, vel dandi proximum effectum vocationis, ut fidem, vel poenitentiam, etc., vel solum dandi talem vocationem, quam Deus per conditionatam praescientiam praeviderat fore congruam, si daretur. Et ideo variae sunt de hoc opiniones, quae in superioribus tactae sunt. Mihi tamen probabilius multo est, ex mente Augustini, citatis locis, intelligendum hoc esse de proposito electionis seu dilectionis ad gloriam. Vult enim Augustinus illam vocationem ex proposito esse propriam praedestinatorum: quod non potest esse verum, nisi ex tali proposito procedat. Nam propositum dandi vocationem, quae ad proximum actum suum futura est congrua et efficax, commune est reprobis: saepe enim Deus illos vocat isto modo, et certum est non vocare illos sine praescientia, nec sine illo proposito: similiter propositum de ipso actu libero, propter quem datur vocatio, in reprobis locum

habet: nam licet aliquis non sit efficaciter ad gloriam praeordinatus, saepe est destinatus efficaciter ad temporalem justitiam et ad fidem, et ita saepe vocatur ex proposito Dei efficaci, ut credat, vel poenitentiam agat. Credibile enim est, quando Deus vocavit Judam ad Apostolatum, vocasse illum congruo modo ex proposito, ut consentiret et fieret cum effectu Christi discipulus, esto non esset praedestinatus ad perseverandum in illo statu. Sola ergo vocatio ex proposito efficaci gloriae seu gratiae finalis (quod perinde est) est proprius praedestinationis effectus.

4. Omnis vocatio praedestinati, quae in ordine ad aliquem actum seu consensum est efficax, est effectus praedestinationis ejus. — Atque hinc ulterius sequitur, omnem vocationem praedestinati, quae in ordine ad aliquem actum seu consensum proximum efficax est, esse effectum praedestinationis ejus. Probatur, quia talis vocatio semper est ex proposito, non tantum effectus proximi vocationis, sed etiam effectus ultimi totius praedestinationis, id est, proposito electionis ad gloriam. Quia ille consensus propter quem detur talis vocatio efficax, est etiam efficaciter praedefinitus propter gloriam. Confirmatur, quia talis vocatio semper cum effectu confert saltem mediate ad effectum gloriae consequendum: at hoc satis est, ut sit effectus predestinationis, sicut jam declaratum est. Assumptum patet, quia omnis bonus actus praedestinati, praesertim procedens ex speciali vocatione supernaturali, semper habet aliquem fructum in vitam aeternam, vel per modum meriti, vel per modum dispositionis proximae vel remotae, ut jam explicatum est. Atque hoc confirmat illud Pauli ad Roman. 8: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Nam si haec sententia Pauli extenditur ad alia inferiora bona, imo etiam ad mala, ut multi

su orden para las obras de piedad: y por eso, cuando se otorgan de tal manera que aprovechan con efecto para la salvación, proceden de la predestinación, según la regla de Agustín en el De bono perseverantiae, capítulo 14. Además, aunque estas cosas no siempre aprovechan de modo inmediato, al final fructifican de algún modo en los predestinados, a quienes todo coopera para el bien, y por eso es verosímil que todo ello provenga en ellos de la providencia especial de la predestinación y sea, por tanto, efecto de la misma.

9. Objeción. — Respuesta. — Se dirá que no es necesario que todos estos beneficios tengan siempre algún modo de cooperación eficaz en orden a la consecución de la vida eterna, ni siquiera en los predestinados. ¿Por qué no podría darse en el predestinado alguna vocación o moción que ni cuando se da tenga algún efecto libre y bueno, ni coopere a él tampoco posteriormente, sino que pase y caiga en el olvido como si nunca hubiera existido? No parece que pueda probarse lo contrario con ninguna razón convincente. Respondo concediendo que no podemos demostrar con certeza que todos estos auxilios prevenientes dados a los predestinados sean efectos de la predestinación, tomada esta en sentido propio y estricto, porque no es imposible que algunos procedan de la sola providencia general de la gracia si de ningún modo son eficaces, es decir, si no conducen con efecto al fruto de la vida eterna, lo cual no repugna en algunos casos, como demuestra la objeción planteada. Decimos, sin embargo, que no es increíble que todos estos auxilios sean de algún modo útiles a los predestinados para la vida eterna, no solo en sí mismos —lo cual es claro—, sino también con efecto, porque esto es fácil para Dios y es conforme con su amor y su providencia hacia los predestinados, y concuerda con aquella sentencia de Pablo: *A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien.* Por lo cual, al menos parece cierto que ordinaria y regularmente esto es así, y que por tanto puede establecerse sin más la regla general de que estos auxilios son efectos de la predestinación, sea que esta

sentiunt, multo certius habebit locum in omnibus supernaturalibus actibus qui ex vocatione procedunt, ac subinde in omni vocatione efficaci ad aliquem actum supernaturalem.

5. Probabilis opinio. — Electi vocantur saepe inefficaciter. — Inefficax vocatio in praedestinatis est effectus praedestinationis. — Probatur. — Addo vero praeterea, probabile esse, omnem supernaturalem vocationem praedestinati, etiam si reipsa non sit efficax in ordine ad obtinendum consensum seu actum, ad quem homo vocatur, esse praedestinationis effectum. Hoc videri potest difficile, quia Augustinus solam efficacem et congruam vocationem videtur ponere praedestinationis effectum. Sed imprimis certum est, electos et praedestinatos saepe vocari inefficaciter: ut, verbi gratia, Paulus priusquam vocaretur vocatione illa efficacissima et congrua, saepe forte vocatus fuerat communi et sufficiente vocatione: idem credibile est de multis Judaeis qui Christum praedicantem et vocantem audierunt, eique resisterunt, et postea per Apostolos conversi sunt et salvati, quia praedestinati erant. Et in nobis quotidie contingit vocare nos Deum ad perfectionem vel statum religionis, et saepius resistere, tandem vero consentire, vel alteri vocationi simili, vel saltem alicui, quae ad salutem aeternam consequendam sufficit. Est ergo in praedestinatis saepe inefficax vocatio. Quod autem nihilominus talis vocatio sit effectus praedestinationis, ostenditur primo, quia talis vocatio procedit etiam ex intentione efficaci dandi gloriam, atque adeo ex proposito: ergo est effectus praedestinationis. Consequentia patet ex dictis: quia electio ad gloriam est fons et origo totius predestinationis.

6. Antecedens vero patet, ex quadam doctrina supra adducta ex D. Thoma, quod Deus saepe vocat praedestinatum, ut non cadat, non absolute et determinate, sed quasi

regla admita en ocasiones alguna rara excepción, sea que no, cosa que es incierta.

CAPÍTULO VII

QUÉ BIENES NATURALES SON EFECTOS DE LA PREDESTINACIÓN Y EN QUÉ SENTIDO LO SON

1. Opinión de algunos. — Primera argumentación en su favor. — Algunos sostienen que ningún bien natural, ni beneficio alguno otorgado a los elegidos, es efecto de su predestinación. Esta opinión puede apoyarse en primer lugar en Agustín, en el De praedest. Sanct., capítulo 10: *La predestinación de Dios, que se ordena al bien, es preparación de la gracia; la gracia, en cambio, es el efecto de la predestinación misma.* Ahora bien, los bienes de la naturaleza son distintos de los dones de la gracia: luego no son efectos de la predestinación. A esto se añade que Agustín, al refutar a Pelagio, distingue en todo momento el beneficio de la creación del beneficio de la gracia y la predestinación. Pues Pelagio, para ocultar su error, llamaba gracia a la propia naturaleza y a sus dones naturales, porque son dados gratuitamente por Dios. De ahí que, aunque en realidad afirmaba que todos los dones de la gracia sobrenatural, incluso la primera vocación, caen bajo el mérito que procede del solo libre albedrío operando con sus fuerzas naturales, sin embargo se escudaba diciendo que ese mérito era de gracia, porque procedía de la voluntad libre, a la que llamaba gracia. Agustín, para refutar este error, distingue ambas cosas y dice que la gracia no debe someterse a la naturaleza o al libre albedrío, sino al contrario, como resulta claro del De praedest. Sanct., capítulo 2, y de las Epístolas 90, 95 y 105, y de todo el libro 1 del De gratia Christi. De todo lo cual parece concluirse que ningún beneficio natural puede contarse entre los dones de la gracia y, por consiguiente, tampoco entre los efectos de la predestinación, pues todo ello pertenece a los dones naturales que se otorgan junto

sub conditione, vel disjunctim, ut non cadat, vel si ceciderit, ut resurgat. Nam juxta hanc doctrinam, etiam tunc quando vocatio ad non cadendum non est omnino efficax et congrua, datur ex proposito praedestinationis, quia datur ex intentione ultimi effectus ejus, quantum est ex parte Dei, et cum animo supplendi defectum, si ex parte hominis positum fuerit impedimentum. Sicut in humana providentia, quando ex intentione efficaci salutis sumo medicinam, si forte prosit, quamvis non certo sciam esse profuturam, et licet cum effectu non prosit, nihilominus sumptio illius effectus est talis intentionis. Deus autem licet non ignoret, an talis vocatio habitura sit effectum, sed praesciat fore impediendam a praedestinato, nihilominus ex parte sua dat illam ex absoluta intentione salvandi illum, cupiens quantum est in se, intentionem illam mandari executioni per talem vocationem.

7. Argumentum efficax. — Accedit praeterea (et est efficax argumentum) quod talis vocatio in praedestinato nunquam est sine aliquo fructu in ordine ad consecutionem vitae aeternae: et hoc satis est, ut sit praedestinationis effectus. Antecedens declaratur, quia licet illa vocatio non obtineat suum proximum finem, seu effectum, ut supponitur: nihilominus potest aliquo modo parare viam, ut illa vocatio, quam nunc praedestinatus contemnit, postea in memoriam redacta per aliam vocationem congruam, sit incentivum humilitatis, gratitudinis, vel alterius boni similis, quod illo modo efficaciter comparatur, et permanet in vitam aeternam. His ergo, et similibus modis, etiam vocationes illae, quae videntur inefficaces, cooperantur in bonum aeternum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti, ac proinde sunt praedestinationis effectus. Jam vero talis vocatio sic considerata potest dici aliquo modo congrua, et efficax, quia licet non habeat congruitatem in ordine

con la propia naturaleza o se crean conjuntamente con ella.

2. Segunda argumentación. — En segundo lugar, porque de lo contrario se desmoronaría toda la argumentación de Agustín y habría que concluir que los actos morales procedentes de una buena disposición natural son meritorios de toda la gracia sobrenatural, incluso de la primera vocación a la fe. La consecuencia es evidente, porque mediante el acto que procede de una gracia anterior podemos merecer la siguiente, y mediante un efecto de la predestinación que nos ha sido otorgado antes podemos merecer otro: pero esos actos proceden de un efecto anterior de la predestinación, a saber, del don natural de una buena índole o de un ingenio ágil: luego tales actos pueden decirse, por esta razón, fruto de una gracia anterior: luego pueden ser meritorios de todos los efectos subsiguientes. Cosa que sin embargo no puede afirmarse, pues de lo contrario Dios daría al hombre una vocación eficaz a la fe en razón de un buen ingenio o de una disposición apta para la virtud, lo cual es claramente falso e impugnado extensamente por Agustín en el libro 1 al Simplicianum, cuestión 2, a partir de aquel texto de Filipenses 2: *Lo débil del mundo eligió Dios para confundir lo fuerte*, y de otros semejantes. La consecuencia, por su parte, es clara, porque los efectos de la predestinación están tan mutuamente enlazados que por razón de uno se da el otro: luego si esa disposición natural es un efecto, siendo anterior en el orden de la ejecución, en razón de ella se darán los demás efectos subsiguientes.

3. La opinión contraria es preferida por otros. — Fundamento. — Otros juzgan verdadera en términos generales la opinión contraria, a saber, que todos los bienes que se dan al predestinado, si son tales que de algún modo contribuyen a su salvación eterna, son efectos de la predestinación, aunque no excedan el orden de los bienes naturales. Esta parece ser la sentencia común de los teólogos, que enseña santo Tomás al exponer aquellas palabras de Romanos 8: *A los que aman a Dios, todo les coopera para el bien.*

ad proximum actum, propter quem data est: respectu alterius fructus, quem tandem obtinet, congrua est, et suo modo efficax: et sub ea ratione comprehendi potest sub vocatione ex proposito.

8. Ultima resolutio. — Unde ultimo concludo, omnia auxilia praevenientia et excitantia, quae dantur praedestinatis, quantumvis communia, et sufficientia tantum videantur, esse effectus praedestinationis, et electionis eorum. Probatur, quia haec auxilia sunt divinae illuminationis, in quibus divina vocatio posita est, ut Tridentinum Concilium, sess. 6, cap. 4, 5 et 7, declarat: si ergo talia auxilia sunt efficacia, pertinent ad vocationem congruam, si vero inefficacia, saltem pertinent ad vocationem in electis esse effectum praedestinationis: ergo idem est censendum de omnibus dictis auxiliis. Imo non solum de internis auxiliis, sed etiam de externis idem dicendum est, ut de praedicatione Evangelii, de externis signis, miraculis, exemplis, et applicatione bonorum objectorum, et alia quacumque divina custodia. Nam licet sine interno spiritu gratiae haec non sufficiant, ut contra Pelagium late tractat Augustinus, libro de Gratia Christi, et Epist. 90 et 95, et definit Concilium Milevitanum, cap. 4, nihilominus sunt supernaturalia beneficia, et necessaria in suo ordine ad pietatis opera: ideoque quando sic dantur, ut prosint cum effectu ad salutem, ex praedestinatione sunt, juxta regulam Augustini de Bono persev., cap. 14. Praeterea, licet haec non semper proxime, seu statim prosint, tandem aliquo modo fructificant in praedestinatis, quibus omnia cooperantur in bonum, et ideo verisimile est ista omnia esse in illis ex speciali providentia praedestinationis, ac proinde esse effectus illius.

9. Objectio. — Responsum. — Dices, non esse necessarium, ut omnia haec beneficia habeant semper aliquem modum efficacis cooperationis in ordine ad

Y en el mismo sentido dijo en la 1 parte, cuestión 23, artículo 8: *Bajo el orden de la predestinación cae todo lo que promueve al hombre hacia la salvación.* La razón es que estos bienes, considerados bajo esta perspectiva, pertenecen a la providencia sobrenatural, como resulta evidente por sí mismo, y en los elegidos pertenecen a aquellos beneficios por los que son liberados y salvados: luego la preparación de tales bienes bajo esta razón es parte de la predestinación: luego esos bienes, una vez puestos en ejecución, son efectos de la predestinación.

4. Esta opinión es la elegida como verdadera. — Los bienes naturales se reducen a cinco categorías. — Esta opinión me parece acertada en términos absolutos, aunque requiere alguna aclaración. Para hacerla, reduzcamos los bienes naturales a cuatro o cinco categorías y digamos algo sobre cada una. La primera es el ser mismo o la sustancia del hombre predestinado y, consiguientemente, su creación o generación. La segunda es el poseer aquellas potencias naturales que acompañan inevitablemente a tal naturaleza y sustancia en tal grado de perfección natural. La tercera es el recibir tal temperamento corporal, con tal complexión o proporción de humores, que ayude más o menos a la virtud. En este bien puede haber alguna variedad incluso dentro del orden de la naturaleza respecto de la misma persona individual, porque, aunque según los principios de la filosofía cada individuo exige algo determinado en este orden, no es algo puntual e indivisible, sino que tiene cierta amplitud dentro de la cual el mismo hombre puede tener un temperamento más o menos apto para la virtud. El cuarto género de bienes naturales comprende las diversas circunstancias de esta vida desde su comienzo hasta su fin: nacer en tal tiempo o lugar, o de tales padres; ser educado en tales o cuales circunstancias; conservarse o morir en tal tiempo más que en otro. El quinto y último género de bienes son las propias obras morales honestas y las ocasiones naturales que a ellas impulsan. En estos bienes hay que considerar que pueden contribuir al fin de la predestinación de dos modos, o de uno u otro de

consecutionem vitae aeternae, etiam in praedestinatis. Cur enim non poterit esse in praedestinato aliqua vocatio, vel excitatio, quae nec tunc cum datur, habeat aliquem effectum liberum et bonum, nec etiam postea ad illum cooperetur, sed ita transeat, et oblivioni tradatur, ac si nunquam fuisset? Nulla enim ratione efficaci videtur posse oppositum probari. Respondeo concedendo, nos non posse certo demonstrare omnia haec auxilia praevenientia, quae praedestinatis dantur, esse effectus praedestinationis, proprie et in rigore sumpte: quia non est impossibile, ut aliqua proveniant ex sola generali providentia gratiae, si nullo modo sint efficacia, id est, cum effectu conducentia ad fructum vitae aeternae, quod in aliquibus non repugnat ut probat objectio facta. Dicimus vero non esse incredibile, omnia haec auxilia esse aliquo modo utilia praedestinatis ad vitam aeternam, non solum de se, quod est clarum, sed etiam cum effectu, quia hoc est facile Deo, et est consentaneum dilectioni, et providentiae ejus erga praedestinatos, consonatque illi sententiae Pauli: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Unde saltem videtur certum regulariter, et ordinarie hoc ita esse, ac proinde simpliciter statui posse generalem regulam, haec auxilia esse effectus praedestinationis, sive haec regula interdum patiatur raram aliquam exceptionem, sive non, quod est incertum.

CAPUT VII.

QUAE BONA NATURAE, ET QUOMODO SINT PRAEDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. Quarumdam placitum. — Suadetur primo. — Nonnulli sentiunt, nullum naturale bonum, seu beneficium electis collatum, esse effectum praedestinationis eorum. Potestque haec sententia suaderi primo ex Augustino, de

ellos: bien como sujeto en el que han de recibirse los demás efectos de la predestinación, bien como medio de algún modo útil para el fin de la predestinación.

5. Primera conclusión sobre el primer bien. — Digo, pues, en primer lugar: todo el ser del hombre predestinado, incluso en cuanto a la sustancia misma de su naturaleza y en cuanto a su creación o generación, es efecto de la predestinación. Tomo esta proposición de santo Tomás, 1 parte, cuestión 23, artículo 8, en cuanto afirma que la concepción de Jacob fue efecto de su predestinación, pues la razón es la misma para los demás. Se aclara también mediante un principio establecido antes. Dije en efecto que por el mismo acto de la elección divina por el que el predestinado queda predefinido para ser bienaventurado, queda también eficazmente preordenado a existir y a ser creado o engendrado, porque el existir o ser creado de esa persona concreta es querido por razón de ese fin eficazmente intentado: luego así como la glorificación es el efecto último de esa predestinación, la procreación de esa persona es como el inicio de la ejecución de esa misma predestinación, pues la propia creación se realiza en razón de ese fin y en virtud de esa intención. Además, no parece dudoso que la generación de uno sea efecto de la predestinación de otro —como la concepción de la Virgen fue efecto de la predestinación de Cristo, pues por ella se preparaba el camino para la ejecución de esta—, luego por la misma razón la generación de una persona puede proceder de la predestinación de esa misma persona. Finalmente, es verosímil que también otras obras de la creación, la disposición o el gobierno del universo sean efecto de la predestinación de los elegidos, como claramente entiende santo Tomás en los lugares citados, y se colige de aquello: *Por los elegidos serán acortados aquellos días.* Además, la muerte y sus circunstancias, o el nacimiento, pueden ser efectos de la predestinación, como diré en seguida: ¿por qué, pues, no lo será también la propia generación, en cuanto sirve a la ejecución de la predestinación?

Praedestinat. Sanct., cap. 10: *Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est praeparatio: gratia vero est ipsius praedestinationis effectus:* at bona naturae distincta sunt a donis gratiae: ergo. Accedit, quod Augustinus ad confutandum Pelagium, ubique distinguit beneficium creationis, a beneficio gratiae et praedestinationis. Nam Pelagius ad occultandum errorem suum, ipsam naturam et dona naturalia vocabat gratiam, quia gratis a Deo datur. Unde, licet re ipsa diceret, omnia dona gratiae supernaturalis, etiam primam vocationem cadere sub meritum procedens a solo libero arbitrio suis viribus naturalibus operante: nihilominus subterfugiebat dicendo, illud meritum esse ex gratia, quia ex voluntate libera, quam gratiam vocabat. Augustinus vero ad confutandum hunc errorem, illa duo distinguit, dicens, gratiam non esse subjiciendam naturae, seu libero arbitrio, sed e converso, ut patet ex lib. de Praedestinat. Sanct., cap. 2, et Epist. 90, 95 et 105, et toto lib. 1 de Gratia Christi. Ex his ergo concludi videtur, nullum naturale beneficium posse inter dona gratiae, et consequenter, neque inter effectus praedestinationis computari: quia totum illud pertinet ad dona naturalia, quae cum ipsa natura dantur, vel concreantur.

2. Corroboratur secundo. — Secundo, quia alias ruit tota argumentatio Augustini: sequeturque, actus morales procedentes ex bona naturali dispositione esse meritorios totius gratiae supernaturalis, etiam primae vocationis ad fidem. Patet sequela, quia per actum procedentem a priori gratia, possumus mereri posteriorem, et per unum effectum praedestinationis prius nobis collatum possumus alium mereri: sed illi actus procedunt ex priori effectu praedestinationis, nimirum ex naturali dono bonae indolis, aut facilis ingenii: ergo tales actus dici possunt hac ratione esse ex priori gratia: ergo possunt esse meritorii

6. Se rebate el fundamento de la primera opinión. — La obra de la creación considerada en sí misma no pertenece a la predestinación. — Tampoco procede contra esto el fundamento de la primera opinión. Porque en ese caso probaría también que ningún bien natural es en absoluto efecto de la predestinación, lo cual es claramente falso, como se verá. Hay que decir, pues, que la obra de la creación, considerada en sí misma, no pertenece a la predestinación, y que esto es principalmente lo que Agustín pretende; sin embargo, en cuanto fundamenta el fin intentado por la predestinación y los demás beneficios de la gracia (no como mérito, sino como sujeto de ellos), y en cuanto se realiza a partir de esa intención especial, queda comprendida bajo el beneficio de la predestinación. Del mismo modo que en los actos humanos la abstinencia, por ejemplo, en sí misma no pertenece a la religión, pero en cuanto se realiza en virtud de un voto y con la intención de cumplirlo, sí pertenece a la religión. Ni se sigue de aquí que la obra moral proveniente de la sola naturaleza pueda ser meritoria de los dones de gracia subsiguientes por el hecho de proceder ya de cierto beneficio de la predestinación, porque no procede de él en cuanto tal. Pues aunque la procreación de la naturaleza, en razón de ese fin, pertenezca a la predestinación, la propia naturaleza en sí misma no pertenece a ese orden, y por eso cuando después opera, no según lo que tiene en razón de ese fin, ni a partir de algún auxilio dado en orden a él, sino solo a partir de lo que tiene en sí misma y tendría aunque no hubiera sido creada para ese fin, entonces no obra como perteneciente a la predestinación, sino solo como concerniente al orden de la naturaleza.

7. Segunda conclusión. — Fundamentación racional. — Digo en segundo lugar que las perfecciones naturales que se siguen por necesidad de naturaleza de tal cuerpo y alma no son efectos especiales de la predestinación de modo distinto a como lo es la existencia o creación de tal persona, sino que son computadas, por reducción o concomitancia, como un único efecto junto con la naturaleza misma.

omnium sequentium effectuum. Quod tamen dici non potest, quia alias daret Deus homini vocationem efficacem ad fidem propter bonum ingenium, vel dispositionem aptam ad virtutem, quod est plane falsum, et late impugnatum ab Augustino, lib. 1, ad Simplicianum, quaest. 2, ex illo ad Philip. 2: *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia,* et aliis similibus. Sequela vero patet, quia effectus praedestinationis sunt ita inter se connexi, ut ratione unius detur alius: ergo, si dispositio illa naturalis est effectus, cum sit prior via executionis, ratione illius dabuntur alii subsequentes.

3, Contraria sententia aliis complacet. — Ratio stabilitur. — Alii contrariam sententiam in universum veram esse censent, nimirum, bona omnia, quae dantur praedestinato, si talia sint, ut quoquo modo conferant ad ejus aeternam salutem, esse praedestinationis effectus, etiamsi ordinem naturalium bonorum non excedant. Haec videtur esse communis theologorum sententia, quam docet divus Thomas exponens illa verba ad Roman. 8: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Et eodem sensu dixit, 1 part., quaest. 23, art. 8: *Sub ordine praedestinationis cadit quidquid hominem promovet ad salutem.* Ratio vero est, quia haec bona sub hac ratione spectata pertinent ad providentiam supernaturalem, ut per se constat, et in electis pertinent ad illa beneficia, quibus liberantur et salvantur, ergo praeparatio talium bonorum sub ea ratione pars praedestinationis est: ergo illa bona executioni mandata sunt effectus praedestinationis.

4. Haec ut vera eligitur. — Bona naturalia ad quinque capita reducuntur. — Atque haec opinio absolute loquendo mihi probatur, indiget tamen aliqua declaratione. Quam, ut tradamus, reducamus naturalia bona ad quatuor, vel quinque capita et de singulis dicamus. Primum est ipsum esse seu substantia hominis

Se prueba porque por el mismo acto de elección o dilección por el que Pablo, por ejemplo, queda eficazmente preordenado a ser bienaventurado —y, consiguientemente, también a existir—, por ese mismo acto queda ordenado a tener todas las propiedades que se siguen necesariamente de tal naturaleza, como el entendimiento, la voluntad y otras semejantes. Pues quien quiere la forma quiere las propiedades consiguientes a ella, y porque con la misma acción con que se hace la naturaleza se hacen esas propiedades: luego con mucha mayor razón, con la misma voluntad con que se preordena a la persona a existir, quedan coordinadas (por así decirlo) tales propiedades: luego no hay una predestinación de la persona a tener tales propiedades distinta de aquella por la que es predestinada a existir. Por esta razón decimos que estas perfecciones no son efectos especiales de la predestinación, sino que se unen concomitantemente con la naturaleza o persona misma y son computadas como un único y mismo efecto junto con ella.

8. Las propiedades naturales no caen bajo la predestinación como medios, sino como sujeto o condición. — Objeción. — Refutación. — De donde se sigue que estas propiedades tampoco caen bajo la predestinación como medios hacia ella, sino como sujeto próximo o como condición que se sigue necesariamente de ese sujeto. Es claro, porque la predestinación de estas propiedades se contiene en la misma primera ordenación eficaz de esa persona a tal fin. Asimismo, porque cuando Pablo es preordenado a la bienaventuranza, no se preordena la sola sustancia de Pablo considerada cuasi metafísicamente, sino en cuanto es físicamente capaz de la felicidad última, modo en que incluye sus propiedades, especialmente la voluntad, que son como el sujeto próximo de la bienaventuranza que ha de recibirse. Se dirá: en el curso posterior de la vida tal perfección o propiedad del ingenio suele contribuir mucho al efecto de la predestinación: luego esa perfección natural fue dada también como medio apto para conseguir el fin de la predestinación. Respondo que, concedida la premisa,

praedestinati, et consequenter creatio, vel generatio illius. Secundum est, habere tales naturales potentias, quae inevitabiliter comitantur talem naturam et substantiam, in tali gradu perfectionis naturalis. Tertium est, recipere tale temperamentum corporis, cum tali complexione, vel humorum proportione, qui magis vel minus ad virtutem juvet. In quo bono potest esse aliqua varietas, etiam servato naturae ordine respectu ejusdem personae individuae. Quia, licet juxta principia Philosophiae unumquodque individuum aliquid determinatum in hoc genere postulet: tamen non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet intra quam potest idem homo habere magis, vel minus aptum temperamentum ad virtutem. Quartum genus bonorum naturalium continet varias hujus vitae circumstantias, a principio ejus usque ad finem, ut nasci tali tempore, aut loco, aut ex talibus parentibus: item educari cum his, vel illis circumstantiis, conservari, vel mori hoc tempore potius, quam illo. Quintum denique genus bonorum est, ipsorum operum moralium honestorum et occasionum naturalium, quae ad illa excitant. In quibus bonis est considerandum, duobus modis, vel alterutro eorum posse conferre ad finem praedestinationis, scilicet vel ut subjectum, in quo alii effectus praedestinationis recipiendi sunt, vel ut medium aliquo modo utile ad finem praedestinationis.

5. De primo est conclusio. — Dico ergo primo: totum esse hominis praedestinati, etiam quoad substantiam ipsam naturae, et quoad suam creationem, vel generationem, est effectus praedestinationis. Hanc propositionem sumo ex D. Thoma, 1 part., quaest. 23, art. 8, quatenus dicit, Conceptionem Jacob fuisse effectum praedestinationis ejus, nam est eadem ratio de reliquis. Ratione item declaratur ex quodam principio supra posito. Dixi enim, eodem actu electionis divinae, quo

no se sigue que tales propiedades, en cuanto conferidas a esa persona, hayan sido dadas a partir de la predestinación como medios para su ejecución: lo único que se sigue es que una vez dadas, o una vez previsto que
han de darse, son ordenadas a servir a la ejecución de la predestinación. Y así, más bien el uso de tales facultades que las facultades mismas es efecto de la predestinación.

9. Tercera conclusión. — Aclaración en la humanidad de Cristo. — Mayor aclaración en la Santísima Virgen. — Fundamentación racional. — Digo en tercer lugar que la buena complexión o disposición natural que no se sigue de la mera resultancia natural, sino que es procurada por la cuidado especial de Dios, aunque sea en sí misma natural, es efecto de la predestinación, no solo a modo de sujeto, sino también como medio. Se aclara esto ante todo en la humanidad de Cristo, que en razón de la unión con el Verbo, a la que estaba predestinada, fue formada y dispuesta del mejor modo y con la especialísima providencia de Dios, también en lo corporal. De donde no sin razón puede decirse que ese beneficio fue efecto de la predestinación de dicha humanidad a la unión hipostática. Asimismo, porque Cristo fue predestinado como Redentor, y por ello recibió un cuerpo pasible, según aquello: *Un cuerpo me has preparado:* luego esa disposición del cuerpo, que por lo demás era natural, fue también efecto de la predestinación de Cristo al oficio de Redentor. Algo semejante debe creerse de la Santísima Virgen, pues también fue concebida con una providencia especial y recibió el mejor temperamento en virtud de aquella predestinación por la que fue elegida como Madre de Dios. Lo mismo es verosímil de algunos santos procreados por especial milagro y providencia, u obtenidos de Dios mediante piadosas oraciones, como indicó santo Tomás en el artículo citado respecto de Jacob. La razón es que tal beneficio es efecto de Dios, y en dichos casos no es meramente natural, pues en cuanto se realiza por la providencia especial de Dios y en orden a un fin sobrenatural, pertenece a los

praedestinatus praedefinitus est ut beatus sit, praeordinari etiam efficaciter, ut sit, et ut creetur, vel generetur, quia ipsum esse, vel creari talis personae est volitum per talem finem efficaciter intentum: ergo sicut glorificatio est ultimus effectus talis praedestinationis, ita procreatio talis personae est veluti initium executionis ejusdem praedestinationis: nam ipsamet creatio propter talem finem, et ex vi illius intentionis fit. Praeterea non videtur dubium, quin generatio unius sit effectus praedestinationis alterius, ut conceptio Virginis fuit effectus praedestinationis Christi, quia per illam parabatur via ad executionem hujus. Ergo eadem ratione potest generatio unius personae esse ex praedestinatione ejusdem. Denique verisimile est, alia etiam opera creationis, vel dispositionis, aut gubernationis universi esse effectum praedestinationis electorum, ut aperte sentit D. Thomas, citatis locis, et colligitur ex illo: *Propter electos breviabuntur dies illi.* Praeterea mors et circumstantiae ejus, vel nativitas, possunt esse effectus praedestinationis, ut mox dicam: cur ergo non erit etiam ipsa generatio, quatenus ad executionem praedestinationis deservit?

6. Fundamentum prioris sententiae diluitur. — Opus creationis per se spectatum non pertinet ad praedestinationem. — Neque contra hoc procedit fundamentum prioris sententiae. Alias etiam probaret, nullum omnino naturale bonum esse praedestinationis effectum, quod plane falsum est, ut constabit. Dicendum est ergo, opus creationis per se spectatum non pertinere ad praedestinationem, et hoc potissimum intendere Augustinum, tamen ut fundat finem intentum praedestinationis, et alia beneficia gratiae (non ut meritum, sed ut subjectum eorum) et quatenus ex illa speciali intentione fit, sub beneficio praedestinationis comprehendi. Sicut in actibus humanis,

beneficios de la gracia y es útil y de hecho contribuye a alcanzar el fin sobrenatural intentado por Dios: luego posee todos los requisitos para ser efecto de la predestinación y para ser contado entre sus medios.

10. La buena índole o complexión apta sirve a la predestinación. — Por lo cual también la buena índole o complexión apta para la virtud, en cuanto depende de la providencia especial y es dada y procurada al elegido para que de ella se sirva con efecto y debidamente para la salvación, puede con razón llamarse efecto de la predestinación. Se prueba porque es un beneficio de Dios que no se sigue de la naturaleza —incluso de esta naturaleza individual— por necesidad natural, sino que depende de circunstancias que Dios procuró con providencia y voluntad especiales, en virtud de aquella dilección por la que preordenó a esa persona a la vida eterna: luego tal beneficio es efecto de la predestinación. Y por la misma razón, las circunstancias del nacimiento o la concepción pueden pertenecer a los efectos de la predestinación, en cuanto de ellas depende la obtención de tal temperamento, más apto para la virtud. Lo mismo vale para la educación orientada a la virtud, la conservación y el desarrollo hasta la muerte. Pues todo esto supone aquella primera voluntad de salvar a este hombre, y se ordena a cumplirla; y bajo esa razón pertenece a la providencia de la gracia, no la común, sino la especial y acomodada a esa persona, siendo por tanto efectos de la predestinación.

11. La vocación o la gracia no se dan al hombre en razón del ingenio, sino que la disposición natural hace que sea idóneo para esa gracia. — Ni de aquí se sigue que la vocación o la gracia congrua se den al hombre en razón del buen ingenio o índole, etc., sino que más bien se sigue que el ingenio o tal disposición han sido dados a ese hombre para que fuera capaz e idóneo para recibir tal gracia. Pues no es necesario que entre todos los efectos de la predestinación exista esa conexión por la cual el segundo se da en razón del primero como en razón de su mérito o de su fin

abstinentia, verbi gratia, secundum se non spectat ad religionem, tamen ut fit ex voto et ex intentione implendi illud, ad religionem spectat. Neque hinc sequitur, opus morale a sola natura profectum posse esse meritorium subsequentium donorum gratiae, utpote jam procedens ex quodam beneficio praedestinationis, quia non procedit ab illo, ut tale est. Quamvis enim procreatio naturae ex tali fine ad praedestinationem pertineat, nihilominus ipsa natura secundum se non pertinet ad illum ordinem, et ideo si postea operetur, non secundum id, quod habet ex illo fine, neque ex aliquo auxilio dato in ordine ad illum, sed ex eo tantum, quod secundum se habet et haberet, etiamsi non esset creata ad illum finem, tunc non operatur ut pertinens ad praedestinationem, sed tantum, ut spectans ad ordinem naturae.

7. Secunda conclusio. — Ratione roboratur. — Dico secundo, naturales perfectiones, quae necessitate naturae consequuntur ex tali corpore et anima, non sunt effectus speciales praedestinationis, aliter quam existentia, vel creatio talis personae sit praedestinationis effectus, sed per reductionem, seu concomitantiam, quasi unus effectus cum ipsamet natura computatur. Probatur, quia eodem actu electionis, seu dilectionis, quo Paulus, verbi gratia, praeordinatus est efficaciter, ut sit beatus, et consequenter etiam ut sit, eodem (inquam) actu ordinatur ut habeat proprietates omnes, quae consequuntur necessario talem naturam, ut intellectum, voluntatem et similes. Quia, qui vult formam, vult consequentia ad formam: et quia eadem actione, qua fit natura, conficiuntur hae proprietates: ergo multo magis eadem voluntate, qua praeordinatur persona ut sit, coordinantur (ut sic dicam) tales proprietates: ergo non est alia praedestinatio personae ad tales proprietates habendas, ab ea, qua praedestinatur ut sit. Hac ergo ratione dicimus, non esse has

propio: pueden darse dos medios o dos efectos en razón de un tercero y tener entre sí únicamente cierta proporción y conexión en orden a producir ese efecto, del mismo modo que la luz y la especie, por ejemplo, se dan en razón de la visión, y entre sí solo se unen para constituir el principio integral de la visión. Así pues, se da la predestinación de la naturaleza acomodada por modo de sujeto o fundamento, y a ella se añade, a partir de la misma predestinación y liberalidad de Dios, el auxilio acomodado por el que es elevada y constituida como principio integral de la obra meritoria o dispositiva hacia los demás efectos de la predestinación. Ni esto es ajeno a la doctrina de Agustín: pues en el libro De bono perseverantiae, capítulo 14, dice que en el ingenio de algunos hombres existen ciertas propiedades en virtud de las cuales están de tal modo dispuestos que, si se les aplican ciertos signos, se mueven a la fe y no con otros; y Dios aplica a estos tales signos acomodados si los ama, no ciertamente en razón de su ingenio o disposición, sino por su gracia y liberalidad, acomodando (por así decirlo) la gracia a la naturaleza, no por mérito o deuda de la naturaleza, sino por la benevolencia de Dios.

12. Última conclusión. — Diversos autores la explican de distinto modo. — Por último, hay que decir que los actos morales buenos, aunque sean del orden natural, si con todo contribuyen con efecto a la consecución de la vida eterna, son efectos de la predestinación. Esta es la sentencia común, sobre la que pueden verse Durando, en el libro 1, dist. 41, cuestión 2, y en el mismo lugar Capreolo, Gregorio y otros. El modo de explicarla no es, sin embargo, el mismo en todos. Algunos piensan que todas las obras morales que de algún modo conducen con efecto a conseguir el fin de la predestinación son fruto de la gracia, y que por eso son fruto de la predestinación, puesto que la gracia así eficaz es efecto de la predestinación. La premisa se prueba porque las obras morales, cuando proceden del solo libre albedrío, nada valen en orden a la vida eterna, como se ha probado antes: luego para que valgan algo deben

perfectiones speciales effectus praedestinationis, sed concomitanter conjungi cum ipsa natura seu persona et tanquam unum eumdemque effectum cum illa computari.

8. Proprietates naturales non cadunt sub praedestinationem ut media, sed ut subjectum, vel conditio. — Objectio. — Diluitur. — Unde fit, has etiam proprietates non cadere sub praedestinationem ut media ad illam, sed ut subjectum proximum, vel conditionem necessario consequentem illud. Patet, quia praedestinatio harum proprietatum continetur in ipsamet prima ordinatione efficaci talis personae ad talem finem. Item quia cum Paulus praeordinatur ad beatitudinem, non praeordinatur sola Pauli substantia quasi metaphysice spectata, sed ut physice capax est ultimae felicitatis, quomodo includit suas proprietates praesertim et voluntatem, quae sunt veluti subjectum proximum recipiendae beatitudinis. Dices, postea in discursu vitae multum solet conferre talis perfectio, vel proprietas ingenii ad effectum praedestinationis: ergo talis perfectio naturalis data est etiam ut medium aptum ad consequendum praedestinationis finem. Respondeo, dato antecedenti, non sequi, tales proprietates ut collatas tali personae, esse datas ex praedestinatione, ut media ad illius executionem, sed solum sequitur, postquam datae sunt, seu dandae providentur, ordinari, ut executioni praedestinationis deserviant: et ita potius usus talium facultatum, quam facultates ipsae, est praedestinationis effectus.

9. Tertia conclusio. — Explanatur in humanitate Christi. — Amplius declaratur in Beatissima Virgine. — Ratione firmatur. — Dico tertio, bona complexio seu dispositio naturae, quae non sequitur ex sola resultantia naturali, sed speciali Dei cura providetur, etiamsi in se naturalis sit, est praedestinationis

proceder de la gracia, y así serán también fruto de la predestinación. Sin embargo, esta razón no es universal, porque el acto moralmente bueno no solo puede ser útil para los efectos de la predestinación por modo de mérito, impetración o disposición —que son las únicas causalidades de que trata la razón aducida—, sino que también puede serlo impidiendo el acto malo por el que podría ponerse un obstáculo a la gracia de Dios, y esto basta para que puedan ser efectos de la predestinación. Asimismo, aunque tal obra se realice por causas naturales y el libre albedrío con el concurso general, puede sin embargo, bajo esa relación, proceder de la providencia especial y sobrenatural de Dios y de la intención eficaz de salvar a ese hombre: luego esto basta para que pueda ser efecto de la predestinación. Además, otros bienes temporales, en cuanto pueden ser y de hecho han de ser instrumentos de la virtud, pueden ser efectos de la predestinación, del mismo modo que pueden caer bajo el mérito, según atestigua santo Tomás en 1-2, cuestión 114, artículo último, y bajo la esperanza infusa, según el mismo en 2-2, cuestión 17, artículo 2: luego con mucha mayor razón los actos morales buenos. Asimismo, los bienes temporales son muchas veces efectos de la predestinación, como diremos en seguida: luego también el acto moral bueno.

13. No encuentro tampoco ninguna dificultad de peso en contra de esto. Suele aducirse en sentido contrario a Soto, libro 4 del De natura et gratia, capítulo 20. Pero allí nada dice sobre la predestinación, sino que únicamente trata de la necesidad de la gracia para estos actos y niega que puedan proceder de la gracia; simplemente afirma que pueden realizarse sin gracia; y de este modo tampoco niega que puedan ser en ocasiones fruto de la predestinación, ya sea porque proceden de una gracia especial, ya sea porque de cualquier modo proceden de la providencia especial y de la intención de la salvación.

CAPÍTULO VIII

effectus, non tantum per modum subjecti, sed etiam tanquam medium. Declaratur imprimis in humanitate Christi, quae propter unionem ad Verbum, ad quam erat praedestinata, optimo modo, et specialissima providentia Dei fabricata et disposita fuit, etiam in corporalibus. Unde non immerito dici potest, beneficium illud fuisse effectum praedestinationis illius humanitatis ad unionem hypostaticam. Item quia Christus praedestinatus est Redemptor, ideo accepit corpus passibile, juxta illud: *Corpus autem adaptasti mihi:* ergo illa dispositio corporis, quae alias naturalis fuit, fuit etiam effectus praedestinationis Christi ad munus Redemptoris. Simile credendum est de Beatissima Virgine, nam concepta etiam fuit speciali providentia et optimum temperamentum accepit ex vi illius praedestinationis, qua in matrem Dei electa est. Idem verisimile est de aliquibus sanctis speciali miraculo et providentia procreatis, vel per pias orationes a Deo impetratis, ut D. Thomas, dicto articulo, de Jacob significavit. Ratio vero est, quia tale beneficium est effectus Dei, et in dictis casibus non est mere naturale, nam quatenus ex speciali Dei providentia fit et in ordine ad supernaturalem finem, ad beneficia gratiae spectat, estque utile, et re ipsa confert ad comparandum supernaturalem finem a Deo intentum: ergo habet omnia necessaria ut sit effectus praedestinationis et ut inter media illius computetur.

10. Bona indoles, seu complexio apta deservit ad praedestinationem. — Quocirca etiam bona indoles, seu complexio apta ad virtutem, quatenus pendet ex speciali providentia, daturque ac procuratur electo, ut ea cum effectu bene utatur ad salutem, merito dici potest praedestinationis effectus. Probatur, quia hoc est beneficium Dei, et non consequitur naturam, etiam hanc et individuam, naturali necessitate, sed pendet ex circumstantiis, quas Deus speciali providentia, ac voluntate providit,

SI EL MAL O SU PERMISIÓN ES EFECTO DE LA PREDESTINACIÓN

1. Se establecen dos puntos como ciertos. — Primero. — La muerte del mártir es efecto de su predestinación. — Dos cosas son ciertas. La primera es que los males de pena pueden ser efectos de la predestinación, y que de hecho lo son cuando contribuyen verdadera y eficazmente a la consecución de la vida eterna. Se prueba porque estos males son simplemente bienes, y por eso no solo son permitidos, sino que a veces son también intentados y ordenados por Dios en el estado de naturaleza caída: por lo cual son en términos absolutos efectos de Dios y de su providencia, y desde este punto de vista pueden ser efectos de la predestinación. Por otra parte, estos males pertenecen a los beneficios de Dios otorgados por Cristo, según aquello de Filipenses 1: *A vosotros se os ha concedido por Cristo no solo creer en Él, sino también padecer por Él.* Luego cuando estos males se producen de tal manera que son ocasión o materia de mérito, o de otro fruto de la gracia que permanece para la vida eterna, proceden claramente de aquella voluntad por la que Dios eligió al predestinado y son, por tanto, efectos de la predestinación. Se confirma: la pasión y muerte del mártir es efecto de su predestinación, pues es un medio singular y eficaz de su salvación: luego lo mismo debe decirse de cualquier mal de pena por el que Dios promueve a sus elegidos hacia la salvación. Asimismo, la remisión de la pena debida por los pecados, en cuanto se concede al predestinado en esta vida para que vuele más pronto al cielo, es efecto de su predestinación, y esta remisión se obtiene con grandísima frecuencia mediante los males de pena. Finalmente, incluso la pena de uno puede ser efecto de la predestinación de otro si le aprovecha, como consta en el caso de la pasión de Cristo. En esta afirmación no hay, pues, ninguna dificultad, salvo la que trataremos respecto del mal de culpa.

2. Se establece como verdadero el segundo punto. — El segundo punto cierto es que el pecado, o mal de

ex vi alterius dilectionis, qua praeordinavit talem personam ad vitam aeternam: ergo tale beneficium est effectus praedestinationis. Atque eadem ratione circumstantiae nativitatis, vel conceptionis ad effectus praedestinationis pertinere possunt, quatenus ex illis pendet consecutio talis temperamenti, ad virtutem aptioris. Idem est de educatione accommodata ad virtutem, de conservatione et progressu usque ad mortem. Nam haec omnia supponunt illam primam voluntatem salvandi hunc hominem et ad illam implendam ordinantur et sub ea ratione pertinere ad providentiam gratiae, non communem, sed specialem, talique personae accommodatam, ac perinde esse praedestinationis effectus.

11. Vocatio seu gratia non dantur homini propter ingenium, sed est dispositio, ut reddatur idoneus ad talem gratiam. — Neque hinc sequitur, vocationem aut gratiam congruam dari homini propter bonum ingenium, aut indolem, etc., sed potius sequitur, vel ingenium, vel talem dispositionem datam esse tali homini, ut esset capax, vel idoneus ad talem gratiam suscipiendam. Neque enim necessarium est, ut inter omnes effectus praedestinationis sit illa connexio, quod secundus detur propter primum, tanquam propter meritum, aut tanquam propter finem proprium, sed possunt duo media, vel duo effectus dari propter unum tertium, inter se vero solum habere proportionem et connexionem aliquam in ordine ad illum effectum producendum: sicut lumen, verbi gratia, et species dantur propter visionem, inter se vero solum conjunguntur ad complendum integrum principium visionis. Ita ergo datur praedestinatio naturae accommodata per modum subjecti, aut fundamenti: illi autem adjungitur ex eadem praedestinatione et liberalitate Dei auxilium accommodatum, quo elevetur et constituatur quasi

culpa, no es efecto de la predestinación, porque no es efecto de Dios, conforme a la fe definida en el Concilio de Trento, sesión 6, canon 7. Y no solo juzgo que el pecado en cuanto tal no está predestinado por Dios, sino tampoco el acto del pecado al que está intrínsecamente unida la malicia: pues aunque Dios concurra a ese acto, no lo intenta ni lo predetermina por sí mismo, como traté extensamente en el libro segundo sobre los Auxilios, en los cinco primeros capítulos. Por lo cual juzgo también que es del todo verdad que ese acto no es efecto de la predestinación, pues lo que en sí mismo no está de algún modo predestinado y querido a partir del fin de la predestinación no puede ser efecto de la predestinación.

3. En qué consiste la dificultad. — Primera opinión. — Se argumenta en su favor. — Se corrobora la segunda. — Queda, sin embargo, la dificultad sobre si la permisión del pecado, que Dios puede querer e intentar directamente, es a veces efecto de la predestinación. Algunos opinan que de ningún modo puede serlo. Primero, porque la permisión del pecado no puede llamarse gracia ni beneficio preparado para nosotros a partir de los méritos de Cristo, que es sin embargo lo que se requiere en todo efecto de la predestinación. Segundo, porque no puede quererse la permisión del pecado con la intención de dar la gloria al predestinado, lo cual también hemos dicho que es necesario en todo efecto de la predestinación. La premisa se prueba así: esa permisión habría de ser elegida a partir de esa intención, bien de manera inmediata, bien de manera mediata. No lo primero, porque la permisión del pecado no es un medio inmediatamente unido a ese fin, pues no aporta una utilidad que conduzca a él próxima y por sí misma, y ningún medio es elegido inmediatamente en virtud de la intención de un fin a no ser que tenga una relación y utilidad inmediata hacia él. Ni tampoco de manera mediata, porque si hay algún medio entre la permisión del pecado y la gloria, ese medio es la comisión del pecado y la penitencia de él, la cual puede contribuir por sí misma

integrum principium operis meritorii, aut dispositivi ad alios effectus praedestinationis. Neque hoc est alienum a doctrina Augustini: nam, libro de Bono perseverantiae, cap. 14, dicit, in quorumdam hominum ingeniis esse has, vel illas proprietates, ratione quarum ita sunt dispositi, ut si talia signa illis applicentur, moveantur ad fidem et non cum aliis, et Deus illis applicat talia signa accommodata, si eos diligit, non quidem propter eorum ingenium, aut dispositionem, sed ex sua gratia et liberalitate: accommodando (ut sic dicam) gratiam naturae, non ex merito, vel debito naturae, sed ex Dei benevolentia.

12. Ultima conclusio. — Hanc conclusionem diverse auctores explicant. — Ultimo dicendum est, bonos actus morales, licet ordinis naturalis sint, si tamen cum effectu conferunt ad consequendam vitam aeternam, esse effectus praedestinationis. Communis est assertio, de qua videri possunt Durandus, in 1, d. 41, quaest. 2, et ibi, Capreolus, Gregorius et alii. Modus autem explicandi non est idem apud omnes. Quidam enim putant, omnia opera moralia, quae aliquo modo conducunt ad finem praedestinationis cum effectu consequendum, esse ex gratia: et ideo esse ex praedestinatione: quia gratia sic efficax est praedestinationis effectus. Antecedens vero probatur, quia opera moralia, quando sunt a solo libero arbitrio, nihil valent in ordine ad vitam aeternam, ut supra probatum est: ergo ut aliquid valeant, debent esse ex gratia, et sic erunt etiam ex praedestinatione. Verumtamen haec ratio non est universalis, quia actus moraliter bonus non solum potest esse utilis ad effectus praedestinationis per modum meriti, aut impetrationis, vel dispositionis, de quibus causalitatibus tantum procedit ratio facta, sed etiam potest prodesse impediendo malum actum, per quem posset impedimentum poni gratiae Dei, et hoc satis est, ut

e inmediatamente a la gracia y la gloria: luego será necesario, a partir de la intención de la gloria, querer inmediatamente la penitencia, y después, para que la penitencia tenga lugar, permitir el pecado. Pero hemos dicho antes que la penitencia no puede predeterminarse de este modo antes de la permisión del pecado: luego es imposible elegir de este modo la permisión a partir de esa intención.

4. Primera afirmación. — Se fundamenta con la razón. — Sostengo, sin embargo, que la permisión del pecado puede ser, y frecuentemente es, efecto de la predestinación. Esta opinión es seguida hoy con mayor frecuencia por los teólogos modernos, y la insinuaron Anselmo y santo Tomás al exponer aquellas palabras de Romanos 8: *A los que aman a Dios todo les coopera para el bien*, donde la Glosa añadió: *incluso los pecados*, y Adamo dijo que esa interpretación no debía rechazarse con soberbia, aunque Pablo hable principalmente de las tribulaciones y los males de pena. Se aclara con la razón a partir de las condiciones establecidas antes. Pues ante todo, la permisión es, en el modo en que puede serlo, efecto de Dios, porque es buena y directamente querida. Digo en el modo en que puede serlo porque, hablando con propiedad, la permisión consiste en la privación o negación de aquel auxilio del que Dios previó que habría de ser eficaz para evitar la culpa. Y del mismo modo que la voluntad de Dios es causa adecuada de dar tal auxilio, lo es también de no darlo, pues no lo da libre y voluntariamente: y así la permisión es efecto de Dios. Y si la permisión incluye a veces algo positivo, como la presentación de tal objeto u ocasión con la presciencia de que el hombre hará mal uso de ellos, también en ese caso Dios es la verdadera causa de ese efecto positivo y puede quererlo por sí mismo y en sentido propio, no intentando directamente la caída del hombre, sino solo previéndola y no impidiéndola, como bien dice Agustín en el libro 11 del Génesis a la letra y en muchos otros lugares.

possint esse praedestinationis effectus: ergo. Item, licet tale opus fiat per causas naturales, et liberum arbitrium, cum concursu generali, nihilominus sub illa habitudine potest provenire ex providentia Dei speciali et supernaturali, et ex intentione efficaci salvandi talem hominem: ergo hoc satis est, ut possit esse praedestinationis effectus. Item alia bona temporalia, quatenus et esse possunt et de facto futura sunt instrumenta virtutis, possunt esse effectus praedestinationis, sicut possunt cadere sub meritum, teste D. Thoma, 1, 2, q. 114, art. ult., et sub spem infusam ex eodem 2, 2, q. 17, art. 2, ergo multo magis boni actus morales. Item temporalia incommoda saepe sunt effectus praedestinationis, ut mox dicemus, ergo et bonus actus moralis.

13. Neque contra hoc invenio difficultatem alicujus momenti. Solet autem in contrarium referri Sotus, lib. 4, de Nat. et Gratia, c. 20. Sed ibi nihil dicit de praedestinatione, sed solum tractat de necessitate gratiae ad hos actus, et negat posse esse ex gratia, sed solum affirmat posse fieri sine gratia: et ita etiam non negat, interdum esse ex praedestinatione, vel quia ex gratia speciali procedunt, vel quia quovis modo sunt ex providentia speciali et intentione salutis.

CAPUT VIII.

AN MALUM, EJUSVE PERMISSIO SIT PRAEDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. Duo tanquam certa stabiliuntur. — Primum. — Mors martyris est effectus praedestinationis ejus. — Duo sunt certa, primum est, mala poenae posse esse praedestinationis effectus, et tales esse, quando vere et cum effectu conferunt ad vitam aeternam consequendam. Probatur, quia haec mala sunt simpliciter bona, ideoque non sunt tantum permissa, sed interdum

5. Segunda afirmación. — En segundo lugar, la permisión puede ser útil para la salvación del propio predestinado. Esto consta ante todo por el Damasceno, libro 2 de la Fe, capítulo 29, donde dice que Dios quiere a veces permitir el pecado por su propia gloria, a veces por el bien de otros, y frecuentemente por el bien del propio pecador. El primer fin parece haberlo señalado Pablo en la carta a los Romanos, capítulo noveno, al decir: *Para mostrar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia, soportó con mucha paciencia los vasos de ira.* Así también permitió el pecado de Adán para manifestar su sabiduría en la consecución de la salvación de los hombres. El segundo fin lo deduce Agustín en el libro sobre la Gracia y el libre albedrío, capítulo 20, a partir de aquel texto de 2 Reyes 16: *El Señor le mandó que maldijera,* etc., *por si acaso Dios mira mi humillación.* Pues Agustín observa que Dios permitió ese pecado de Semei para ejercicio de la paciencia y la humildad de David. Así también Ambrosio, sermón 47, sobre la fe de Pedro, dice que Dios permitió la caída de Pedro por el bien de la Iglesia. Respecto del tercer miembro, que es el que nos atañe, dice Agustín en el libro 14 de La Ciudad de Dios, capítulo 13: *Me atrevo a decir que a los soberbios les es útil caer en algún pecado abierto y manifiesto del que se avergüencen de sí mismos.* Y acumula textos de la Escritura. Y en el libro sobre la Naturaleza y la Gracia, capítulo veintiocho, explica así aquellas palabras de 1 Timoteo 1: *Lo entregué a Satanás para que aprenda a no blasfemar.* Pues no entiende ese pasaje de la vejación corporal del demonio, sino de la espiritual, que inflige tentando cuando se lo permite, o sea cuando el hombre es abandonado de la protección especial de Dios. Cosas semejantes dice Gregorio en la homilía 21 sobre los Evangelios. Corrobora finalmente lo que dice Bernardo en el sermón 54 sobre el Cantar de los Cantares, que Dios a veces sustrae o retira la gracia a los elegidos para que no se envanezcan en soberbia. Es, pues, a veces útil la sustracción de la gracia —cosa admirable— para el mismo fin de la gracia, ya para que la perseverancia en ella sea más segura, que es más

etiam intenta et ordinata a Deo in statu naturae lapsae: quare absolute sunt effectus Dei, et providentiae ejus: ergo ex hac parte possunt esse praedestinationis effectus. Aliunde vero pertinent haec mala ad beneficia Dei per Christum collata, juxta illud ad Philippenses 1: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini.* Ergo quando haec mala ita proveniunt, ut sint occasio, vel materia meriti, vel alterius fructus gratiae permanentis in vitam aeternam, plane oriuntur ex illa voluntate, qua Deus elegit praedestinatum, ac proinde sunt praedestinationis effectus. Confirmatur, nam passio et mors martyris est effectus praedestinationis ejus, quia est singulare et efficax medium salutis ejus: ergo idem dicendum est de quocumque malo poenae, per quod Deus suos electos promovet ad salutem. Item remissio poenae pro peccatis debitae, prout in hac vita praedestinato confertur, ut citius evolet in caelum, effectus est praedestinationis ejus: at haec remissio per mala poenae frequentissime comparatur. Denique etiam poena unius potest esse effectus praedestinationis alterius, si illi prosit, ut de Christi passione constat. In hac ergo assertione nulla est difficultas, praeter eam, quam de malo culpae tractabimus.

2. Alterum quod ut verum sancitur. — Secundum certum est, peccatum, seu malum culpae non esse effectum praedestinationis: quia non est effectus Dei, juxta fidem definitam in Concilio Tridentino, sessione 6, can. 7. Nec solum de peccato, ut peccatum est, verum censeo non esse praedestinatum a Deo, sed etiam de actu peccati, cui est intrinsece adjuncta malitia: nam licet Deus ad illum actum concurrat, non tamen ex se illum intendit, aut praefinit, ut late tractavi, libro secundo, de Auxiliis per 5 prima capita. Quapropter de tali etiam actu verissimum censeo, non esse effectum praedestinationis, quia quod in se non est aliquo modo

necesaria que su aumento, ya para que lo que parece impedirse de un modo se acreciente más por otro camino. La permisión posee, por tanto, la segunda condición necesaria para ser efecto de la predestinación.

6. La tercera y la cuarta condición son, en cambio, convertibles entre sí, a saber, que el efecto de la predestinación sea gracia y que se dé a partir de la intención de la gloria, pues si posee esto segundo, poseerá también lo primero entendido en su recto sentido. No es en efecto necesario para ser efecto de la predestinación que sea un beneficio de la gracia de tal manera que sea en su entidad y sustancia algo sobrenatural, como se ha mostrado en los capítulos precedentes, ni tampoco que sea algo positivo, pues también impedir el mal es un gran beneficio en sentido moral. Basta, pues, con que sea efecto de Dios, ordenado desde la providencia sobrenatural al fin sobrenatural que ha de conseguirse de hecho, concurriendo de algún modo tal medio. Todo esto lo posee esa permisión si ha sido querida con la intención eficaz de la gloria.

7. Solo queda, pues, por probar que Dios permite el pecado en el predestinado precisamente a partir de la intención de la gloria, de la gracia o de la virtud. Esto se muestra a partir de lo dicho, porque Dios no permite el pecado sino por la utilidad o el bien que puede extraer de él, como es frecuente en Agustín en el Enquiridio, capítulo 11, en el De correptione et gratia, capítulo 8, y en otros lugares citados antes: pero uno de esos bienes es el provecho espiritual del propio predestinado: luego a partir de la intención de ese bien puede Dios querer la permisión del pecado y, por tanto, así lo quiere. Pues este es el modo más conforme a la sabiduría y bondad divinas. Y el mejor texto de Agustín para aclarar esto es el del libro sobre la Naturaleza y la Gracia, capítulo 24, donde, tratando del pecado de David, dice que Dios lo permitió para que fuera, en cierto modo, una perturbación medicinal contra su soberbia, pues David había dicho: *En mi abundancia no seré movido jamás*, y atribuía a sí

praedestinatum, et volitum ex fine praedestinationis, non potest esse praedestinationis effectus.

3. In quo sita sit difficultas. — Prima opinio. — Probatur opinio. — Secunda corroboratur. — Difficultas vero superest de permissione peccati, quam Deus potest directe velle et intendere, an sit interdum effectus praedestinationis. Quidam enim opinantur nullo modo esse posse. Primo, quia permissio peccati non potest dici gratia, nec beneficium nobis praeparatum ex meritis Christi, quod tamen requiritur in omni effectu praedestinationis. Secundo, quia non potest esse volita permissio peccati ex intentione dandi gloriam praedestinato, quod nos etiam diximus esse necessarium in omni effectu praedestinationis. Assumptum probatur, quia vel illa permissio esset electa ex illa intentione immediate, vel mediate: non primum, quia permissio peccati non est medium immediate conjunctum cum illo fine, neque enim affert utilitatem, quae proxime et per se ad illum conducat: nullum autem medium immediate eligitur ex vi intentionis alicujus finis, nisi habeat immediatam habitudinem et utilitatem ad illum. Neque etiam mediate, quia si aliquod medium est inter permissionem peccati et gloriam, illud est commissio peccati et poenitentia de illo, quae per se et immediate potest conferre ad gratiam et gloriam: ergo necessarium erit ex intentione gloriae immediate velle poenitentiam: et deinde ut poenitentia locum habeat permittere peccatum: nos autem diximus supra non posse poenitentiam hoc modo praefiniri ante permissionem peccati: ergo impossibile est eligere hoc modo permissionem ex illa intentione.

4. Prima assertio. — Ratione fulcitur. — Dico tamen permissionem peccati et esse posse, et saepe etiam esse effectum praedestinationis. Hanc sententiam frequentius hoc tempore sequuntur

mismo lo que tenía del Señor: por lo cual era necesario mostrarle de dónde lo tenía, etc. Y añade en el capítulo 25: *Esto el ánimo soberbio no lo entiende en absoluto, pero grande es el Señor, que persuade como Él sabe.* Donde es muy de notar que a la propia permisión la llama después persuasión, nombre con el que Agustín suele designar la gracia preveniente y la vocación misma.

8. Objeción. — Pero se dice que Dios no quiere el bien que puede extraer del pecado con voluntad absoluta y predefiniente a no ser supuesta la presciencia de ese mismo pecado como futuro, según atestigua Agustín en los lugares citados, especialmente en el Génesis a la letra. Pero la voluntad de permitir el pecado es anterior a la presciencia de ese mismo pecado como futuro: luego esa permisión no puede proceder de la intención de tal bien.

9. Refutación. — Respondo que pueden entenderse de dos modos las palabras de que la presciencia del pecado futuro precede a la intención del bien del que el pecado será ocasión: bien como presciencia solo condicionada, bien como presciencia absoluta del pecado futuro. En el primer sentido es verdadero lo que se afirma, y así debe entenderse a Agustín siempre que parece suponer tal ciencia. Y hay un indicio claro de ello, pues Agustín pregunta por qué Dios quiso crear ángeles de los que sabía de antemano que pecarían: porque esa cuestión, entendida de la ciencia absoluta, encerraría contradicción, ya que esa ciencia supondría ya la voluntad de crear tales ángeles: luego es necesario entenderla de la presciencia condicionada, que precede al decreto de la voluntad tanto de crear al ángel o al hombre como de permitir en él el pecado. Esta ciencia, pues, no supone ningún obstáculo, sino que es incluso necesaria para que la permisión del pecado proceda de la intención del bien que luego se extrae del pecado.

moderni theologi et eam insinuarunt Anselmus et D. Thomas exponentes illa verba ad Rom. 8: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ubi Glossa addidit, *etiam peccata*, et Adamus dixit, illam interpretationem non esse superbe rejiciendam, quamvis Paulus primaria intentione loquatur de tribulationibus et malis poenae. Ratione declaratur ex conditionibus supra positis. Nam imprimis permissio, eo modo quo fieri potest, est effectus Dei, quia bona est et directe volita. Dico autem, eo modo quo fieri potest, quia formaliter loquendo permissio consistit in privatione, seu negatione illius auxilii, quo Deus praeviderit futurum fuisse efficax ad vitandam culpam. Sicut autem voluntas Dei est adaequata causa dandi tale auxilium, ita etiam non dandi: libere enim et voluntarie non dat: sic ergo permissio est effectus Dei. Quod si permissio includit interdum positivum quid, ut applicationem talis objecti vel occasionis, cum praescientia quod homo sit illis male usurus, etiam Deus est vera causa illius effectus positivi, et potest per se et proprie velle illum, non quidem directe intendens lapsum hominis, sed tantum praesciens et non impediens, ut recte Augustinus, lib. 11, Genes. ad litteram, et saepe alias.

5. Secunda assertio. — Secundo, potest permissio esse utilis ad salutem ipsiusmet praedestinati. Quod imprimis constat ex Damasceno, lib. 2, de Fide, c. 29, ubi ait, Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, saepe autem propter bonum ipsiusmet peccatoris. Primum finem videtur tetigisse Paulus ad Romanos, nono capite, dicens: *Ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, sustinuit in multa patientia vasa irae.* Sic etiam permisit peccatum Adae, ut sapientiam suam in procuranda hominum salute manifestaret. Secundum finem colligit Augustinus, libro de Grat. et liber.

10. Si, en cambio, se entiende de la ciencia absoluta, es a todas luces falso. Pues antes de esa ciencia tiene Dios la voluntad de permitir el pecado, y por tanto quiere esa permisión a partir de algún motivo y sin ese bien. Porque la permisión, aunque no sea mala, no es sin embargo por sí misma e intrínsecamente tan buena que sea amable por sí misma, sino que es de suyo como un objeto indiferente que se hace honesto por el fin: y Dios no quiere la permisión sino del modo más sabio y honesto: luego la quiere a partir de algún fin honesto intentado por sí mismo, que pertenezca a la manifestación de su gloria, pues este fin lo intenta Dios por medio de toda su voluntad: luego ese fin puede ser también el bien eterno del propio predestinado. Esta última consecuencia es clara, porque no hay mayor incompatibilidad en este fin que en los demás, ni menor conveniencia o sabiduría en intentarlo y obtenerlo por este medio.

11. Duda incidental. — Este último punto, en el que reside la dificultad, quedará más claramente establecido examinando el razonamiento de la opinión contraria, pues si fuera sólido, procedería del mismo modo respecto de la intención de la gloria divina o de la manifestación de su gracia mediante la permisión del pecado. Concedo, pues, que el argumento prueba correctamente que la permisión del pecado no es un medio inmediatamente unido a la gloria del predestinado, sino a través de otros actos de virtud, especialmente el acto de penitencia, humildad u otro semejante. Digo, sin embargo, que también este bien es intentado por Dios antes de que quiera permitir el pecado y, consiguientemente, antes de la presciencia absoluta del pecado futuro. Pero de qué índole sea esta intención de Dios respecto del bien que ha de obtenerse con ocasión del pecado, no todos lo explican del mismo modo.

12. Opinión de algunos. — Algunos lo tienen por verdadero incluso respecto de la intención absoluta por decreto predefinitivo de la penitencia, pues sostienen que el acto de penitencia puede predefinirse e intentarse antes de la presciencia absoluta del

pecado, y consiguientemente antes de la voluntad de permitirlo, porque por ello no se verá forzado Dios a procurar o querer el pecado. Pues para que esa intención de la penitencia se cumpla, basta la voluntad permisiva, supuesta la presciencia condicionada. Porque es inmediatamente infalible que ese pecado ha de ser futuro, lo cual basta para que esa intención se cumpla infaliblemente. Y por eso tampoco se sigue que esa voluntad de penitencia sea una voluntad virtual del pecado, porque en virtud de tal voluntad solo se alcanza el pecado en la medida en que es necesario para que se dé la penitencia, para lo cual basta con que se incluya virtualmente en ella la permisión del pecado. De lo contrario, también la voluntad de la penitencia existente en Dios después de la presciencia absoluta del pecado sería una voluntad virtual del pecado, pues la penitencia siempre dice la misma relación al pecado. Y así no queda ninguna razón por la que el acto de penitencia no pueda predefinirse antes de la presciencia absoluta del pecado futuro.

13. Esta opinión no se aprueba. — Primero. — Segundo. — La cuestión se aclara con un ejemplo moral. — Sin embargo, esta opinión no puede parecerme aceptable respecto de los bienes que necesariamente suponen el pecado, como es la penitencia. Primero, porque este orden no parece conforme a la sabiduría divina: pues esos bienes que necesariamente requieren los males de culpa no son amables por sí mismos y en términos absolutos; es más, en cuanto tales, se consideran bienes solo en cierto sentido, y por eso Dios no los quiere por sí mismo o con voluntad antecedente, sino solo supuesta la necesidad por parte del hombre, del mismo modo que el médico sabio no quiere aplicar sin más la medicina hasta que la enfermedad la requiera. Segundo y principalmente, porque tal voluntad sería una voluntad virtual del pecado, como expliqué antes y ahora resulta claro a partir de la diferencia que moralmente se aprecia cuando el pecado se supone o no se supone. Pues una vez cometido el pecado, o una vez que se prevé como futuro, querer la penitencia de

Arbit., cap. 20, ex illo 2, Regum 16: *Dominus praecepit illi ut maledicat,* etc. *Si forte respiciat Deus humilitatem meam.* Notat enim Augustinus, permisisse Deum peccatum illud Semei propter exercitium patientiae et humilitatis David. Sic etiam Ambrosius, serm. 47, de fide Petri, dicit, permisisse Deum lapsum Petri propter Ecclesiae bonum. De tertio denique membro, quod ad nos spectat, ait Augustinus, 14, de Civitat., cap. 13: *Audeo dicere, superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant.* Et congerit loca Scripturae. Et libro de Natura et Gratia, capite vigesimo octavo, ita exponit verba illa 1, ad Timoth. 1: *Tradidi illum Satanae, ut discat non blasphemare.* Non enim de corporali vexatione daemonis hunc locum intelligit, sed de spirituali, quam tentando infert, cum permittitur, seu cum homo destituitur speciali protectione Dei. Similia habet Gregorius, homilia 21, in Evangelia. Facit denique quod Bernardus ait, serm. 54, in Cantica, Deum aliquando subtrahere, vel retrahere gratiam electis, ne in superbiam efferantur. Est ergo aliquando utilis subtractio gratiae (quod est mirabile) ad ipsiusmet finem gratiae, vel ut perseverantia in illa certior sit, quae magis est necessaria quam augmentum, vel ut quod uno modo impediri videtur, alia via magis augeatur. Habet ergo permissio secundam conditionem necessariam ad effectum praedestinationis.

6. Tertia vero et quarta conditio inter se convertuntur, nimirum, ut effectus praedestinationis sit gratia et detur ex intentione gloriae, nam si habeat hoc posterius, habebit etiam prius sano modo intellectum. Non est enim necessarium ad effectum praedestinationis ita esse beneficium gratiae, ut sit in sua entitate et substantia aliquid supernaturale, ut in praecedentibus ostensum est: neque quod sit aliquod positivum, nam etiam impedire malum est magnum

beneficium, moraliter loquendo. Satis ergo est quod sit effectus Dei, ex providentia supernaturali ordinatus ad finem supernaturalem re ipsa consequendum, concurrente aliquo modo tali medio: haec autem omnia habet illa permissio, si ex intentione efficaci gloriae sit volita.

7. Solum igitur superest probandum, permittere Deum peccatum in praedestinato ex ipsamet intentione gloriae, seu gratiae, aut virtutis. Hoc autem ostenditur ex dictis, quia Deus non permittit peccatum, nisi propter utilitatem, aut bonum, quod ex illo potest elicere, ut est frequens apud Augustinum in Enchiridio, c. 11, de Correptione et Gratia, c. 8, et aliis locis supra citatis: sed unum ex his bonis est spirituale commodum ipsius praedestinati: ergo ex intentione ejus, potest Deus velle permissionem peccati, ergo ita vult. Nam hic est modus maxime consentaneus divinae sapientiae et bonitati. Estque ad hoc declarandum optimus locus Augustini, lib. de Nat. et Grat., c. 24. Ubi agens de peccato David, ait, permisisse illud Deum, ut esset contra superbiam conturbatio illa medicinalis quodammodo: dixerat enim: *In abundantia sua non movebor in aeternum*, et sibi tribuebat quod a Domino habebat: quare ostendendum ei fuerat, unde haberet, etc. Et subdit, c. 25: *Hoc superbus animus omnino non sapit, sed magnus est Dominus, qui persuadet quomodo ipse novit.* Ubi valde notandum est, quod ipsam permissionem, persuasionem postea vocat: quo nomine solet Augustinus praevenientem gratiam et vocationem ipsam appellare.

8. Objectio. — Sed aiunt, Deum non velle bonum, quod ex peccato potest elicere, absoluta et praedefiniente voluntate, nisi supposita praescientia ejusdem peccati, ut futuri, teste Augustino in citatis locis, praesertim de Genesi ad litteram: at voluntas permittendi peccatum antecedit praescientiam ejusdem peccati ut futuri: ergo non potest illa

él es solo querer su destrucción: y la voluntad de destruir el pecado de ningún modo es voluntad virtual del pecado, sino más bien odio hacia él. Cuando en cambio el pecado no se supone, la voluntad de la penitencia no es solo voluntad de la destrucción del pecado, sino también de su posición, porque no puede destruirse sino lo que existe, y por ello si no se supone que existe, en esa voluntad se incluye e intenta que primero sea o pueda ser destruido. Lo cual puede aclararse con un ejemplo moral: la voluntad de aconsejar, por ejemplo, algún mal, aunque sea mínimo, es siempre mala si en el otro al que se da el consejo no se supone una voluntad de algún mal; si en cambio se supone en él el propósito de algún mal mayor, la voluntad de aconsejar el menor no será mala, porque ya no tiende al mal sino a evitar un mal mayor.

14. Conclusión. — Corroboración. — Ahora bien, cuando el bien es tal que no supone necesariamente el pecado, aunque pueda también sobrevenir con ocasión del pecado, entonces puede perfectamente ser predefinido e intentado por Dios con intención eficaz, antes de la presciencia absoluta del pecado que después se permite en razón de ese bien. Digo, pues, que esto es lo que ocurre en la permisión del pecado que es efecto de la predestinación. Pues quien lo considere bien hallará que, además de la penitencia, media siempre algún bien próximamente intentado por Dios mediante la permisión del pecado, que no tiene conexión necesaria con el pecado, porque puede darse también sin él, y el pecado tampoco dice relación intrínseca a ese bien, aunque pueda ser ocasión de él. Esto es claro ante todo en el bien de la humildad o disminución de la soberbia, en razón del cual Dios suele querer principalmente esta permisión, como resulta de los textos citados antes. Pues ese bien no requiere por sí mismo el pecado, especialmente el cometido en acto, como es claro por sí mismo: bastaría la capacidad de pecar, si el hombre la conociera atenta y exactamente, para mantenerse en el ejercicio de la humildad. Lo mismo vale para el odio absoluto al pecado, el propósito de evitarlo y de

permissio procedere ex intentione talis boni.

9. Diluitur. — Respondeo, duobus modis intelligi posse praescientiam futuri peccati praecedere ad intentionem illius boni, cujus peccatum erit occasio, scilicet, vel de praescientia tantum conditionata, vel etiam de absoluta peccati futuri. Priori modo verum est quod sumitur, et ita est intelligendus Augustinus, quoties talem scientiam supponere videtur. Et signum apertum est, quia inquirit, cur Deus voluerit creare angelos, quos praesciebat peccaturos: nam quaestio illa de scientia absoluta intellecta, repugnantiam involveret, quia illa scientia jam supponeret voluntatem creandi tales angelos: ergo necesse est intelligi de praescientia conditionata, quae antecedit decretum voluntatis, tam creandi angelum, vel hominem, quam permittendi in illo peccatum. Haec ergo scientia nihil obstat, imo necessaria est, ut permissio peccati procedat ex intentione illius boni, quod postea ex peccato elicitur.

10. Si autem illud intelligatur de scientia absoluta, falsum profecto est. Nam ante hanc scientiam habet Deus voluntatem permittendi peccatum, ergo ex aliquo motivo et sine bono talem permissionem vult. Nam permissio, licet non sit mala, tamen non est per se et intrinsece ita bona, ut sit propter se amabilis, sed ex se est quasi objectum indifferens, quod honestatur ex fine: Deus autem non vult permissionem, nisi sapientissimo et honestissimo modo: ergo vult illam ex aliquo honesto fine per se intento, qui pertineat ad manifestationem gloriae suae: nam hunc finem intendit Deus per omnem voluntatem suam: ergo talis finis etiam esse potest aeternum bonum ipsius praedestinati. Patet haec ultima consequentia, quia non est major repugnantia in hoc fine, quam in aliis, nec minor convenientia, aut sapientia in illo intendendo et obtinendo per hoc medium.

apartar las ocasiones, etc., que son bienes principalmente intentados mediante la permisión del pecado y que no lo suponen por sí mismos e intrínsecamente como cometido en acto.

15. Objeción. — Pero alguien insistirá en que ninguno de estos bienes está tan inmediatamente unido a la permisión del pecado como para que pueda obtenerse por medio de ella sin que el pecado medie: ese bien es, pues, un medio entre la permisión del pecado y el bien intentado por medio de ella: luego la permisión no puede intentarse en razón de ese bien sino mediante este medio, lo cual repugna a Dios. Se añade que ese bien no puede extraerse sino supuesto el pecado, y supuesto este, ese bien no puede ser fructuoso ni útil para la vida eterna a no ser que el pecado sea antes borrado por la penitencia: luego también la penitencia es otro medio interpuesto entre ese bien y la permisión del pecado: luego siempre es necesario que a partir de la intención de ese bien se pase, mediante la voluntad de la penitencia, a querer la permisión.

16. Refutación. — Salida. — Se responde que el mismo argumento podría hacerse con cualquier fin por el que Dios quisiera permitir el pecado, y por tanto o bien hay que negar que Dios pueda permitir el pecado por algún fin bueno —lo cual de ningún modo puede decirse—, o bien ese argumento no es sólido. Esto resulta claro en aquel fin de mostrar su gracia que señaló Pablo. Pues esa manifestación de la gracia no se produce sino una vez cometido el pecado que Dios remite gratuitamente a quien quiere: luego entre la permisión y la manifestación de la gracia media el pecado. Se dirá que esto es por accidente y en orden a nosotros, pues en sí misma la gracia se manifiesta suficientemente en la sola permisión, en cuanto Dios da la gracia congrua y eficaz a quien quiere y se la niega a quien quiere permitiendo el pecado, diferencia que podría mostrarse en la permisión misma si esta se conociera en sí misma, prescindiendo incluso del pecado consiguiente.

11. Incidens dubium. — Hoc autem ultimum, in quo est difficultas, constabit evidentius examinando discursum contrariae sententiae, quia si esset efficax, eodem modo procederet in intentione divinae gloriae, aut manifestationis gratiae suae, media permissione peccati. Concedo igitur, quod argumentum recte probat, permissionem peccati non esse medium immediate conjunctum cum gloria praedestinati, sed mediis aliis actibus virtutum, praesertim actu poenitentiae, humilitatis, vel alio simili. Dico vero, etiam hoc bonum esse a Deo intentum, antequam velit permittere peccatum, et consequenter ante absolutam praescientiam peccati futuri. Qualis vero sit haec intentio Dei circa tale bonum occasione peccati obtinendum, non eodem modo ab omnibus explicatur.

12. Opinio quorumdam. — Quidam id verum putant etiam de intentione absoluta per decretum praefinitivum poenitentiae, volunt enim actum poenitentiae posse praefiniri et intendi ante absolutam praescientiam peccati, et consequenter ante voluntatem permittendi illud. Quia non propterea cogetur Deus procurare, aut velle peccatum. Quia ut talis intentio poenitentiae impleatur, sufficit voluntas permissiva, supposita conditionata praescientia. Nam statim est infallibile illud peccatum esse futurum, quod satis est, ut illa intentio infallibiliter impleatur. Et ideo etiam non sequitur, quod illa voluntas poenitentiae sit virtualis voluntas peccati, quia ex vi talis voluntatis solum attingitur peccatum, quantum necesse est ut poenitentia fiat, ad quod satis est, ut ibi virtute includatur permissio peccati. Alias, etiam voluntas poenitentis existens in Deo post praescientiam absolutam peccati, esset virtualis voluntas peccati, quia semper dicit poenitentia eamdem habitudinem ad peccatum. Et ita nulla superest ratio, ob quam poenitentiae actus

17. Pero sin duda la misma respuesta podría darse en nuestro caso, pues la sola permisión, si se conociera en sí misma, podría bastar para conducir al hombre a la humildad, el temor de Dios y los fines semejantes intentados mediante tal permisión, y también en este caso diremos que es por accidente que el pecado se siga. Además, esa respuesta no es adecuada ni universal: pues cuando Dios intenta mediante la permisión del pecado la manifestación de su gracia, esto no es tanto en orden a los bienaventurados cuanto en orden a nosotros los viadores. Para los bienaventurados ese medio era de poca necesidad, puesto que conocen la gracia en sí misma. Nosotros los viadores, en cambio, no podemos conocer esa diferencia a no ser que en los propios hombres haya variedad de acciones buenas y malas. Además, en el fin de la redención, por ejemplo, en razón del cual Dios permitió el pecado de los judíos, no solo la permisión sino la acción misma era necesaria para que ese efecto se obtuviera al fin, y fácilmente podrían ofrecerse muchos ejemplos semejantes.

18. Se responde a la primera parte de la objeción. — Digo, pues, a la primera parte de esa objeción que, aunque el pecado cometido de hecho sea a veces necesario para conseguir el bien que Dios intenta con ocasión del pecado, no es necesario que Dios intente o quiera el pecado mismo mediante su sola permisión. En primer lugar, porque el pecado no es obra de Dios sino del hombre, y Dios solo intenta lo que Él mismo ha de hacer. Además, porque ese pecado, al menos en cuanto pecado, no es medio hacia ese fin, sino que más bien, por lo que tiene de suyo, podría impedir ese bien. Es solo una cierta ocasión de la que Dios, por su infinita potencia y bondad, se sirve bien para producir algún bien: y por eso, aunque esa ocasión medie entre la permisión y ese bien, no es necesario que sea primero intentada, sino prevista y aceptada, o sea ordenada hacia ese fin. De lo cual se sigue también que la permisión, considerada en sí misma, no siempre es un medio eficaz para ese fin, sino a lo sumo suficiente y de por sí tal que, por lo que depende de la voluntad de Dios, no es necesario que la acción

praefiniri non possit ante absolutam praescientiam peccati futuri.

13. Haec sententia non approbatur. — Primo. — Secundo. — Morali exemplo res patefit. — Nihilominus sententia haec mihi placere non potest, quoad illa bona, quae necessario supponunt peccatum, ut est poenitentia. Primo, quia non videtur hic ordo consentaneus divinae sapientiae: nam ista bona, quae necessario requirunt mala culpae, non sunt per se, et ex se absolute amabilia: imo ut talia sunt, censetur esse bona secundum quid, et ideo non vult illa Deus ex se, seu voluntate antecedenti, sed solum supposita ex parte hominis necessitate. Sicut sapiens medicus non vult absolute applicare medicinam, donec infirmitas illam requirat. Secundo, ac praecipue, quod talis voluntas esset virtualis voluntas peccati, ut in superioribus declaravi et nunc patet ex differentia, quae moraliter cernitur, quando supponitur, vel non supponitur peccatum. Nam postquam peccatum est, seu futurum praescitur, velle poenitentiam ejus tantum est velle destructionem ejus: at voluntas destructionis peccati nullo modo est virtualis voluntas peccati, sed potius est odium ejus. Quando autem peccatum non supponitur, voluntas poenitentiae non est tantum voluntas destructionis peccati, sed etiam positionis ejus, quia non potest destrui nisi quod est, et ideo si non supponitur esse, in illa voluntate includitur et intenditur, quod prius sit, vel destrui possit. Quod exemplo morali declarari potest: nam voluntas, verbi gratia, consulendi aliquod malum, etiam minimum, semper mala est, si in alio, cui datur consilium, non supponitur voluntas alicujus mali: si vero in eo supponatur propositum alicujus majoris mali, voluntas consulendi minus non erit mala, quia jam non tendit ad malum, sed ad vitandum majus malum.

permitida se siga una vez puesta la permisión, sino que solo es cierto por la infallible presciencia de Dios que esa acción ha de ser futura, puesta la permisión. Cuando el medio es de esta índole, no es necesario que antes de elegirlo estén ya queridos todos los medios, ocasiones o acciones que pueden mediar entre esa elección y la consecución del bien intentado, sino que basta con que, una vez previsto el pecado como permitido, se dispongan los demás.

19. Resulta clara la respuesta a la segunda parte. — Y de aquí resulta clara la respuesta a la otra parte sobre la penitencia. Digo en efecto que tampoco ella es un medio por sí mismo y absolutamente necesario para ese fin, sino solo a partir de la suposición del daño causado por el pecado: y por eso puede llamarse más bien remedio que simplemente medio necesario. Los que son de esta índole no se preparan mediante voluntad absoluta y predefinición mientras no preexista o se prevea su mérito o necesidad. Y por eso Dios, cuando permite el pecado en el predestinado, solo tiene una voluntad condicionada o dispuesta a darle la penitencia si la necesitara: pero una vez que ve en él el pecado, ya quiere absolutamente su penitencia, porque entonces conoce ese medio como necesario para el fin por Él intentado.

20. Y esto basta sobre los efectos, a partir de los cuales cada uno puede entender por sí mismo lo que antes remití a este lugar sobre los signos de la predestinación, pues los propios efectos son signos de este tipo. Pero como el mismo efecto que en uno procede de la predestinación no procede de ella en otro, tales signos no aportan un conocimiento cierto. Cuando, en cambio, se juntan muchos, durante largo tiempo y con gran fruto, producen una conjetura muy probable. Sobre lo cual puede leerse a Bernardo, sermón 1 de Septuagésima, y acumula mucho material Vega en el libro 12 sobre el Concilio de Trento, desde el capítulo 10 al 20.

CAPÍTULO IX

14. Conclusio. — Corroboratur. — At vero, quando bonum tale est, ut non supponat necessario peccatum, licet possit etiam per occasionem peccati provenire, tunc optime potest efficaci intentione praefiniri et intendi a Deo, ante absolutam praescientiam peccati, quod propter tale bonum postea permittitur. Dico igitur ita contingere in ea permissione peccati, quae est praedestinationis effectus. Nam, si quis recte consideret, inveniet, praeter poenitentiam intercedere semper aliquod bonum proxime intentum a Deo media permissione peccati, quod non habet necessariam connexionem cum peccato, quia etiam sine peccato esse potest, et peccatum etiam non dicit intrinsecam habitudinem ad illud, quamvis possit esse occasio ejus. Hoc patet primo in bono humilitatis seu diminutionis superbiae, propter quod Deus maxime velle solet hanc permissionem, ut patet ex ante citatis. Hoc enim bonum per se non requirit peccatum, praesertim actu commissum, ut per se constat: sufficeret enim potestas peccandi, si homo attente et exacte illam cognosceret, ut ipsum in officio humilitatis contineret. Idem est de absoluto odio peccati, et de proposito cavendi illud et tollendi occasiones, etc., quae sunt bona maxime intenta per peccati permissionem, et per se ac intrinsece non supponunt illud, ut actu commissum.

15. Instantia. — Sed instabit aliquis, quia nullum ex his bonis est ita immediate conjunctum cum permissione peccati, ut per illam comparandum sit, non intercedente peccato: illud ergo est medium quoddam inter permissionem peccati, et bonum illud per eam intentum: ergo non potest permissio intendi propter illud bonum, nisi mediante hoc medio quod Deo repugnat. Accedit, quod illud bonum eliciendum non est, nisi supposito peccato: hoc autem supposito, non potest bonum illud esse fructuosum, seu utile ad vitam aeternam, nisi prius peccatum per

DE QUE DE LA PREDESTINACIÓN NO SE SIGUE LA NECESIDAD DE TENER O CONSERVAR LA GRACIA

1. Hasta ahora hemos declarado los verdaderos efectos de la predestinación. Resta que excluyamos algunos efectos falsos y, con esta ocasión, expliquemos la concordia entre la predestinación y la libertad del albedrío. Porque todos esos falsos efectos tienden a esto: a que la predestinación infiera una necesidad, ya sea de tener la gracia, ya sea de obrar bien o de no pecar; una necesidad (digo) que repugna a la libertad. Este efecto, en verdad, no solo no se sigue de la predestinación, sino que le repugna de tal modo que la predestinación se destruiría a sí misma si produjera tal efecto, porque eliminaría la verdadera razón del mérito y del premio, que son el fin y los medios principales de la predestinación. Por eso, estos falsos efectos no pueden excluirse mejor que mostrando la concordia entre la predestinación y el uso de la libertad. Este efecto, o necesidad, puede considerarse o en orden a la gracia santificante, o en orden a las obras buenas singulares, y especialmente a aquellas que son necesarias para la salvación, entre las cuales incluimos la abstinencia de los pecados. En este capítulo, pues, hablaremos de la primera necesidad; en el siguiente, de la segunda.

Como la libertad consiste en el poder de actuar y no actuar, o de tener y no tener la santidad, y es manifiesto que a todos los elegidos se les da, por virtud de la predestinación, poder llegar a ser e ser hijos de Dios, toda la dificultad está en cómo permanece en ellos el poder de llegar a ser e ser también hijos del diablo, y de rechazar de sí la gracia y la filiación divina, siendo así que el predestinado no puede no salvarse. Esta dificultad puede estar en parte en la realidad misma y en parte en el modo de hablar; explicaremos brevemente ambas cosas.

2. Opinión de Wiclef y Waldensis. — Se rechaza como herejía. — Acerca de la justicia y la gracia de los predestinados, algunos erraron diciendo que el

poenitentiam deleatur: ergo etiam poenitentia est aliud medium interpositum inter bonum illud et permissionem peccati: ergo semper necesse est ut ex intentione illius boni, per voluntatem poenitentiae procedatur ad permissionem volendam.

16.Rejicitur. — Evasio. — Respondetur idem argumentum fieri posse, quocumque fine Deus velit permittere peccatum, et ideo vel negandum est, posse Deum permittere peccatum propter aliquem finem bonum, quod nullo modo dici potest, vel argumentum illud efficax non est. Hoc patet in illo fine ostendendi gratiam suam, quem Paulus posuit. Nam haec ostensio gratiae non fit nisi subsecuto peccato, quod Deus gratis remittit cui vult: ergo inter permissionem et ostensionem gratiae intercedit peccatum. Dices, hoc esse per accidens, et in ordine ad nos, nam secundum se gratia ipsa satis ostenditur praecise in ipsa permissione, quatenus Deus, cui vult, dat gratiam congruam et efficacem, et cui vult, negat illam, permittendo peccatum: quae differentia in ipsamet permissione ostendi posset, si in se cognosceretur, etiam praescindendo a peccato consecuto.

17. At profecto eadem responsio posset in nostro casu dari, nam permissio sola, si in se cognosceretur, posset sufficere ad inducendum hominem in humilitatem et timorem Dei, et similes fines per talem permissionem intentos. Unde etiam dicemus per accidens, quod peccatum subsequatur. Deinde non est adaequata et universalis illa responsio: nam Deus quando ex permissione peccati intendit ostensionem gratiae suae, illud non tam est in ordine ad beatos, quam ad nos viatores. Nam beatis parum necessarium erat medium illud, cum gratiam ipsam in se cognoscant. Viatores autem non possumus illam differentiam cognoscere, nisi in hominibus ipsis sit varietas actionum bonarum et

predestinado en esta vida está siempre y necesariamente en gracia. Así lo siente Wiclef, según refiere Waldensis en el libro 2 *De los Sacramentales*, cap. 160. Pudo moverse porque el predestinado es máximamente amado por Dios, y quien es amado por Dios es justo. Pero esta es una herejía manifiesta, pues de ella se sigue que un niño no bautizado, si es predestinado, ya es justo; que un infiel agrada a Dios aunque no tenga fe, si es predestinado; y, finalmente, que ningún predestinado es concebido o nace en pecado original. Todo esto va contra la fe.

También va contra la misma predestinación, porque no todos los que se salvan al final de la vida están predestinados: aunque el predestinado es amado según la predestinación y presciencia divina, no siempre lo es según la justicia presente (es decir, según la ejecución actual de la predestinación). El hombre no se hace justo por la predestinación sino en cuanto esta se ejecuta en cuanto al efecto de la gracia.

3. Otro error. — Se impugna. — Hubo otro error de quienes decían que, aunque el predestinado pueda estar a veces en pecado, sin embargo, una vez justificado, nunca más cae de la gracia. Esto sostuvo en su tiempo Calvino, y fue el antiguo error de Joviniano, que se movía sobre todo por aquel texto de 1 Jn 2-3: *«El que ha nacido de Dios no peca, ni puede pecar, porque su semilla permanece en él»*. Sobre esto puede verse Belarmino, lib. 7 *De la Justificación*, caps. 14 y 45.

Se impugna expresamente en la materia de la caridad y de la gracia, donde se muestra que la caridad y la gracia una vez poseídas pueden perderse. Tenemos ejemplos evidentes en la Escritura: David, Pedro, etc. Además, porque de otro modo, o el no predestinado nunca sería verdaderamente justo (lo cual es herético), o el predestinado tendría siempre, junto con la justicia, una perseverancia infalible en la gracia por un don especial distinto de la justicia, lo cual es vano, sin fundamento y contrario al sentir de toda la Iglesia. Además, de este error se sigue que todo el que peca mortalmente o es réprobo o nunca fue justo; y cualquiera de las dos afirmaciones es herética.

malarum. Deinde in fine redemptionis, verbi gratia, propter quem Deus permisit peccatum Judaeorum, non sola permissio, sed actio ipsa erat necessaria, ut effectus ille tandem obtineretur: multaque similia exempla facile offerri possunt.

18. Priori objectionis parti satisfit. — Dico ergo ad priorem partem illius objectionis, licet peccatum in re ipsa factum aliquando sit necessarium ad consequendum illud bonum, quod Deus intendit occasione peccati, non esse necessarium, ut Deus ipsum peccatum intendat, aut velit, per solam permissionem ejus. Primo quidem, quia peccatum non est opus Dei, sed hominis: Deus autem tunc solum intendit, quod ipse est facturus. Deinde quia tale peccatum, saltem ut peccatum est, non est medium ad talem finem, sed potius quantum ex se est, potens esset ad tale bonum impediendum. Solum ergo est occasio quaedam, qua, quia Deus (ex sua infinita potentia et bonitate) bene utitur ad efficiendum aliquod bonum: et ideo quamvis illa occasio inter permissionem et bonum illud intercedat, non oportet, ut prius sit intenta, sed praevisa et acceptata, seu ordinata ad illum finem. Ex quo etiam fit, ut permissio secundum se spectata non semper sit efficax medium ad talem finem, sed ad summum sufficiens, et ex se ita differens, ut quantum est ex parte voluntatis Dei, necessarium non sit, actionem permissam consequi permissione posita, sed solum ex infallibili Dei praescientia certum sit, actionem illam esse futuram, posita permissione. Quando autem medium hujusmodi est, non est necessarium, ut ante electionem ejus sint volita omnia media, et vel occasiones aut actiones quae possunt intervenire inter bonum illud et consecutionem boni intenti, sed satis est, ut postquam praevisum fuerit peccatum permissum, caetera disponantur.

4. Razón a priori. — Varias explicaciones del texto de Juan. — La razón a priori que ahora nos ocupa es que tal efecto no es necesario para el fin de la predestinación: pues aunque el justo caiga una y otra vez y se levante, al final podrá salvarse. Por tanto, no todos los que son predestinados a la vida eterna son también predestinados a conservar la gracia sin interrupción desde que la reciben por primera vez.

Más aún, san Próspero (lib. 2, cap. último, *De la Vocación de los Gentiles*) dice que por designio de Dios sucede que los predestinados sean permitidos pecar y caer de la justicia, y permanecer a veces largo tiempo en ese estado, para que el misterio de la predestinación permanezca oculto y nadie desesperé ni confíe demasiado. Sobre esto pueden verse también Agustín (*De la Corrección y la Gracia*, caps. 6 y 13; *De la Predestinación de los Santos*, cap. 14; *Del Bien de la Perseverancia*, cap. 6).

Aquel texto de Juan tiene varias explicaciones; dos son las más probables y cualquiera de ellas puede elegirse. Una es: *«El que ha nacido de Dios»*, si permanece como tal para obtener la santidad perpetua desde el principio de la vida... no peca. La otra, en sentido compuesto: *El que ha nacido de Dios*, mientras conserva la justicia, **no peca mortalmente ni puede pecar** mientras la retiene, porque la justicia y el pecado se repugnan formalmente entre sí.

5. Tercera opinión. — Existe una tercera sentencia de algunos católicos que dicen que los predestinados, por la dilección absoluta y antecedente de Dios, se salvan necesariamente y, en consecuencia, se justifican necesariamente y permanecen necesariamente en la justicia. Así opinan Ockham, Gabriel [Biel] y Catherino.

Otros, en cambio, no admiten este género de predestinación para evitar este género de necesidad, porque piensan que repugna, al menos en parte, a la libertad (como Juan de Bolonia, lib. *De la Predestinación*, parte 2, opinión 3).

Parece favorecer este modo de hablar Agustín (*De la Corrección y la Gracia*, cap. 12): «Se ha provisto a la

19. Ad posteriorem partem patet responsio. — Et hinc patet responsio ad alteram partem de poenitentia. Dico enim, etiam illam non esse medium per se, et absolute necessarium ad talem finem, sed solum ex suppositione damni illati per peccatum: ideoque potius remedium, quam simpliciter necessarium medium, dici potest. Quae autem hujusmodi sunt, non praeparantur per absolutam voluntatem et praefinitionem, donec eorum merita, vel necessitas praeexistat, seu praevideantur. Et ideo Deus, quando permittit peccatum in praedestinato, solum habet voluntatem conditionatam, seu praeparatam ad dandum illi poenitentiam, si illa indiguerit: postquam autem videt in illo peccatum, jam vult absolute illius poenitentiam, quia tunc cognoscit illud medium ut necessarium ad finem a se intentum.

20. Atque haec sufficiunt de effectibus, ex quibus unusquisque per se intelligere potest, quod supra huc remisi de signis praedestinationis, nam ipsimet effectus sunt hujusmodi signa. Quia vero idem effectus, qui in uno est ex praedestinatione, in alio non est ex illa, ideo talia signa non afferunt certam cognitionem. Quando vero multa conjunguntur, et longo tempore, et cum magno fructu, valde probabilem efficiunt conjecturam. De qua legi potest Bernardus, serm. 1, Septuagesimae, et multa congerit Vega, lib. 12, in Tridentinum, a cap. 10 ad 20.

CAPUT IX.

EX PRAEDESTINATIONE NON SEQUI NECESSITATEM HABENDI, VEL CONSERVANDI GRATIAM.

1. Declaravimus hactenus veros praedestinationis effectus, superest, ut nonnullos falsos effectus excludamus, eaque occasione concordiam inter praedestinationem et arbitrii libertatem explicemus. Nam

fragilidad humana para que sea movida de modo indeclinable». Lo mismo en *Contra Juliano* 5, caps. 3 y 4, y Fulgencio, lib. 1 *A Monimo*, caps. 11 y 12. Incluso parece favorecer el modo de hablar de la Escritura en Mt 24: *«para inducirlos al error, si es posible»*; como si no fuera posible, lo contrario sería necesario. De igual modo se explica 2 Tim 2: *«El firme fundamento de Dios permanece; el Señor conoce a los que son suyos»*, y textos semejantes en Jn 6 y 10, y 1 Jn 2. Por eso dijo Fulgencio (*De la Fe a Pedro*, cap. 35): «Ten firmemente que ninguno de los que están predestinados puede perecer». La razón es que la voluntad de Dios es causa eficaz, y puesta la causa es imposible que no se ponga el efecto.

6. Esta sentencia puede entenderse o de una verdadera necesidad que cambie el modo de obrar y producir el efecto, y por consiguiente quite la libertad (ya sea en cuanto al ejercicio o en cuanto a la especificación), lo que se llama propiamente necesidad de consiguiente; o puede entenderse solo de la necesidad de consecuencia, que también se dice que está en sentido compuesto y no repugna a ninguna libertad.
Los autores citados hablan en el primer sentido, en el cual considero que esa sentencia es falsa.

7. Primera aserción. — Digo, pues, en primer lugar, que de la predestinación o elección divina no se sigue ninguna verdadera necesidad de tener o conservar la gracia. Se prueba porque para que el predestinado se salve se requieren dos cosas. Una es que en esta vida alcance la gracia (supongo, en efecto, que después de esta vida no se obtiene si no se consigue durante la vida presente). La otra es que persevere en la gracia durante algún tiempo de esta vida, de modo que desde alguna justificación hasta la muerte no peque mortalmente. Ahora bien, ninguna de estas dos cosas debe suceder en el predestinado con verdadera necesidad (y supongo que se habla de adultos, pues los niños no son capaces de libertad ni de necesidad propiamente opuesta a ella).
Lo primero se prueba porque la justificación del adulto, según la doctrina de la fe, no se realiza sin su

omnes illi falsi effectus ad hoc tendunt, ut praedestinatio necessitatem inferat aut habendi gratiam, aut bene operandi, aut non peccandi; necessitatem (inquam) repugnantem libertati. Qui effectus revera non solum ex praedestinatione non sequitur, verum illi adeo repugnat, quod praedestinatio seipsam destrueret, si talem effectum induceret: quia tolleret veram rationem meriti et praemii, quae sunt finis et media potissima praedestinationis. Ideoque non possunt hi falsi effectus melius excludi, quam ostendendo concordiam inter praedestinationem et usum libertatis. Hic ergo effectus, seu necessitas, considerari potest vel in ordine ad gratiam sanctificantem, vel in ordine ad singula opera bona, et maxime illa quae ad salutem sunt necessaria, inter quae abstinentiam a peccatis comprehendimus. In hoc ergo capite de priori necessitate, in sequenti de posteriori dicemus. Cum autem libertas consistat in potestate agendi et non agendi, seu habendi et non habendi sanctitatem, manifestumque sit electis omnibus ex vi praedestinationis dari, ut possint filii Dei fieri et esse, tota difficultas est, quomodo in eis relinquatur potestas, ut possint etiam fieri et esse filii diaboli, et abjicere a se gratiam et filiationem Dei, cum praedestinatus non possit non salvari. Quae difficultas partim in re, partim in loquendi modo esse potest, et utrumque breviter explicabimus.

2. Opinio Wiclephi et Waldensis. — Tanquam haeresis reiicitur. — Circa justitiam ergo et gratiam praedestinatorum, quidam erraverunt dicentes, praedestinatum in hac vita semper ac necessario esse in gratia. Ita sentit Wiclephus, ut refert Waldensis, lib. 2, *de Sacramentalibus*, cap. 160. Moveri potuit, quia praedestinatus maxime diligitur a Deo: qui autem diligitur a Deo, justus est. Haec autem est manifesta haeresis, nam ex illa sequitur parvulum non baptizatum,

disposición libre y humana; por tanto, también la justificación del predestinado se realiza de este modo; luego la predestinación no infiere necesidad en orden a la justificación.

8. Evasión. — Se cierra el paso. — Quizá se dirá que esto prueba, a lo sumo, la necesidad en cuanto al ejercicio, pero no en cuanto a la especificación, porque con esta última permanece una libertad suficiente para el acto moral y el mérito. Pero contra esto está que para la justificación es necesario ejercer tal disposición; luego, si por esta causa se ha de inferir alguna necesidad, no será solo en cuanto a la especificación, sino también en cuanto al ejercicio. Y para que la cuestión apremie más, supongamos al predestinado en el último artículo de la muerte y todavía en pecado: para que se salve, no basta que no peque, sino que es necesario que aquí y ahora se convierta. Por tanto, si necesariamente ha de convertirse, esa necesidad no es solo en cuanto a la especificación, sino también en cuanto al ejercicio. De ahí que otros, convencidos por esta razón, confiesan que de tal modo de predestinación se siguen ambas necesidades, y que por eso no debe admitirse. Pero esto lo impugna expresamente san Agustín en los lugares citados con frecuencia. Y del capítulo siguiente constará que la predestinación no infiere necesidad para las acciones singulares, aunque deban realizarse en el modo y tiempo prefijados.

9. En cuanto a lo segundo, sobre la perseverancia, en primer lugar no requiere necesidad en cuanto al ejercicio, como reconocen los mismos autores citados. Ahora bien, poner en el predestinado necesidad en cuanto a la especificación solo para aquel tiempo final, no es error, porque no contradice abiertamente ningún dogma. A mí, sin embargo, me parece falso, porque sin esta necesidad también puede hacerse infaliblemente por Dios tal efecto, como constará en el capítulo siguiente. Por tanto, no debe ponerse tal necesidad sin otro fundamento, ya que es preternatural y, por lo demás, no es debida por razón de alguna superior excelencia o dignidad, como

si praedestinatus sit, jam esse justum, et infidelem placere Deo, etiamsi non habeat fidem, si praedestinatus sit. Denique sequitur nullum praedestinatum concipi aut nasci in originali peccato, quae omnia sunt contra fidem. Sunt etiam contra ipsam praedestinationem, quia non omnes qui in fine vitae salvantur, praedestinati sunt: quia licet praedestinatus diligatur secundum divinam praedestinationem et praescientiam, non tamen semper secundum praesentem justitiam, seu (quod idem est) secundum actualem executionem praedestinationis. Homo autem non fit justus per praedestinationem, nisi quatenus executioni mandatur quoad gratiae effectum.

3. Alter error. — Oppugnatur. — Fuit alter error dicentium, quamvis praedestinatus possit interdum esse in peccato, tamen postquam semel justificatur, nunquam amplius a gratia excidere. Ita tenuit hoc tempore Calvinus, et fuit antiquus error Joviniani, qui praecipue movebatur ex illo 1 Jo. 2 et 3: *Qui natus est ex Deo, non peccat, nec peccare potest, quia semen ejus in eo manet*. De quo videri potest Bellarminus, lib. 7 *de Justific.*, cap. 14 et 45. Et impugnatur ex professo in materia de charitate et de gratia, ubi ostenditur charitatem et gratiam semel habitam posse amitti. Habemusque evidentia exempla in Scriptura, de David, Petro, etc. Item quia alias vel non praedestinatus nunquam esset vere justus, quod est haereticum, vel praedestinatus haberet semper cum justitia conjunctam infallibilem perseverantiam in gratia, per speciale donum distinctum a justitia, quod vanum est et sine fundamento, et contra totius Ecclesiae sensum. Praeterea ex illo errore sequitur, quod omnis qui mortaliter peccat, vel est reprobus, vel nunquam justus fuit: quodcumque autem horum dicere, haereticum est.

explicaré más ampliamente en el capítulo siguiente, y despacharé brevemente la dificultad sobre la confirmación en gracia: si se concede por algún tiempo a todos los predestinados.

10. Segunda aserción. — En segundo lugar, afirmo que la predestinación infiere infaliblemente la gracia y la perseverancia del predestinado en ella por algún tiempo hasta la muerte, solo por necesidad de consecuencia, la cual de ningún modo impide la libertad. Esto lo prueban los testimonios aducidos más arriba. Y para indicar esta certidumbre e infalibilidad, la Escritura suele presentar los efectos de la predestinación como ya realizados, según aquello de Rom 8: *A los que predestinó, llamó, justificó*, etc. Lo cual notó san Gregorio, lib. 5, *In 4 Regum*, cap. 4.

La razón de la primera parte es que la voluntad divina no puede ser frustrada absolutamente. La razón de la segunda parte es que la voluntad divina mueve la voluntad creada de tal modo que le acomoda medios proporcionados con los cuales sea movida libre e infaliblemente: esto pertenece a la infinita sabiduría y potencia de Dios, como se tocó arriba en el libro primero y se explicará de nuevo en el capítulo siguiente. De donde también se confirma que la libertad no se quita en general, sino en cuanto se impide en los actos singulares; pero la predestinación no impide la libertad en los actos singulares, como ya mostraré; luego tampoco la impide simplemente en la consecución o conservación de la gracia, por la cual se obtiene la gloria.

11. Objeción. — Para que se declare mejor el modo de hablar y responder en forma a esta dificultad común, pongo la siguiente objeción: porque, supuesta la predestinación, nadie puede ser condenado; luego, supuesta la predestinación, no tiene libertad para ser condenado, y esa suposición ya está puesta; luego de hecho ya no tiene esta libertad. La primera consecuencia es evidente, porque la libertad consiste intrínsecamente en el poder de actuar y no actuar; por tanto, si hecha la suposición no hay poder, tampoco

hay libertad. Que no haya poder es claro, porque ya se pone la suposición y así también en sentido compuesto es verdadero decir que es imposible que el predestinado sea condenado. Como además aquella suposición precede al uso de la libertad, porque Dios, antes de todo este uso previsto, destina eficazmente al hombre a la gloria, parece que de aquella suposición se sigue una necesidad absoluta que induce una impotencia total para el efecto contrario, y por tanto repugnante a la libertad.

12. Se resuelve. — Se responde que, ante todo, hay que distinguir el primer antecedente, pues incluso supuesta la predestinación, la palabra *puede* puede tomarse o en sentido dividido o en sentido compuesto; y en sentido dividido el antecedente es falso, mientras que en sentido compuesto es verdadero. Estas son palabras comunes con las que se resuelve esta dificultad. La verdadera inteligencia debe ser la siguiente: cuando se dice *«el predestinado puede ser condenado»*, la composición puede entenderse como referida al objeto de tal potencia, es decir, que la libertad se extienda a poder unir simultáneamente la predestinación con la condenación; y de este modo la proposición es falsa e imposible, porque repugna a la presciencia divina unida a la voluntad. De otro modo puede entenderse que aquella suposición solo se tome de parte del sujeto y de la persona: es decir, que aunque se suponga que es predestinado, todavía retiene verdaderamente el poder de pecar y de perseverar en el pecado si quiere, aunque este poder nunca llegue a reducirse a un acto contrario a la predestinación. Y en este sentido la proposición es verdadera. La razón es que aquella suposición no cambia el modo propio de actuar de esta potencia, ni es antecedente en sentido pleno, porque no se aplica a la obra sino por la presciencia de que la voluntad va a obrar libremente si es movida de este o de aquel modo. Despachado así el antecedente, la consecuencia debe negarse simplemente, porque para la libertad absoluta y simplemente basta este poder, que se llama en sentido dividido, ya que verdadera y realmente permanece en el predestinado el poder para

4. Ratio a priori. — Variae expositiones ad locum Joannis. — Ratio autem a priori, quae ad praesens spectat, est quia talis effectus non est necessarius ad finem praedestinationis: nam etiamsi justus iterum atque iterum cadat et resurgat, tandem salvari poterit. Non ergo omnes qui praedestinantur ad vitam aeternam, praedestinantur etiam ad conservandam gratiam sine interruptione, ex quo primo illam recipiunt. Imo D. Prosper, lib. 2, cap. ultim., *de Vocat. Gen.*, dicit consilio Dei factum esse, ut praedestinati permittantur peccare et cadere a justitia, et aliquando multo tempore in eo statu permanere, ut mysterium praedestinationis occultum sit, et nemo desperet aut nimium confidat. De quo etiam videri potest Augustinus, *de Corrept. et Gratia*, cap. 6 et 13, libro *de Praedest. Sanctor.*, cap. 14, *de Bono perseveran.*, cap. 6. Ille autem locus Joannis varias habet expositiones: duae vero sunt probabiliores, et quaelibet eligi potest. Una est: *Qui natus est ex Deo*, si ut talis perseveret ad perpetuam sanctitatem a principio vitae obtinendam. Nec fundamentum est alicujus... operetur peccat. Alia in sensu composito: *Qui natus est ex Deo*, quamdiu justitiam conservat, non peccat mortaliter, nec potest, quamdiu illam retinet, quia justitia et peccatum inter se formaliter repugnant.

5. Tertia opinio. — Est tertia sententia quorumdam Catholicorum, qui dicunt praedestinatos per dilectionem Dei absolutam et antecedentem necessario salvari, et consequenter necessario justificari et in justitia permanere. Ita sentiunt Ocham, Gabriel et Catherinus. Aliqui vero non admittunt hoc genus praedestinationis, ut evitent hoc genus necessitatis: putant enim repugnare libertati saltem ex parte, ut Joannes a Bononia, lib. *de Praedest.* 2, part., opin. 3. Favere videtur modus loquendi Augustini, *de Corrept. et Gratia*, cap. 12:

ambas cosas, no obstante la predestinación de Dios. Y si aquí queda alguna oscuridad, en el capítulo siguiente se explicará con mayor amplitud.

CAPÍTULO X

DE QUE DE LA PREDESTINACIÓN NO SE SIGUE NECESIDAD ALGUNA, NI DE NO PECAR NI DE OBRAR BIEN EN LOS ACTOS SINGULARES: DONDE SE EXPLICA MÁS LA CONCORDIA ENTRE LA PREDESTINACIÓN Y LA LIBERTAD.

1. La predestinación no quita la libertad. — Suponemos la doctrina católica contra los herejes, especialmente Lutero y Calvino: que la predestinación no quita la libertad, ni siquiera de los actos sobrenaturales por los cuales se manda a ejecución. Ni este lugar exige que nos detengamos en probar esta verdad. De aquí es manifiesto que no pertenece a la eficacia o a los efectos de la predestinación inferir necesidad en el modo de obrar en todos y cada uno de los actos humanos, o en alguno de ellos, por los cuales se perfecciona y se obtiene el último efecto de la predestinación; de lo contrario, la predestinación quitaría la libertad.

Lo que ahora tratamos es cómo se concilien estas dos cosas, siendo la predestinación infalible e inmutable, y por tanto causa necesaria, es decir, que infiere necesariamente su efecto.

2. Opinión de algunos. — Algunos dijeron que la concordia consiste en esto: que Dios no predestina ni predefine los actos singulares que son medios de la predestinación mediante un decreto absoluto de su voluntad que preceda (en razón) a la presciencia absoluta de tales actos como futuros, sino que solamente establece de modo absoluto salvar y justificar al hombre. Y en virtud de este decreto ofrece medios con los cuales sea infaliblemente salvado, no de tal modo que esa infalibilidad consista en algún acto cierto y determinado en particular con todas sus

«Provisum est humanae infirmitati, ut indeclinabiliter ageretur.» Idem 5 *contra Julianum*, cap. 3 et 4, et Fulgentii, lib. 1 *ad Monimum*, cap. 11 et 12. Imo etiam favere videtur modus loquendi Scripturae, Matth. 24: *Ut in errorem inducantur, si fieri potest*; ac si fieri non potest, oppositum necessarium est. Quomodo exponitur illud 2 ad Timoth. 2: *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus qui sunt ejus*, et similia habentur Joan. 6 et 10, et 1 Joan. 2, propter quod dixit Fulgentius, *de Fide ad Petrum*, cap. 35: «Firmissime tene, nullum eorum qui praedestinati sunt, posse perire.» Ratio autem est, quia voluntas Dei est efficax causa, qua posita impossibile est non poni effectum.

6. Haec sententia intelligi potest aut de aliqua vera necessitate, quae immutet modum operandi et producendi effectum, et consequenter tollat libertatem vel quoad exercitium vel quoad specificationem, quae dicitur proprie necessitas consequentis; vel potest intelligi de sola necessitate consequentiae, quae dicitur etiam esse in sensu composito, et nulli libertati repugnare. Auctores citati loquuntur in priori sensu, in quo censeo sententiam illam esse falsam.

7. Prima assertio. — Dico ergo primo, ex praedestinatione vel electione divina non sequi veram aliquam necessitatem habendi vel conservandi gratiam. Probatur, quia duo requiruntur ut praedestinatus salvetur. Unum est, quod in hac vita gratiam consequatur (suppono enim post hanc vitam non comparari, si durante vita praesenti non obtinetur). Aliud est, ut pro aliquo tempore hujus vitae perseveret in gratia, ita ut ab aliqua justificatione usque ad mortem non peccet mortaliter. Neutrum autem horum oportet fieri in praedestinato cum aliqua vera necessitate (et suppono sermonem esse de adultis, nam parvuli non sunt capaces libertatis aut necessitatis proprie illi

oppositae). Primum probatur, quia justificatio adulti juxta doctrinam fidei non fit sine illius dispositione libera et humana: ergo etiam justificatio praedestinati hoc modo fit: ergo praedestinatio non infert necessitatem in ordine ad justificationem.

8. Effugium. — Precluditur. — Dicetur fortasse, hoc ad summum probare de necessitate quoad exercitium, non vero de necessitate quoad specificationem, quia cum hac stat sufficiens libertas ad moralem actum et meritum. Sed contra hoc est, quia ad justificationem oportet exercere talem dispositionem: ergo si propter hanc causam necessitas aliqua inferenda est, non solum erit quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Et ut res magis urgeat, ponamus praedestinatum in ultimo articulo mortis constitutum, et adhuc existentem in peccato, cui ut salvetur, non satis est non peccare, sed necessarium est hic et nunc converti: ergo si necessario convertendus est, illa non tantum est necessitas quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Unde alii hac ratione convicti fatentur utramque necessitatem sequi ex tali praedestinationis modo, et ideo admittendum non esse. Sed hoc ex professo impugnat Augustinus, locis saepe citatis. Et ex sequenti capite constabit praedestinationem non inferre necessitatem ad singulas actiones, etiamsi modo et tempore praefinito praestandae sint.

9. Secundum autem de perseverantia imprimis non requirit necessitatem quoad exercitium, ut dicti auctores fatentur: ponere autem in praedestinato necessitatem quoad specificationem pro illo solo finali tempore, non est error, quia cum nullo dogmate aperte pugnat. Mihi tamen falsum videtur, quia sine hac etiam necessitate potest infallibiliter fieri a Deo talis effectus, ut ex sequenti capite constabit: ergo non est ponenda talis necessitas sine alio

circunstancias, sino en que Dios dirija de tal manera la voluntad del predestinado que finalmente coopere en este o en aquel acto. Y así sucede que en particular Dios nunca mueve la voluntad del predestinado por un decreto predefinido para que quiera absolutamente aquí y ahora, sino por una voluntad antecedente o simple afecto de que se haga tal acto. Si la voluntad del predestinado no resiste sino que coopera, entonces aquel medio ya es cierto; pero si Dios prevé que el predestinado resistirá en esa ocasión, provee otra en la que lo mueva, y así sucesivamente hasta que consiga el efecto.

3. Se rechaza este modo de hablar. — Este modo de hablar lo reprobamos ya en el libro tercero *De los Auxilios*, y arriba, en el libro primero, tocamos algo que aquí no es necesario repetir. Esta sentencia desagrada, en primer lugar y principalmente, porque supone que la predefinición de un acto libre en particular y con todas sus circunstancias repugna a la libertad, y que por tanto no puede ser provisto o predestinado por Dios de este modo un acto libre; lo cual parece contrario a la perfección de la providencia divina y al modo de hablar de la Escritura acerca del poder de Dios para cambiar los corazones de los hombres que obran libremente.

En segundo lugar, porque supone en Dios una ciencia tan limitada e imperfecta que no puede prever de qué modos puede ser atraída la voluntad humana para que aquí y ahora, y en particular, quiera simultáneamente de modo infalible y libre. Pues si esto lo previó, fácilmente podrá predestinar de modo absoluto que el acto se realice en particular y se realice libremente.

En tercer lugar, porque ese modo confuso de predefinir un acto libre es imperfecto e indigno de ser atribuido a Dios; más aún, nunca puede alcanzar aquel grado de certidumbre que es necesario para el decreto absoluto de Dios acerca del fin que ha de conseguirse por medio de él. Todo esto lo tratamos más ampliamente en los lugares citados.

4. Otro modo de hablar. — Fundamento. — Otros, pues, para huir de este extremo, caen en otro diciendo

fundamento, cum sit praeternaturalis, et alioqui non sit debita ratione alicujus superioris excellentiae vel dignitatis, ut sequenti capite magis explicabo, et expediam brevem difficultatem de confirmatione in gratia, an pro aliquo tempore omnibus praedestinatis conferatur.

10. Secunda assertio. — Secundo assero, praedestinationem infallibiliter inferre gratiam et perseverantiam praedestinati in illa pro aliquo tempore usque ad mortem, per solam necessitatem consequentiae, quae libertatem nullo modo impedit. Hoc probant testimonia superius adducta. Et ad indicandam hanc certitudinem et infallibilitatem solet Scriptura proponere effectus praedestinationis ut jam factos, juxta illud ad Rom. 8: *Quos praedestinavit, vocavit, justificavit*, etc. Quod notavit D. Gregorius, lib. 5, in 4 Regum, cap. 4. Ratio vero prioris partis est, quia divina voluntas absolute frustrari non potest. Posterioris autem partis ratio est quia divina voluntas ita movet voluntatem creatam, ut accommodet illi media proportionata, quibus et libere et infallibiliter moveatur: hoc enim pertinet ad infinitam Dei sapientiam et potentiam, ut supra libro primo tactum est, et iterum capite sequenti explicabitur. Unde etiam confirmatur, quia libertas non tollitur in generali, nisi in quantum in singulis actibus impeditur: sed praedestinatio non impedit libertatem in singulis actibus, ut jam ostendam: ergo nec simpliciter impedit in consequenda vel conservanda gratia, per quam comparatur gloria.

11. Objectio. — Ut autem modus loquendi et respondendi in forma ad hanc vulgarem difficultatem magis declaretur, objicio, quia supposita praedestinatione, non potest quis damnari: ergo supposita praedestinatione non habet libertatem ut damnetur, et illa suppositio jam posita est: ergo de facto jam non habet hanc libertatem. Prima consequentia

que no solo previó que la voluntad puede resistir para no consentir, sino que es físicamente predeterminada a consentir aquí y ahora y de tal modo, tanto en cuanto a la especificación como en cuanto al ejercicio del acto. El fundamento de esta sentencia en la materia presente es que para la certidumbre y eficacia de la predestinación es necesaria una moción semejante. Por lo demás, también suele fundarse en que ese modo de premover pertenece a la causalidad propia y necesaria de la causa primera. En cuanto a la concordia entre esta moción y la libertad, algunos no la explican, sino que dicen que es admirable y debe creerse por fe, aunque no se entienda. Otros dicen que, aunque esa moción sea tan eficaz, sin embargo, por sabiduría de Dios es tan suave que, aunque predetermine la voluntad a una sola cosa solo por su fuerza y eficacia, no obstante hace que obre libremente. Otros recurren al objeto y dicen que por virtud del objeto propuesto así por el entendimiento, la voluntad es movida indiferentemente y sin necesidad, y que esto basta para que el acto sea libre, aunque la voluntad misma sea determinada a una sola cosa por un agente extrínseco. Otros, finalmente, se refugian en el sentido compuesto y dividido, y quieren que la necesidad por suposición, incluso antecedente al uso de la libertad, no quite que el acto sea libre, sino que basta que la voluntad, tomada por sí y desnuda sin tal suposición, sea indeterminada a tal acto.

5. Se rechaza la sentencia mencionada. — Esta sentencia no debe ser tratada ni examinada ex profeso en este lugar (ya lo hicimos ampliamente en los libros *De los Auxilios*), y tal vez en otro tiempo y ocasión se presentará para tratarla con mayor exactitud. Ahora, pues, solo afirmamos que esa sentencia no es necesaria para el asunto de la predestinación, porque la certidumbre de la predestinación puede salvarse de otro modo más fácil y más conforme a la providencia y sabiduría divinas, como pronto explicaremos. Y si no es necesaria, no juzgamos que deba admitirse, porque no tiene fundamento en las Escrituras, ni en los santos Padres, ni en los teólogos antiguos, y deprime de tal modo la libertad del albedrío que

patet, quia libertas consistit intrinsece in potestate agendi et non agendi, ergo, si facta suppositione non est potestas, etiam non est libertas. Quod autem potestas non sit, patet, quia jam ponitur suppositio et ita etiam in sensu composito verum est dicere, impossibile esse praedestinatum damnari. Cum autem suppositio illa praecedat usum libertatis, quia Deus ante omnem hunc usum provisum destinat efficaciter hominem ad gloriam, videtur ex illa suppositione sequi necessitas simpliciter et inducens absolutam impotentiam ad contrarium effectum, ac proinde repugnans libertati.

12. Diluitur. — Respondetur, ante omnia distinguendum esse primum antecedens, nam etiam supposita praedestinatione, verbum *potest* accipi potest vel in sensu diviso vel in composito, et in diviso falsum est antecedens, in composito autem verum est. Haec sunt verba communia, quibus expeditur haec difficultas: intelligentia vero haec esse debet, quod cum dicitur *Praedestinatus potest damnari*, compositio fieri potest veluti in objecto talis potestatis, videlicet quod ad hoc se libertas extendat, ut possit simul in unum conjungere praedestinationem cum damnatione: et hoc modo est falsa et impossibilis propositio, quia repugnat divinae praescientiae habenti voluntatem adjunctam. Alio vero modo accipi potest, quod illa suppositio tantum sumatur ex parte subjecti et personae: quia videlicet etiamsi supponatur praedestinatus, adhuc vere retinet potestatem peccandi et perseverandi in peccato, si voluerit, quanquam haec potestas nunquam sit reducenda in actum praedestinationi contrarium. Et in hoc sensu est vera propositio. Ejusque ratio est, quia illa suppositio non immutat proprium modum agendi hujus potentiae: neque est ex omni parte antecedens, quia non applicatur ad opus nisi ex praescientia quod voluntas libere operatura est, si hoc vel illo modo moveatur. Sic autem

apenas puede concebirse con mente humana; por tanto, tampoco es apta para resistir a los herejes.

Porque decir que esta concordia es inefable y no puede ser explicada por nosotros no satisface, tanto porque la fe no enseña aquello por lo cual estos autores hacen inexplicable la concordia, como porque si alguien dijera que Dios necesita a la voluntad y sin embargo no quita la libertad, y que debe creerse por fe la concordia entre la necesidad actual absoluta y la libertad actual, no solo diría algo inexplicable, sino también abiertamente contradictorio. Es necesario, pues, que esa sentencia declare cómo no es lo mismo decir que una predeterminación a una sola cosa impuesta desde fuera se une con la indiferencia de la libertad, porque esa predeterminación parece ser necesidad absoluta al ser inferida desde fuera. Por eso, que tal moción se llame suave hará ciertamente que el acto que de ella proviene sea voluntario, pero no que sea libre. La sola proposición del objeto, indiferente de por sí, es ciertamente suficiente para la libertad potencial, pero no para la actual si desde otra parte se imprime necesidad desde fuera.

Como, pues, nosotros no encontramos modo de componer la libertad con una suposición antecedente a su uso y que determina físicamente la facultad de obrar a una sola parte, por eso, para resolver esta dificultad, no usamos aquella sentencia.

6. Aserción. — Debe decirse, pues, brevemente que la predestinación no impide la libertad en los actos buenos singulares, aunque los predefina, porque en la ejecución y ad extra no mueve a realizarlos con efecto sino por gracia eficaz. Esta gracia eficaz mueve la voluntad de tal modo que no impide su libertad, ni siquiera en cuanto al uso y a la determinación actual, porque mueve la voluntad de modo congruo por presciencia condicionada, y por tanto nada queda en la predestinación que repugne a esta libertad. La primera parte es de san Agustín dondequiera que habla de esta materia. Pues en este sentido dice que los que son llamados según el propósito no rechazan la vocación ni resisten. Y es muy digno de notar que no dice «no pueden resistir», sino «no resisten».

expedito antecedente, consequentia simpliciter neganda est, quia ad libertatem absolute et simpliciter sufficit haec potestas, quae vocatur in sensu diviso, quia vere et realiter manet in praedestinato potestas ad utrumque, non obstante praedestinatione Dei. Quod si hic manet aliquid obscuritatis, in capite sequenti amplius explanabitur.

CAPUT X.

EX PRAEDESTINATIONE NON SEQUI NECESSITATEM, AUT NON PECCANDI, AUT BENE OPERANDI IN SINGULIS ACTIBUS: UBI MAGIS EXPLICATUR CONCORDIA PRAEDESTINATIONIS CUM LIBERTATE.

1. Praedestinatio non aufert libertatem. — Supponimus catholicam doctrinam contra haereticos, praesertim Lutherum et Calvinum, praedestinationem non auferre libertatem, etiam supernaturalium actuum, per quos mandatur executioni. Nec enim hic locus postulat ut in hac veritate probanda immoremur. Hinc ergo manifestum est non pertinere ad praedestinationis efficaciam seu effectus, ut necessitatem inferat in modo operandi omnes et singulos humanos actus, vel aliquem eorum, quibus perficitur et comparatur ultimus praedestinationis effectus; alioqui praedestinatio auferret libertatem. Quod ergo nunc agimus, est quomodo haec duo concilientur, cum praedestinatio infallibilis sit et immutabilis, ac proinde sit causa necessaria, id est, necessario inferens effectum.

2. Opinio quorumdam. — Quidam dixerunt concordiam in hoc positam esse, quod Deus non praedestinat seu praefinit singulos actus qui sunt media praedestinationis per decretum absolutum suae voluntatis, quod ratione antecedat absolutam praescientiam talium actuum ut

Aunque si alguna vez hablara del primer modo, debería explicarse según el sentido compuesto declarado antes por la presciencia condicionada.
La razón de esta parte es que esta gracia eficaz es necesaria para el fin de la predestinación; de otro modo podría fallar. Y es también medio apto, porque puesta ella, es infalible que se ponga el efecto. La otra parte se prueba brevemente porque la eficacia de esta gracia no consiste en una predeterminación física a la que la voluntad no pueda resistir, ya que el Concilio de Trento, sesión 6, define que la voluntad, supuesta la excitación de Dios, obra de tal modo que puede resistirle. Consiste, pues, en una moción congrua y acomodada a la voluntad según la presciencia de Dios.

7. Objeción. — Respuesta. — Alguien dirá: Entonces esta gracia de Dios no es eficaz por sí misma, sino que recibe su eficacia de la voluntad del hombre. Lo cual parece muy absurdo, porque el consenso de la voluntad nace precisamente de la eficacia de tal gracia; de lo contrario, el hombre podría gloriarse de él, como si lo hubiera conseguido por su propia eficacia y no por la gracia de Dios.
La consecuencia se prueba así: si la voluntad del hombre no coopera, la gracia de Dios no será eficaz; luego la eficacia de la gracia viene de la voluntad.
Se responde concediendo la primera consecuencia en su parte anterior y negándola en la posterior: porque el libre albedrío no se compara con la gracia excitante (de la que hablamos) como su causa, ni le aporta nada para que se pueda decir que la hace eficaz. Por eso, también se niega la consecuencia de la prueba: pues solo prueba que el libre albedrío es concausa junto con esta gracia para prestar el consenso, lo cual es algo muy distinto.

8. Nota importante. — Para que se entienda mejor la cuestión, hay que advertir que la eficacia de la gracia se toma a veces por su eficiencia actual: porque toda causa se llama eficiente o eficaz en acto por su eficiencia actual, que no es otra cosa que su acción. Otras veces se toma por la virtud que tal gracia tiene

futurorum; sed tantum statuit absolute hominem salvare et justificare. Et ex vi hujus decreti offert media quibus infallibiliter salvetur, non tamen ita ut illa infallibilitas consistat in aliquo actu certo et in particulari determinato cum omnibus circumstantiis ejus, sed in hoc quod Deus ita dirigat voluntatem praedestinati ut in hoc vel illo actu tandem cooperetur. Atque ita fit ut in particulari nunquam moveat Deus voluntatem praedestinati ex praefinito decreto, ut omnino hic et nunc velit, sed ex voluntate antecedente seu simplici affectu ut talis actus fiat. Quod si voluntas praedestinati non resistat sed cooperetur, jam illud medium est certum; si autem Deus praesciat praedestinatum resistiturum in ea occasione, providet aliam in qua moveat, et sic consequenter donec effectum consequatur.

3. Dictus modus dicendi reiicitur. — Hunc vero dicendi modum improbavimus in libro tertio *De Auxiliis*, et supra libro primo aliquid tetigimus, quod hic repetere necesse non est. Displicet ergo haec sententia primo et maxime quia supponit praefinitionem actus liberi in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus repugnare libertati, ac proinde non posse hoc modo provideri seu praedestinari a Deo actum liberum; quod videtur contra perfectionem divinae providentiae et contra modum loquendi Scripturae de potestate Dei ad immutanda corda hominum libere etiam operantium. Secundo, quia supponit in Deo scientiam adeo limitatam et imperfectam ut praenoscere non possit quibus modis attrahi possit humana voluntas ut hic et nunc et in particulari simul infallibiliter velit et libere. Nam si hoc praenovit, facile poterit praedestinare absolute ut actus fiat in particulari et libere fiat. Tertio, quia ille confusus modus praefiniendi actum liberum est imperfectus et indignus qui Deo tribuatur; imo nunquam attingere potest illum certitudinis gradum qui ad

para mover el libre albedrío y hacer que obre, según aquello: *Haré que hagáis*, y aquello: *Él es quien obra en nosotros el querer*, porque por esta gracia hace Dios que queramos, como explica san Agustín.

La eficacia tomada del primer modo depende sin duda del libre albedrío, porque hay una sola acción que surge por sí misma del libre albedrío y de la gracia. Y en este sentido se puede decir que el libre albedrío elicita la acción de la gracia de modo concomitante, es decir, coobrando una misma acción con ella. Sin embargo, no se dirá que da a la gracia su propia eficiencia, porque esa acción, en cuanto es producida por la gracia, no procede de la causalidad del libre albedrío, aunque en la realidad esa acción no existe sin la causalidad del libre albedrío.

9. Pero hablando del segundo modo (en el que nosotros hablamos con san Agustín) acerca de la gracia preveniente eficaz, de ninguna manera recibe la gracia su eficacia del libre albedrío, sino que más bien es la misma gracia la que eleva al libre albedrío y le da la virtud de obrar, virtud que tal gracia tiene por sí misma y por su propia perfección.

Ahora bien, porque tal gracia, en cuanto eficaz, no solo implica virtud de obrar, sino de obrar de tal manera que infaliblemente tenga unida la acción, esto no lo tiene la gracia solo por su virtud física y connatural, sino por el modo en que es dada por Dios según tal propósito y presciencia condicionada, porque ya había previsto que aquella gracia tendría efecto si se diera con tales circunstancias. Y por eso también en este aspecto tiene su eficacia del mismo Dios, aunque no sin relación al libre albedrío. Y así también se ve fácilmente la concordia, porque esta gracia, por muy eficaz que sea en cuanto preveniente, no tiene repugnancia física con el disentimiento del libre albedrío que surja intrínsecamente de las mismas entidades o realidades (lo único que podría dañar la libertad), sino que la tiene por la presuposición del efecto futuro en la presciencia de Dios, la cual no repugna a la libertad, como se ha declarado muchas veces.

decretum Dei absolutum circa finem illo medio comparandum necessarius est. Quae omnia in citatis locis latius prosecuti sumus.

4. Alius dicendi modus. — Fundamentum. — Alii ergo, ut fugiant hoc extremum, in aliud incidunt dicentes non solum praefinisse voluntas resistere quominus ipsi consentiat, sed physice praedeterminari ad consentiendum hic et nunc et tali modo, tam quoad specificationem quam quoad exercitium actus. Cujus sententiae fundamentum in praesenti materia est quia ad certitudinem et efficaciam praedestinationis est similis motio necessaria. Alioqui vero etiam fundari solet in hoc quod ille praemovendi modus pertinet ad propriam et necessariam causalitatem causae primae. Concordiam autem inter hanc motionem et libertatem aliqui non explicant, sed dicunt esse admirandam et fide tenendam, etiamsi non intelligatur. Alii dicunt quod licet illa motio tam efficax sit, nihilominus ex sapientia Dei est ita suavis ut, licet praedeterminet voluntatem ad unum sola sua vi et efficacia, nihilominus faciat illam libere operari. Alii ad objectum recurrunt dicuntque ex vi objecti sic per intellectum propositi voluntatem indifferenter et absque necessitate moveri, idque satis esse ut actus sit liber, etiamsi voluntas ipsa ab extrinseco agente ad unum determinetur. Alii denique confugiunt ad sensum compositum et divisum voluntque necessitatem ex suppositione, etiam antecedenti ad usum libertatis, non tollere quominus actus sit liber, sed satis esse quod voluntas ex se ac nude sumpta sine tali suppositione sit indeterminata ad talem actum.

5. Dicta sententia reiicitur. — Haec sententia non est ex professo a nobis hoc loco tractanda et examinanda, id enim fuse egimus in libris *De Auxiliis*, et aliud fortasse tempus et occasio occurret illam exactius pertractandi. Nunc ergo solum asserimus sententiam

10. De aquí se entiende fácilmente que la predestinación no disminuye la libertad, ni siquiera en cuanto a la perseverancia en los actos buenos sin mezcla de pecado mortal. Se prueba del mismo modo, porque también este efecto solo se realiza por gracia eficaz multiplicada. Pues así como Dios mueve al primer acto, así también mueve al segundo y a los demás consecutivamente. Como, pues, en cada uno la gracia obra eficaz y libremente, así también en la colección o continuación de ellos. Y en esto no encuentro ninguna dificultad nueva.

11. Duda. — Solo podría dudar alguien si debe concederse que todo predestinado está, por algún tiempo, confirmado en gracia. Pues de lo dicho parece seguirse esto, porque todo predestinado recibe por algún tiempo el don de la perseverancia, que se le da para que infaliblemente no caiga de la gracia. Y nada más parece ser la confirmación en gracia.

Sin embargo, los autores comúnmente no hablan así y tratan de poner diferencia entre el don de la perseverancia y la confirmación en gracia. Algunos dicen que la confirmación añade una revelación por la cual el hombre se hace cierto de que va a perseverar. Pero esto es muy incierto: ¿de dónde consta que no solo los apóstoles (a quienes creemos que fueron confirmados en gracia), sino también cualesquiera otros hayan tenido esta revelación? ¿O qué aporta tal revelación a la operación de la gracia para que pertenezca a la confirmación?

Otros dicen que a los confirmados se les negó el concurso para pecar, y por eso no solo no pecarán, sino que ni siquiera podrán pecar; lo cual no es necesario ni para el don de la perseverancia ni para todos los predestinados. Y ciertamente es fácil creer que esto sucedió después de Cristo Señor en la Beatísima Virgen, por su eximia dignidad, a la cual toda aquella perfección de algún modo se debía y le era casi connatural. Pero de otros confirmados no hay fundamento suficiente para afirmarlo, y por lo demás ni es necesario ni connatural.

illam ad negotium praedestinationis necessariam non esse, quia potest certitudo praedestinationis alio faciliori modo ac divinae providentiae ac sapientiae magis consentaneo salvari, ut mox explicabimus. Quod si necessaria non est, non censemus admittendam, quia non habet fundamentum in Scripturis vel sanctis Patribus aut antiquis theologis, et libertatem arbitrii ita deprimit ut vix possit humana mente concipi, ideoque apta etiam non est ad haereticis resistendum. Nam dicere concordiam hanc esse ineffabilem et non posse a nobis explicari non satisfacit, tum quia fides non docet illud unde ab his auctoribus redditur concordia inexplicabilis, tum etiam quia si quis diceret Deum necessitare voluntatem et nihilominus non tollere libertatem esseque a nobis credendam concordiam actualis necessitatis simpliciter cum actuali libertate, non solum diceret rem inexplicabilem, sed etiam aperte repugnantem. Oportet ergo ut illa sententia declaret quomodo non sit idem dicere praedeterminationem ad unum ab extrinseco illatam conjungi cum indifferentia libertatis, quia illa praedeterminatio videtur esse necessitas simpliciter cum ab extrinseco inferatur. Quare, quod talis motio suavis dicatur, faciet quidem ut actus ab illa proveniens sit voluntarius, non vero ut sit liber. Sola vero objecti propositio ex se indifferens est quidem sufficiens ad potentialem libertatem, non vero ad actualem si necessitas aliunde imprimitur ab extrinseco. Quia igitur nos non invenimus modum componendi libertatem cum suppositione antecedente usum ejus et determinante physice facultatem operandi ad unam partem, ideo ad expediendam hanc difficultatem illa sententia non utimur.

6. Assertio. — Dicendum ergo breviter est ideo praedestinationem non impedire libertatem in singulis actibus bonis, etiamsi illos praefiniat, quia in executione et ad extra non movet ad illos cum

12. Podemos decir, pues, que el don de la perseverancia se concede por sí mismo mediante los auxilios y dones ordinarios de la gracia, proveyendo y disponiendo solamente Dios que se den en los tiempos convenientes y en el número o multitud de auxilios que sean suficientes para tal efecto.

La confirmación en gracia, en cambio, añade dones y auxilios propios y peculiares por los cuales Dios previene al hombre en los actos singulares y especialmente en las ocasiones de pecar, y mueve su voluntad de modo moralísimamente eficacísimo, no solo según la presciencia, sino también según la virtud de los auxilios. Estos, aunque no determinan la voluntad de modo que ni siquiera físicamente pueda resistir, sin embargo moralmente la inducen de modo eficacísimo. Esta eficacia, junto con otra congruencia proveniente de la presciencia, proporciona la confirmación.

Así, pues, la confirmación en gracia añade algo más allá del don común de la perseverancia, por cuya razón no se sigue necesariamente de la predestinación, aunque puede servir para ella, quedando a salvo también la libertad.

Esta es la segunda parte de esta obra, en la que nos disponemos a tratar de la reprobación. Como el último efecto o término de la reprobación es la carencia perpetua de la bienaventuranza, para entender de qué modo los reprobos se apartan de la consecución de la bienaventuranza es necesario entender primero de qué modo son dirigidos u ordenados a ella por la divina providencia, lo cual debe tratarse en este libro.

Y porque la providencia supone alguna intención o voluntad de un fin proporcionado a sí misma, por eso hablaremos primero de la voluntad eterna que Dios tuvo acerca de la salvación última de todos aquellos a quienes no eligió eficazmente para la gloria; y después, de los medios que les preparó para alcanzar aquel fin.

effectu praestandos nisi per gratiam efficacem. Quae gratia efficax ita movet voluntatem ut libertatem ejus non impediat, etiam quoad usum et actualem determinationem, quia movet voluntatem modo congruo ex praescientia conditionata, et ideo nihil superest in praedestinatione quod huic libertati repugnet. Prima pars est D. Augustini ubicumque de hac materia loquitur. Nam hoc sensu ait eos qui vocantur ex proposito non rejicere vocationem nec resistere. Estque in eo valde notandum non dicere *non posse repugnare*, sed *non repugnare*. Quanquam, si aliquando priori modo loqueretur, exponendus esset juxta sensum compositum supra declaratum per conditionatam praescientiam. Ratio vero hujus partis est quia haec gratia efficax necessaria est ad finem praedestinationis, alias deficere posset. Et est etiam medium aptum, quia illa posita infallibile est ponendum esse effectum: ergo. Altera vero pars breviter probatur quia efficacia hujus gratiae non consistit in physica praedeterminatione cui voluntas non possit resistere: quia Concilium Tridentinum, sess. 6, definit voluntatem ita operari, supposita Dei excitatione, ut possit ei resistere. Consistit ergo in motione congrua et accommodata voluntati juxta praescientiam Dei.

7. Objectio. — Respondetur. — Dicet vero aliquis: Ergo haec gratia Dei non est secundum se efficax, sed ab hominis voluntate efficaciam accipit: quod videtur valde absurdum, cum ex efficacia talis gratiae oriatur consensus voluntatis; alias posset homo de illo gloriari, utpote habito ex efficacia sua, et non gratiae Dei. Sequela probatur, quia nisi voluntas hominis cooperetur, gratia Dei non erit efficax, ergo a voluntate est efficacia gratiae. Respondetur concedendo primam consequentiam quoad priorem partem et negando illam quoad posteriorem: quia liberum arbitrium non comparatur ad excitantem gratiam, de qua est

LIBRO CUARTO

DE LA PROVIDENCIA SOBRENATURAL DE DIOS
Acerca de la salvación eterna de los reprobos o no elegidos.

Cap. I. Si Dios quiere salvar a todos.
Cap. II. Cómo es la voluntad de salvar a todos.
Cap. III. Si se dan a todos los adultos medios suficientes.
Cap. IV. Si se provee a todos los niños.

Esta es la segunda parte de esta obra, en la que nos disponemos a tratar sobre la reprobación. Dado que el último efecto o término de la reprobación es la privación perpetua de la bienaventuranza, para entender de qué modo los reprobos se apartan de la consecución de la bienaventuranza es necesario comprender primero de qué modo son dirigidos u ordenados hacia ella por la divina providencia, tema que se tratará en este libro.

Y puesto que la providencia supone alguna intención o voluntad de un fin proporcionado a sí misma, hablaremos primero de la voluntad eterna que Dios tuvo respecto a la salvación última de todos aquellos a quienes no eligió eficazmente para la gloria; y después, de los medios que les preparó para alcanzar aquel fin.

CAPÍTULO I

CUÁN CIERTO ES QUE DIOS QUISO SALVAR A TODOS LOS HOMBRES, INCLUSO A LOS NO PREDESTINADOS.

sermo, ut causa ejus, neque illi aliquid confert, ut propterea dici possit eam reddere efficacem. Unde ad probationem negatur etiam consequentia: nam solum probat liberum arbitrium esse concausam cum hujusmodi gratia ad consensum praestandum, quod longe diversum est.

8. Quoddam notabile adhibetur. — Ut autem res ipsa melius intelligatur, advertendum est efficaciam gratiae interdum sumi pro actuali efficientia ejus: nam omnis causa denominatur actu efficiens seu efficax ab actuali efficientia sua, quae non est aliud quam actio ejus. Aliquando vero sumi pro virtute quam talis gratia habet ad movendum liberum arbitrium et efficiendum ut efficiat, juxta illud: *Faciam ut faciatis*, et illud: *Ipse est qui operatur in nobis velle*, quia per hanc gratiam facit Deus ut velimus, ut Augustinus exponit. Efficacia ergo priori modo sumpta pendet sine dubio a libero arbitrio, quia unica est actio quae per se oritur ex libero arbitrio et gratia: et hoc modo dici potest liberum arbitrium elicere actionem gratiae concomitanter, id est, coefficiendo unam actionem cum illa. Non tamen dicetur dare gratiae efficientiam suam, quia illa actio prout efficitur a gratia non est ex causalitate liberi arbitrii, quamvis in re actio illa non sit sine causalitate liberi arbitrii.

9. Loquendo autem posteriori modo (in quo nos loquimur cum Augustino) de gratia praeveniente efficaci, sic nullo modo habet gratia a libero arbitrio suam efficacitatem, sed potius ipsa gratia elevat liberum arbitrium et dat illi virtutem agendi, quam virtutem ex se et ex perfectione sua habet talis gratia. Quia vero talis gratia, quatenus efficax, non solum dicit virtutem agendi, sed ita agendi ut infallibiliter habeat conjunctam actionem, hoc non habet illa gratia ex sola virtute physica et sibi connaturali, sed habet ex modo quo datur a Deo ex tali proposito et praescientia conditionata, quia jam praeviderat illam gratiam

1. Gregorio abrazó simplemente la parte negativa. — Esta cuestión se funda en En el texto de san Pablo, 1 Tim 2: *Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*. Aquí parece definir la cuestión y enseñar la parte afirmativa como cierta y de fe. Sin embargo, Gregorio, en 1, d. 46, hacia el final, niega simplemente que Dios haya querido salvar a aquellos que de hecho no salva: porque lo que Dios quiere, se haga; especialmente cuando debe ser hecho principalmente por el mismo Dios.

Favorece esta sentencia san Agustín, quien a veces suele restringir aquel testimonio de Pablo solo a los predestinados, explicándolo o por una distribución acomodada (es decir, que se entienda de todos los que se salvan, porque nadie se salva sino aquel a quien Dios quiere salvar), o de modo que la distribución sea solo para los géneros de cada uno, porque de todo género o estado de hombres quiere Dios que algunos se salven, como expone en el *Enchiridion*, cap. 103.

2. Conclusión. — Se corrobora con el testimonio de Pablo. Pero, no obstante, debe decirse simplemente que Dios desde la eternidad quiso salvar a todos los hombres que decretó crear; y lo mismo debe pensarse de los ángeles. Se prueba por el citado testimonio: porque, si se mira sinceramente el contexto de Pablo, consta que habla universalmente de todos los hombres. Pues primero exhorta a orar por todos los hombres y añade: *Esto es bueno y agradable delante de Dios nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven*. Pero consta que la mente de Pablo es que oremos por todos los hombres simplemente, sin ninguna limitación; luego con la misma universalidad habla de todos los hombres cuando, a continuación, da la razón: que Dios quiere que todos se salven.

Esto lo confirma y declara más claramente con las palabras siguientes, diciendo: *Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como redención por todos*. En esta última frase es certísimo que habla de todos sin excepción: es de fe que Dios

habituram effectum si cum talibus circumstantiis daretur. Et ideo etiam quoad hoc habet efficaciam ab ipso Deo, quamvis non sine respectu ad liberum arbitrium, et ita etiam facile patet concordia, nam ista gratia quantumvis efficax, quatenus praeveniens est, non habet repugnantiam physicam cum dissensu liberi arbitrii quae intrinsece ex ipsis entitatibus seu rebus oriatur, quae sola posset libertatem laedere, sed habet illam ex praesuppositione effectus futuri in praescientia Dei, quae libertati non repugnat, ut saepe declaratum est.

10. Hinc facile intelligitur praedestinationem non minuere libertatem, etiam quoad perseverantiam in bonis actibus sine admixtione peccati mortalis. Probatur eodem modo, quia etiam hic effectus solum fit per gratiam efficacem multiplicatam. Sicut enim Deus movet ad primum actum, ita etiam movet ad secundum et alios consequenter: sicut ergo in singulis gratia operatur efficaciter et libere, ita etiam in collectione seu continuatione illorum: neque in hoc invenio difficultatem novam.

11. Dubium. — Solum posset quis dubitare an concedendum sit omnem praedestinatum pro aliquo tempore esse confirmatum in gratia. Nam ex dictis videtur hoc sequi, quia omnis praedestinatus pro aliquo tempore recipit perseverantiae donum, quod illi datur ut infallibiliter non cadat a gratia: nihil autem aliud esse videtur confirmatio in gratia. Nihilominus auctores communiter non ita loquuntur et conantur discrimen ponere inter donum perseverantiae et confirmationem in gratia. Et quidam aiunt confirmationem addere revelationem per quam homo fit certus se esse perseveraturum. Sed valde incertum hoc est: unde enim constat non solum apostolos, quos credimus in gratia fuisse confirmatos, verum etiam quoscumque alios habuisse hanc revelationem? Vel quid confert

es redentor de todos los hombres; luego del mismo modo habla de todos en las palabras anteriores. Es clara la consecuencia, tanto porque lo exige así el contexto, la uniformidad de las palabras y la fuerza del discurso, como también por la razón que se insinúa en las mismas palabras. Pues Dios quiere que todos los hombres se salven del mismo modo que quiso redimir a todos, ya que la redención no es sino para la salvación de los hombres. Ahora bien, la voluntad de redimir a todos los hombres no se limita a todos los predestinados, ni puede limitarse de ninguno de los modos dichos; por tanto, tampoco debe limitarse así la voluntad de salvar a todos los hombres.

3. Exposición de san Agustín. — Pero se opone a esta exposición. — Sé que el mismo san Agustín, en el libro *De la Corrección y la Gracia*, cap. 14, aunque entiende esa distribución simplemente de todos los hombres, sin embargo explica por cierta metáfora que Dios quiere salvar a todos los hombres, no porque Él tenga tal voluntad, sino porque nos hace querer y desear que todos se salven, pues este modo de hablar es usual en la Escritura. Pero a esta exposición se opone, en primer lugar, la regla del mismo san Agustín: que una locución metafórica, aunque sea usada en otro lugar, no debe acomodarse fácilmente a otro pasaje, a no ser que la necesidad de la letra lo exija, sino que debe retenerse la propiedad y simplicidad de las palabras en la medida de lo posible, porque de otro modo nada cierto tendríamos de las palabras de la Escritura. Aquí, sin embargo, no hay necesidad alguna de recurrir a la metáfora, como se verá. Más aún, añado que aquella metáfora no es congruente con el contexto, porque Pablo dice que hay que orar por todos porque Dios quiere que todos se salven; luego Pablo nos induce a desear la salvación de todos por el hecho de que Dios la quiere: por tanto, atribuye a Dios esta voluntad, no porque la produzca en nosotros (de otro modo ya supondría lo que intenta persuadir), sino porque la tiene en sí mismo.

talis revelatio ad operationem gratiae ut ad confirmationem pertineat? Alii dicunt confirmatis negatum esse concursum ad peccandum, et ideo non solum non esse peccaturos sed etiam non posse peccare; quod ad donum perseverantiae vel in omnibus praedestinatis necessarium non est. Et quidem facile credi potest post Christum Dominum in Beatissima Virgine ita factum esse propter eximiam dignitatem ejus, cui tota illa perfectio quodammodo debebatur et erat quasi connaturalis. De aliis autem confirmatis nullum est sufficiens fundamentum ad id asserendum, et alioqui nec necessarium est nec connaturale.

12. Dicere ergo possumus donum perseverantiae ex se conferri per ordinaria auxilia et dona gratiae, hoc solum praestante et providente Deo ut illa dentur congruis temporibus et in eo numero seu multitudine auxiliorum quae ad talem effectum sufficiant. Confirmationem vero in gratia addere propria et peculiaria dona et auxilia per quae Deus praevenit hominem in singulis actibus et praesertim in occasionibus peccandi, voluntatemque ejus moraliter efficacissime movet, non solum secundum praescientiam sed etiam secundum virtutem auxiliorum, quae licet non determinet voluntatem ita ut etiam physice non possit resistere, moraliter tamen efficacissime illam inducit. Quae efficacia simul cum alia congruitate ex praescientia confirmationem praebet.
Sic ergo confirmatio in gratia aliquid addit ultra commune perseverantiae donum, ratione cujus non necessario sequitur ex praedestinatione, licet ad illam possit deservire, salva etiam libertate.

LIBER QUARTUS

DE SUPERNATURALI PROVIDENTIA DEI

4. En segundo lugar, porque si Dios nos hace querer y desear la salvación de todos los hombres, ciertamente es porque esto es conforme a su voluntad; luego este efecto de Dios (es decir, que nos haga querer la salvación de todos) supone en Él una voluntad semejante. En tercer lugar, porque Pablo también muestra esta misma voluntad de Dios por el hecho de que hay un solo Dios de todos, que dio un solo mediador y redentor para todos: habla, pues, de la voluntad del mismo Dios. Finalmente, se añade que la metáfora o la propiedad de las palabras de un lugar debe tomarse, en la medida de lo posible, de la consonancia con otros lugares; pero en otros lugares no se insinúa tal metáfora en locución semejante, sino la propiedad de las palabras, como constará por lo que se dirá.

5. Verdadero sentido de las palabras de san Pablo. — El verdadero sentido de Pablo es, pues, el que presentan las palabras entendidas simple y propiamente: que Dios, en cuanto está de su parte, quiere y desea la salvación de todos, de modo que por su parte a nadie niega la providencia necesaria ni deja una vía de salvación simplemente e imposible por sí misma.
Y este sentido siguieron en este lugar Crisóstomo, Ecumenio, Teofilacto y otros griegos; Ambrosio, Jerónimo y otros latinos en el mismo pasaje; Próspero, lib. 2 *De la Vocación de los Gentiles*, caps. 19 y 25 (alias 7 y 8); Atanasio, lib. 3 *De la Asunción del hombre*. Asimismo Crisóstomo, *Hom. 1 a los Efesios*, y sobre todo Damasceno, lib. 2 *De la Fe ortodoxa*, cap. 29; santo Tomás, 1 p. q. 19 a. 6 y 3 *Contra los Gentiles*, cap. 159. Y es ya sentencia comúnmente recibida.
Finalmente, la siguió también san Agustín en el libro *Del Espíritu y la Letra*, cap. 33, donde pregunta: si la voluntad de creer es don de Dios, ¿por qué no se da a todos los hombres, siendo así que Dios quiere que todos los hombres se salven? Y responde: *No de tal modo, sin embargo, que les quite el libre albedrío, con el cual, usándolo bien o mal, sean juzgados con toda justicia. Pues siendo esto así, los infieles obran*

Circa aeternam salutem reproborum seu non electorum.

□□

Cap. I. Utrum Deus velit omnes salvare.
Cap. II. Qualis sit voluntas salvandi omnes.
Cap. III. Utrum dentur omnibus adultis media sufficientia.
Cap. IV. An infantibus omnibus provideatur.

Haec est secunda hujus operis pars, in qua de reprobatione dicere aggredimur. Quia vero ultimus effectus seu terminus reprobationis est perpetua beatitudinis carentia, ideo ad intelligendum quomodo reprobi a consecutione beatitudinis deflectant, necessarium est prius intelligere quomodo in illam beatitudinem dirigantur seu ordinentur per divinam providentiam, quod in hoc libro tractandum est.
Et quoniam providentia supponit aliquam intentionem seu voluntatem finis sibi proportionati, ideo dicemus prius de aeterna voluntate quam Deus habuit de ultima salute omnium illorum quos ad gloriam efficaciter non elegit; deinde de mediis quae ad illum finem eis praeparavit.

CAPUT I.

QUAM CERTUM SIT VOLUISSE DEUM SALVARE OMNES HOMINES, ETIAM NON PRAEDESTINATOS.

1. Gregorius simpliciter partem negativam amplexus est. — Haec quaestio fundata est in loco Pauli 4, ad Timoth. 2: *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ubi videtur quaestionem definire et partem affirmantem tanquam de fide certam docere. Nihilominus Gregorius, in 1, d. 46, circa finem, simpliciter negat voluisse Deum salvare quos de facto non salvat: quia quod Deus vult, sit; praecipue

contra la voluntad de Dios cuando no creen en su Evangelio, etc. Y en el libro *A los artículos falsamente imputados*, el segundo era que Dios quiere salvar a todos: a lo cual responde: *Debe creerse y profesarse con toda sinceridad que Dios quiere que todos los hombres se salven, puesto que el Apóstol, cuya es esta sentencia, diligentemente manda (cosa que se guarda fidelísimamente en todas las Iglesias) que se suplique a Dios por todos los hombres*, etc. Estas palabras se encuentran en Próspero, a las objeciones de Vicente, respuesta segunda.

6. Y esta verdad la confirman otros testimonios de las Escrituras, en los cuales Dios confiesa que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (*Ez* 18 y 33). Asimismo en aquellos en los que dice que está a la puerta y llama (*Ap* 3), e *ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (*Jn* 1), y otros semejantes, que claramente muestran esta voluntad divina. La cual también recogen los intérpretes de aquel texto de *Oseas* 13: *Tu perdición, Israel, viene de ti; solo en mí está tu auxilio*. Es como si hubiera dicho: Quise ayudarte, quise llevarte a la salvación, y por eso tu perdición tuvo origen en ti, no en mí. Lo cual ciertamente no sería verdad si Dios por sí mismo no quisiera salvar también a aquellos que se pierden.
Por lo cual, aunque no sea del todo cierto que las palabras de Pablo admitan solo este sentido (es decir, que Dios quiera de algún modo propio suyo la salvación de todos los hombres sin excepción ni limitación a los predestinados), porque las exposiciones dadas por Agustín, por su autoridad, se hacen de algún modo probables; sin embargo, pienso que esto debe entenderse con tal de que no se excluya el otro sentido como verdadero y máximamente literal: pues esto lo prueban eficazmente todas las cosas que hemos aducido.

7. Se explica por la razón. — De donde también consta que la conclusión propuesta debe aceptarse como cierta y fuera de toda opinión, porque está suficientemente expresada en la Escritura y recibida por el común consenso de los Santos Padres.

quando ab ipsomet Deo principaliter faciendum est. Favetque huic sententiae Augustinus, qui interdum solet testimonium illud Pauli coarctare ad solos praedestinatos, explicando illud vel per distributionem accommodatam, id est, ut intelligatur de omnibus qui salvantur, quia nullus salvatur nisi quem Deus salvari vult; vel ut distributio tantum sit pro generibus singulorum, quia ex omni genere seu statu hominum vult Deus aliquos salvos fieri, ut in *Enchirid*., cap. 103, exponit.

2. Conclusio. — Testimonio Pauli corroboratur. Sed nihilominus dicendum simpliciter est Deum ab aeterno voluisse salvare omnes homines quos creare decrevit: idemque de angelis sentiendum est. Probatur ex dicto testimonio: nam si contextus Pauli sincere spectetur, constat universe loqui de omnibus hominibus. Obsecrat enim prius orari pro omnibus hominibus et subdit: *Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri*. Sed constat mentem Pauli esse ut pro omnibus hominibus simpliciter, sine ulla limitatione oremus: ergo cum eadem universalitate loquitur de omnibus hominibus quando subjungit rationem, quod Deus vult omnes salvos fieri. Quod magis confirmat et declarat sequentibus verbis dicens: *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. In quo ultimo verbo certissimum est loqui de omnibus simpliciter: est enim de fide Deum esse redemptorem omnium hominum: ergo eodem modo loquitur de omnibus in prioribus verbis. Patet consequentia, tum quia contextus et uniformitas verborum et efficacia discursus ita postulat, tum etiam ex ratione quae in verbis ipsis insinuatur. Ita enim vult Deus omnes homines salvos fieri, sicut voluit omnes redimere, cum redemptio non sit nisi propter salutem hominum: voluntas autem redimendi omnes homines non

Se declara, pues, por la razón, porque Dios creó toda la naturaleza humana (y lo mismo vale para la angélica) con vistas a un fin sobrenatural; por tanto, quiso que, en la medida en que dependía de Él, todos los hombres alcanzaran aquel fin. Se prueba la consecuencia, porque de otro modo la voluntad divina se habría comportado respecto de la naturaleza humana como si la hubiera creado en puros naturales y solo para la bienaventuranza natural. Pero en nada más puede haber diferencia, sino en que ahora, además de la voluntad de dar al hombre o al ángel tal naturaleza, tuvo también la voluntad de darles tal bienaventuranza, en cuanto de Él dependía, fin del cual no excluyó ni exceptuó a ningún individuo por su parte, como se declarará inmediatamente.

8. Surge una dificultad. — Opinión anterior. — Pues aquí se puede preguntar si Dios tuvo esta voluntad de salvar a todos los hombres antes de prever la caída de Adán, o también después de ella. Algunos dicen que solo de la primera manera quiso salvar a todos los hombres, según la primera institución de la naturaleza humana, en la cual Adán recibió la justicia para todos los hombres, por la que podrían salvarse. Pero que Dios no tuvo una voluntad general semejante respecto de todos los hombres después de haber previsto que caerían en Adán, porque no ofrece a todos medios suficientes para salvarse, como se ve manifiestamente en muchos niños y parece verosímil en algunos adultos infieles.

Y este modo de hablar lo insinúa Driedo en *De Captivitate et Redemptione generis humani*, tract. 1, cap. 4, ad 2.

9. Resolución de la dificultad. — No obstante, tengo por cierto que Dios tuvo esta voluntad en ambos signos (momentos lógicos) y respecto de los hombres en ambos estados. Pues acerca del primero lo convence la razón ya dada sobre la ordenación de toda la naturaleza a aquel fin. Y se declara también por el efecto, porque Dios creó toda la naturaleza humana en Adán y le dio a él, como cabeza, la justicia para toda la posteridad, sin exceptuar a ningún individuo. Aquella justicia, junto con los auxilios que le eran

limitatur ad omnes praedestinatos, nec limitari potest aliquo ex dictis modis, ergo nec voluntas salvandi omnes homines ita limitanda est.

3. Expositio Augustini. — Sed contra expositionem opponitur. — Scio eundem Augustinum, libro *De Corrept. et Grat.*, cap. 14, licet intelligat eam distributionem simpliciter de omnibus hominibus, explicare nihilominus per quamdam metaphoram, quod Deus velit omnes homines salvare, non quia ipse talem voluntatem habeat, sed quia facit nos velle et desiderare ut omnes salventur, nam hic modus loquendi usitatus est in Scriptura. Sed huic expositioni obstat primo regula ejusdem Augustini, metaphoricam locutionem, etiam alibi usitatam, non esse facile alteri loco accommodandam, nisi necessitas litterae id postulet, sed retinendam esse proprietatem et simplicitatem verborum quoad fieri possit, quia alias nihil certum ex Scripturae verbis haberemus. At hic nulla est necessitas recurrendi ad metaphoram, ut patebit. Quin etiam addo illam metaphoram non esse consentaneam contextui, quia Paulus dicit orandum esse pro omnibus, quia Deus vult omnes salvos fieri: ergo inducit nos Paulus ad desiderandum omnium salutem ex eo quod Deus vult illam: ergo tribuit Deo hanc voluntatem, non quia in nobis illam faciat (alioquin jam supponeret quod persuadere conatur), sed quia illam in se habet.

4. Secundo, quia si Deus facit nos velle et desiderare omnium hominum salutem, ideo profecto est quia hoc est consentaneum voluntati ejus: ergo hic effectus Dei, scilicet quod faciat nos velle omnium salutem, supponit in ipso similem voluntatem. Tertio, quia Paulus etiam ostendit hanc ipsam voluntatem Dei ex eo quod unus est omnium Deus, qui unum mediatorem et redemptorem omnibus dedit: loquitur ergo de voluntate ipsius Dei. Accedit tandem quod metaphora vel proprietas verborum unius loci ex consonantia aliorum locorum,

debidos, era principio suficiente para conseguir la bienaventuranza sobrenatural; luego es señal de que fue dada por la voluntad de salvar a todos.

Se confirma: porque si alguien hubiera sido excluido de aquella voluntad, igualmente habría sido excluido de la participación de la justicia original, aunque Adán hubiera perseverado en ella. Por tanto, ese tal no contraería entonces el pecado original en Adán, ni la carencia de la justicia original tendría en él razón de privación, sino mera negación. Pero esto no se puede afirmar de ningún hombre que trae origen de Adán. Luego nadie puede ser excluido de aquella voluntad general de salvar a los hombres.

Y esta razón, aplicada proporcionalmente, prueba también respecto de los ángeles malos: porque si Dios no hubiera tenido hacia ellos esta voluntad, no los habría ordenado a la bienaventuranza sobrenatural; luego tampoco habría culpa en ellos por no tender a ella por los medios debidos, lo cual no se puede decir.

10. En cuanto al signo posterior, es decir, al estado de los hombres en la naturaleza caída, lo prueba el lugar de Pablo en 1 Tim 2. Pues allí habla claramente de todos los ya caídos, ya que manda orar por todos ellos tal como ahora son, y por aquellos por quienes Cristo se ofreció como redentor. Y de esta voluntad hablan sobre todo los Padres citados más arriba, explicando así las palabras de Pablo. Lo mismo se toma de San Dionisio, cap. 2 *De divinis nominibus* y cap. 9 *De caelesti hierarchia*, de Ireneo, lib. 4 *Contra haereses*, cap. 71, donde aduce otros lugares de la Escritura, y el Escoliasta reúne allí otros lugares de los Padres, y referiré más en lo que sigue.

Finalmente se prueba *a posteriori* por la redención universal de Cristo Señor: porque Dios, después de prever el pecado original, ordenó a Cristo para la redención de todos los hombres. Esta ordenación, o este medio universal, fue efecto de aquella voluntad universal por la cual Dios quiso, en cuanto de Él dependía, la salvación de todos los hombres. Luego tuvo esta voluntad también después de prever el pecado original.

quoad fieri possit, sumenda est: at in aliis locis non insinuatur talis metaphora in simili locutione, sed verborum proprietas, ut ex dicendis constabit.

5. Verus sensus verborum D. Pauli. — Verus ergo sensus Pauli est quem verba simpliciter ac proprie intellecta praeseferunt: Deum quantum in se est velle ac cupere omnium salutem, ita ut ex parte sua nemini neget providentiam necessariam nec relinquat viam salutis simpliciter ac per se impossibilem. Atque hunc sensum secuti sunt eo in loco Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus et alii Graeci, Ambrosius, Hieronymus et alii Latini ibidem, Prosper lib. 2 *De Vocatione Gentium* cap. 19 et 25 (alias 7 et 8), Athanasius lib. 3 *De Assumptione hominis*. Item Chrysostomus *Hom. 1 in Epistolam ad Ephesios*, maxime vero Damascenus lib. 2 *De Fide orthodoxa* cap. 29, D. Thomas 1 p. q. 19 a. 6 et 3 *contra Gentes* cap. 159. Estque jam communiter recepta sententia. Eamque tandem secutus est Augustinus libro *De Spiritu et littera* cap. 33. Ubi interrogat: si voluntas credendi donum Dei est, cur non detur omnibus hominibus, cum Deus velit omnes homines salvos fieri? Et respondet: *Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum sit, infideles contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt*, etc. Et in libro *Ad articulos sibi falso impositos*, secundus erat quod Deus vult omnes salvare: cui respondet: *Sincerissime credendum est atque profitendum, Deum velle ut omnes homines salvi fiant, siquidem Apostolus, cujus ista est sententia, sollicite praecepit, quod in omnibus Ecclesiis fidelissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur*, etc. Quae verba habentur apud Prosperum ad objectiones Vincentianas, responsione secunda.

Es clara la consecuencia: la voluntad de Dios, en cuanto precedió a la presciencia absoluta del pecado original, de suyo no exigía la redención de todos, y permaneciendo aquella voluntad primera, Dios podía no enviar un redentor universal. Por tanto, tuvo (en nuestro modo de entender) una nueva voluntad de liberar a todos los hombres de la caída y, con ese fin, de dar un redentor universal. Cómo esta voluntad tenga lugar en todos, se verá por lo que sigue.

CAPÍTULO II

CUÁL SEA EN DIOS ESTA VOLUNTAD DE SALVAR A TODOS LOS HOMBRES, Y QUE TIENE UN OBJETO PROPIO

1. Es cierto que aquella voluntad no fue un decreto absoluto y eficaz de la voluntad divina, al que algunos llaman *voluntad simplemente de beneplácito* y otros *voluntad consecuente*. Porque lo que Dios quiere de este modo se cumple infaliblemente. Pues de esta voluntad está escrito: *El Señor hizo cuanto quiso*, y aquello: *¿Quién resistirá a su voluntad?* Pero consta que esta voluntad no se cumple en todos los hombres; luego no puede ser una voluntad tan absoluta o predeterminante.

2. Cierta opinión. — De aquí algunos infirieron que aquella voluntad no existe en Dios mediante un acto propio y formal de querer, porque Dios no tiene un acto imperfecto de la voluntad (lo que se llama *velleidad*); y el acto perfecto y absoluto no existe, como ya dijimos. Por tanto, concluyen que no se trata propiamente de un acto de querer. Dicen, entonces, que es solo una *voluntad de signo*, que es meramente metafórica o interpretativa. Es decir, Dios se comporta con todos los hombres *como si* tuviera aquel acto de voluntad. Así lo piensa Cayetano en su comentario a 1 Tim 2, y Marsilio en 4, d. 45.

Otros, en cambio, afirman que Dios no tiene tal acto formal y propio de la voluntad que termine en la misma felicidad de todos los hombres, por la razón ya expuesta: que Dios no tiene una voluntad que consiga

6. Atque hanc veritatem confirmant alia testimonia Scripturarum, in quibus Deus confitetur se nolle mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (*Ezech.* 18 et 33). Item in quibus dicit se stare ad ostium et pulsare (*Apoc.* 3), et *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum* (*Joan.* 1), et similia, quae plane ostendunt hanc divinam voluntatem. Quam etiam colligunt interpretes ex illo *Osee* 13: *Perditio tua, Israel, ex te tantum; in me auxilium tuum*. Perinde enim est ac si dixisset: Auxiliari tibi volui, adducere te ad salutem volui, ideoque perditio tua originem ex te habuit, non ex me. Quod certe verum non esset si Deus ex se non vellet salvare etiam illos qui pereunt. Quocirca, licet non sit omnino certum verba illa Pauli hunc solum sensum admittere (quod scilicet Deus velit aliquo modo sibi proprio salutem omnium hominum sine exceptione vel limitatione ad praedestinatos), quia expositiones ab Augustino datae ejus auctoritate fiunt aliquo modo probabiles; hoc tamen intelligendum puto, dummodo alter sensus tanquam verus et maxime litteralis non excludatur: hoc enim efficaciter probant omnia quae adduximus.

7. Ratione explanatur. — Unde etiam constat, conclusionem positam tanquam certam, et extra omnem opinionem accipiendam esse, quia est satis in Scriptura expressa, et communi Sanctorum Patrum consensu recepta.

Ratione autem declaratur, quia Deus universam humanam naturam (idemque est de angelica) creavit propter supernaturalem finem, ergo voluit, ut quantum in ipso esset, omnes homines illum finem consequerentur. Probatur consequentia, quia aliter se habuit divina voluntas erga humanam naturam, quam si in puris naturalibus, et propter solam naturalem beatitudinem illam creare voluisset: in nullo autem alio potest esse discrimen, nisi quia nunc præter voluntatem dandi homini, vel angelo talem naturam,

efectivamente aquel resultado. Pues una voluntad que puede frustrarse es imperfecta y no puede existir en Dios. No obstante, añaden que Dios sí tiene una voluntad de dar medios suficientes, la cual es propia y formal en Dios, y que por ella se dice que Dios quiere la salvación de todos. Así opinan muchos escolásticos en la distinción 45 y 46 del libro IV.

La razón que dan es que esa voluntad produce algún efecto y, por tanto, es perfecta en su género; por eso tiene lugar en Dios y es una voluntad virtual del fin, al menos en los medios y causas universales, como son la justicia original, la redención de Cristo, los sacramentos, la palabra de Dios, los auxilios generales, etc. Y por eso, con razón, se puede decir que Dios quiere la salvación de todos en virtud de esta voluntad.

3. Primera afirmación. — Digo, en primer lugar, que Dios tiene en sí un acto propio y formal (o afecto) de la voluntad por el cual quiere y desea la salvación de todos los hombres.

Se prueba, en primer lugar, con un argumento tomado de las palabras de Pablo citadas, junto con la regla general de la Escritura: que sus palabras deben entenderse en sentido propio, cuando la materia o las circunstancias del texto no obligan a entenderlas metafóricamente. Esto vale especialmente cuando la Escritura habla repetidamente de esta manera y en ningún lugar explica que se trata de una metáfora, como ocurre también aquí, según ya se ha mostrado y se verá más claramente después. Además, así opinan los Padres mencionados antes, sobre todo san Juan Crisóstomo (hom. 7 sobre 1 Timoteo y hom. 1 sobre Efesios) y san Juan Damasceno (lib. 2 *De fide*, caps. 29 y 30). Finalmente, se prueba por la razón: porque una voluntad que se llama metafórica siempre supone alguna voluntad propia. Por tanto, aunque en este caso admitiéramos una voluntad metafórica respecto de la salvación de los reprobos, no por eso se debe negar la voluntad propia.

4. Se prueba por la razón. — Explico el antecedente: se llama voluntad metafórica a la *voluntad de signo*,

habuit etiam voluntatem dandi eis talem beatitudinem, quantum in ipso esset, a quo fine nullum individuum ex parte sua excepit, vel exclusit, ut statim declarabitur.

8. Insurgit difficultas. — **Prior opinio.** — Quæri enim hic potest, an habuerit Deus hanc voluntatem salvandi omnes homines ante provisum lapsum Adæ, vel etiam post illum. Quidam enim solum priori modo aiunt voluisse salvare omnes homines, secundum primam naturæ humanæ institutionem, in qua recepit Adam pro omnibus hominibus justitiam, per quam salvari possent: non tamen habuisse Deum similem generalem voluntatem circa omnes homines, postquam illos lapsos in Adam prænovit, quia non omnibus offert sufficientia media, quibus salventur, ut in multis infantibus videtur manifestum, et de aliquibus adultis infidelibus videtur verisimile. Atque hunc dicendi modum insinuat Driedo, *de Captivitate et Redemptione generis humani*, tract. 1, cap. 4, ad 2.

9. Difficultatis decisio. — Nihilominus certum existimo, in utroque signo, et circa homines in utroque statu habuisse Deum hanc voluntatem. Nam de priori id convincit ratio facta de ordinatione totius naturæ in illum finem. Et declaratur etiam ab effectu, quia Deus condidit totam humanam naturam in Adamo, illique in capite dedit justitiam pro tota posteritate, nullo individuo excepto: illa autem justitia cum auxiliis sibi debitis erat principium sufficiens ad beatitudinem supernaturalem consequendam; ergo signum est, datam esse ex voluntate salvandi omnes. Confirmatur, quia si aliquis fuisset exclusus ab illa voluntate, pariter exclusus esset a participatione originalis justitiæ, etiamsi Adam in illa permansisset: ergo ille tunc non contraheret peccatum originale in Adamo, nec carentia originalis justitiæ haberet in eo rationem privationis, sed mere negationis: at hoc non potest de aliquo homine affirmari trahente originem ex Adamo: ergo

es decir, algún signo externo que indica algo que Dios quiere. Pero este signo siempre supone en Dios algún afecto. Por ejemplo, el precepto de Dios se llama voluntad de signo porque significa que Dios quiere lo que manda; y esto es necesario que sea verdadero según alguna voluntad propia, porque de lo contrario no sería un signo verdadero.

Ahora bien, esa voluntad no siempre es eficaz respecto de la obra misma que se manda, sino que es o bien complacencia en la bondad de tal obra, o voluntad de obligar a realizarla. Y esto se encuentra siempre en todos los signos de la voluntad divina.

Así pues, en este caso, si respecto de la salvación de los reprobos existe alguna voluntad de signo o algún signo de la voluntad divina, como es necesario que sea un signo verdadero, indica en Dios alguna voluntad verdadera, de la cual proceden aquellos signos que nos muestran que Dios, en cuanto está de su parte, quiere la salvación de tales hombres.

5. Segunda afirmación. — Digo, en segundo lugar, que esta voluntad de Dios no solo se refiere a los medios o efectos de la gracia que realmente se darán a estos hombres, sino también a la misma bienaventuranza eterna, aunque ellos no la alcancen. Más aún, según nuestro modo de entender, versa primero sobre ella y luego sobre las demás cosas.

Esta sentencia, expuesta en estas afirmaciones, es (según creo) la de santo Tomás (I, q. 19, a. 6, ad 1), Durando (1, dist. 47, q. 1). Se prueba esta segunda proposición porque Dios concede a estos hombres los dones de la gracia (cualesquiera que sean) con este fin: para que por ellos alcancen la vida eterna, si quieren, o en cuanto depende de la parte de Dios mismo. Por tanto, es necesario que en Dios se presuponga alguna intención de ese fin. Y la intención es una verdadera voluntad que versa sobre el fin mismo. Luego el primer antecedente es evidente por sí mismo y se encuentra frecuentemente en la Escritura.

La consecuencia es clara, tanto porque la operación hecha por un fin implica relación a ese fin, la cual tiene su origen en la intención del fin; como también

nullus potest etiam excludi ab illa generali voluntate salvandi homines. Atque hæc ratio cum proportione applicata, probat de angelis malis, nam si Deus non habuisset erga illos hanc voluntatem, non ordinasset illos in supernaturalem beatitudinem: ergo nec fuisset in illis culpa, non tendere in illam per debita media, quod dici non potest.

10. De posteriori autem signo, seu statu hominum in natura lapsa, id convincit locus Pauli 1 ad Timoth. 2. Nam ibi clare loquitur de omnibus jam lapsis, nam pro illis omnibus, prout nunc sunt, orari præcipit, et pro illis, pro quibus Christus se in redemptorem obtulit. Et de hac voluntate maxime loquuntur Patres supra citati, ita exponentes verba Pauli. Idemque sumitur ex D. Dionysio, cap. 2, *de Divin. nomin.* et 9, *de Cælesti hierarch.*, Irenæo, lib. 4, *contra hæreses*, cap. 71, ubi affert alia loca Scripturæ, et Scholiastes ibi congerit alia loca Patrum, et plura referam in sequentibus. Tandem probatur a posteriori ex universali redemptione Christi Domini, nam Deus post prævisum originale peccatum ordinavit Christum in redemptionem omnium hominum, hæc autem ordinatio, seu hoc universale medium fuit effectus illius universalis voluntatis, qua voluit Deus, quod in ipso est, salutem omnium hominum: ergo hanc voluntatem habuit etiam post prævisum originale peccatum. Patet consequentia: voluntas Dei, quatenus antecessit præscientiam absoluti originalis peccati, ex se non petebat omnium redemptionem, et illa priori voluntate stante poterat Deus non mittere universalem redemptorem: ergo habuit novam voluntatem nostro modo intelligendi, liberandi omnes homines a lapsu, et ad eum finem dandi universalem redemptorem. Quomodo autem hæc voluntas in omnibus locum habeat, ex sequentibus constabit.

CAPUT II.

porque Dios da a esos mismos hombres principios y concursos con los que pueden condenarse (e incluso de hecho se condenan cuando los usan mal), y sin embargo no los da con vistas a aquel fin, porque no lo pretende. Por tanto, para que Dios dé algo por un fin, no basta querer aquel objeto que puede llevar al hombre a tal término, sino que es necesario que Dios pretenda aquel fin al que se refiere el otro objeto.

6. Se cierra la escapatoria. — No basta decir que los mismos medios de la gracia tienden por su propia naturaleza a aquel fin, de modo que Dios, al concederlos, se diga que los da con vistas a ese fin.
En primer lugar, porque este modo de obrar por un fin no es propio de un agente que actúa con propósito deliberado, y por tanto no debe atribuirse a Dios. En segundo lugar, porque hay muchos medios que no se ordenan a aquel fin por su propia naturaleza, sino solo por la voluntad de Dios; por ejemplo, la Pasión de Cristo, la institución de los Sacramentos y otros semejantes, que, si Dios hubiera querido, podrían haberse ordenado únicamente a la salvación de los predestinados.
Finalmente, como ya indiqué antes, incluso la misma fe y la caridad podría Dios haberlas dado a los hombres para que obraran rectamente en esta vida, sin tener voluntad de darles la gloria y sin ordenarlos a aquel fin por parte de Dios. Es necesaria, por tanto, por parte de Dios, aquella **especial intención**.
Esta intención se incluye precisamente en esto: que Dios quiso ordenar la naturaleza humana, en todos y cada uno de sus individuos, a conseguir la bienaventuranza sobrenatural, y no abandonó esa intención a causa del pecado del primer hombre que sobreviniera.

7. Algunas observaciones dignas de nota. — Para que este acto se entienda mejor y se desmonten los fundamentos de otras opiniones, hay que examinar algunos puntos dudosos.
El primero es si este acto es **libre** o **necesario** en Dios. Algunos teólogos sostienen que es un acto necesario, porque piensan que solo debe afirmarse en Dios

QUALIS SIT IN DEO HÆC VOLUNTAS SALVANDI OMNES HOMINES, ET QUOD PROPRIUM OBJECTUM HABEAT.

1. Certum est, voluntatem illam non fuisse per absolutum et efficax decretum divinæ voluntatis, quæ ab aliquibus *voluntas simpliciter beneplaciti*, ab aliis *voluntas consequens* dicitur. Quia id, quod Deus sic vult, infallibiliter impletur. Nam de hac voluntate scriptum est: *Dominus quæcumque voluit, fecit*, et illud: *Voluntati ejus quis resistet?* At constat, hanc voluntatem non impleri in omnibus hominibus: ergo non potest esse ita absoluta, seu prædefinitiva voluntas.

2. Quaedam opinio. — Hinc vero intulerunt aliqui, voluntatem illam non esse per proprium et formalem actum volendi, qui in Deo sit, quia Deus non habet actum voluntatis imperfectum, qui velleitas dicitur; perfectus autem et absolutus non est, ut diximus: ergo non est proprie actus volendi. Dicunt ergo esse voluntatem signi, quae tantum est metaphorica seu interpretativa. Quia scilicet ita se gerit Deus cum omnibus hominibus, ac si illum actum voluntatis haberet. Ita sentit Cajetanus ad Timoth. 2, et Marsilius 4, d. 45.

Alii vero aiunt Deum non habere talem actum formalem et proprium voluntatis, qui ad felicitatem omnium hominum in se ipsa terminetur, propter rationem factam quod Deus non habet talem voluntatem, quae consequatur effectum illum: voluntas autem, quae potest frustrari effectu, imperfecta est, et in Deum non cadit. Addunt vero nihilominus, habere Deum voluntatem dandi media sufficientia, quae propria est et formalis in Deo, et ab illa denominari Deum volentem salutem omnium. Ita sentiunt multi scholastici in 4, distinct. 45 et 46.

Ratio vero est, quia illa voluntas habet effectum, et ita in suo genere est perfecta, et ideo habet locum in Deo, estque virtualis voluntas finis, aquello que, una vez aprehendida la bienaventuranza de cada hombre no solo como posible, sino también como futura, no puede desagradarle a Dios (ya que es buena), ni tampoco puede la voluntad divina mantenerse meramente negativa o como suspendida ante tal objeto, según suponen. Por tanto, es absolutamente necesario que Dios quiera tal objeto.

Ahora bien, este acto no puede ser más que una simple complacencia, puesto que no es un acto eficaz; luego es un acto necesario, ya que Dios tiene necesariamente el conocimiento o representación de tal objeto.

Esta opinión se sigue también de otro principio: que Dios no puede tener un acto libre respecto de un objeto creado, a no ser que de tal acto resulte inmediatamente alguna mutación en ese objeto. Pero de este acto no resulta ninguna mutación en el objeto; por tanto, no es un acto libre.

8. Yo, en cambio, considero que tal acto es libre en Dios. Esta es la sentencia (según creo) de los teólogos y Padres citados en el capítulo anterior. Pues ellos no deducen esta voluntad en Dios de una necesidad natural, sino de la revelación, del modo de hablar de la Escritura y de los efectos, los cuales, así como se realizan libremente, manifiestan una voluntad libre de Dios.

Además, si esta voluntad fuera necesaria, no sería un beneficio especial de Dios, ni el hombre estaría obligado a dar gracias a Dios por este amor que tuvo hacia él al ordenarlo a la bienaventuranza sobrenatural. Más aún, se seguiría que Dios no podría crear al hombre sin ordenarlo a la bienaventuranza sobrenatural, lo cual considero falso según la doctrina de la gracia.

La consecuencia es clara, porque al crearlo no pudo dejar de tener aquel acto de complacencia respecto de su bienaventuranza aprehendida como posible, aunque nunca hubiera de existir, como se ve por la opinión mencionada y aplicando su razonamiento. Pero solo por esta voluntad se dice que Dios ordena al hombre a aquel fin; pues si se requiere otra, esa otra

saltem in mediis et causis universalibus, ut sunt justitia originalis, Christi redemptio, Sacramenta, verbum Dei, generalia auxilia, etc. Et ideo merito potest ratione hujus voluntatis dici Deus velle salutem omnium.

3. Prima assertio. — Dico vero primo, habere Deum in se proprium et formalem actum seu affectum voluntatis, quo vult et cupit omnium hominum salutem.
Probatur primo argumento sumpto ex verbis Pauli citatis, adjuncta generali regula Scripturae, verba ejus esse cum proprietate intelligenda, ubi materia vel circumstantia litterae non cogunt ad metaphoram. Quod praesertim locum habet, quando Scriptura saepe ita loquitur, et nullibi explicat metaphoram, ut etiam hic invenitur, ut jam ostensum est, et patebit amplius ex sequentibus. Deinde, ita sentiunt Patres supra relati, maxime Chrysostomus, hom. 7 in 1 ad Timotheum, et hom. 1 in ad Ephesios, et Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 29 et 30. Tandem declaratur ratione, quia voluntas, quae appellatur metaphorica, semper supponit aliquam propriam: ergo etiamsi in praesenti admittamus metaphoricam voluntatem circa salutem reproborum, non est propria neganda.

4. Probatur ratione. — Explico antecedens: dicitur enim voluntas metaphorica voluntas signi, id est, signum aliquod externum, quo indicatur aliquid quod Deus vult: hoc autem signum semper supponit in Deo aliquem affectum. Ut, verbi gratia, praeceptum Dei dicitur voluntas signi Dei, quia significat velle Deum id quod praecipit: quod necesse est verum esse secundum aliquam propriam voluntatem, alioqui non esset verum signum. Illa autem voluntas non semper est efficax circa opus ipsum quod praecipitur, sed est vel complacentia in bonitate talis operis, vel voluntas obligandi ad illud faciendum. Et hoc semper reperitur in omnibus signis divinae voluntatis.

es libre, y es precisamente de la que nosotros estamos tratando.
Un argumento semejante es que, según aquella opinión, Dios no quiere más la bienaventuranza del réprobo que la del demonio, porque también la bienaventuranza de Lucifer, aprehendida como posible (o, lo que es lo mismo, como posiblemente existente, abstrayendo de que vaya a ser futura), no desagrada a Dios, ya que es buena de suyo; luego le agrada del mismo modo. Y se podrían multiplicar ejemplos similares.
La razón *a posteriori* es que, sea lo que sea de aquella simple complacencia necesaria (ya se afirme que existe realmente o no), además de ella es necesario un acto por el cual Dios verdaderamente intente para este hombre tal fin. Pero este acto no puede ser necesario en Dios, porque por su virtud obra algo *ad extra* (fuera de sí), si la criatura no pone impedimento. Ahora bien, ningún acto de la voluntad que implique por sí mismo una operación externa puede ser necesario en Dios, como es evidente por sí mismo, y esta razón quedará más clara por la siguiente dificultad.

9. Segunda dificultad. — Opinión anterior. — En segundo lugar, se puede dudar si esta voluntad en Dios es solamente una *simple complacencia* o si es también un acto *por modo de prosecución*. De esta distinción se sirven Gregorio y otros teólogos mencionados antes, y puede ayudar mucho para explicar el tema.
En la voluntad se puede distinguir un acto por el cual agrada la bondad de una cosa (ya se conozca como posible, ya como existente), pero de tal manera que quien se complace en ella no intenta realizarla ni procurarla; a este se le llama *simple complacencia*. Cuando, en cambio, la voluntad se propone de algún modo hacer u obtener aquella cosa, se dice que con tal acto *persigue* la cosa; y tal es la intención y los demás actos que de ella se siguen.
Algunos, pues, indican que esta voluntad de Dios es solamente del primer modo, porque si estuviera ordenada por sí misma a la obra, o sería absoluta (y así siempre tendría efecto), o sería condicional (y en

Ita ergo hic, si circa salutem reproborum est aliqua voluntas signi, seu aliquod signum voluntatis divinae, cum necesse sit illud esse verum signum, in Deo indicat aliquam veram voluntatem, a qua procedunt illa signa, quae nobis indicant Deum, quantum in se est, velle salutem talium hominum.

5. Secunda assertio. — Dico secundo. Haec voluntas Dei non solum est de mediis seu effectibus gratiae, qui revera futuri sunt circa hos homines, sed etiam de ipsa aeterna beatitudine, etiamsi illam consecuturi non sint: imo nostro modo intelligendi circa illam prius versatur, deinde circa alia.

Haec sententia his assertionibus exposita, est (ut opinor) D. Thom. 1 p., q. 19, a. 6, ad 1, Durandi 1, dist. 47, q. 1. Probatur autem haec secunda propositio, quia Deus confert his hominibus dona gratiae, quaecumque illa sint, propter hunc finem, ut per illa consequantur vitam aeternam, si velint, vel quantum est ex parte ipsius Dei: ergo necesse est ut supponatur in Deo intentio aliqua illius finis: intentio autem est vera voluntas, quae circa finem ipsum versatur: ergo primum antecedens per se notum est, et frequenter habetur in Scriptura.

Consequentia autem patet, tum quia operatio propter finem dicit relationem ad finem, quae dicit originem ex intentione finis; tum etiam, quia Deus dat eisdem hominibus principia et concursus, quibus condemnari possunt, imo de facto dum male eis utuntur, damnantur, et tamen non dat propter illum finem, quia illum non intendit: ergo, ut Deus det aliquid propter finem, non satis est velle illud objectum quod potest ducere hominem in illum terminum, sed necesse est Deum talem finem intendere, ad quem aliud objectum referatur.

6. Effugium praecluditur. — Nec satis est dicere, ipsa media gratiae natura sua tendere in illum finem, ut Deus illa conferendo dicatur ea donare propter illum finem.

el presente no sería una voluntad verdadera, sino que lo sería solo cuando se cumpliera la condición), como cuando alguien dice: «si Pedro viniera, haría esto»; entonces en realidad no hace nada, pero una vez puesta la condición, se pondría la acción.

10. Afirmación. — Se confirma por la razón. — Se confirma ulteriormente. — No obstante, afirmo que tal voluntad es *por modo de prosecución* y que, en cuanto depende de sí misma, induce la operación.

Se prueba porque toda intención del fin es un acto de este tipo: una vez puesta la intención, es necesario que la voluntad elija los medios y los ejecute en la medida en que lo exige la intención, como consta en la *I-II*. Y esto es precisamente lo que significa que el acto sea prosecutivo. Pero este acto de la voluntad divina es una verdadera intención, como se ha dicho: luego…

Esto se puede aclarar también por la diferencia entre el hombre tal como ahora ha sido creado y tal como sería creado en puros naturales. Pues en este último caso en Dios se podría entender aquella simple complacencia natural: pero Dios, en virtud de ella, no conferiría al hombre así creado ningún medio sobrenatural; más aún, podría tener el propósito absoluto de no dar nada de este tipo.

Ahora, en cambio, Dios quiere para los hombres aquel fin de tal manera que, en virtud de esta voluntad, necesariamente da algunos medios sobrenaturales, como se verá más ampliamente después. Por tanto, tal voluntad no es una pura complacencia, sino una prosecución ordenada de algún modo a la realización de la cosa.

Se confirma y se declara: porque si en Dios hay alguna simple complacencia que no suponga la ciencia de visión (de la cosa ya existente o futura), solo versa sobre la cosa posible. Pues aunque se diga que versa sobre la cosa aprehendida como existente, en realidad solo es en cuanto el mismo existir se aprehende como posible, y así solo se representa a Dios por la ciencia de simple inteligencia. Por eso, en virtud de aquella complacencia, tal cosa no se ordena a existir, y por ello tal complacencia tal vez pueda ser un acto necesario.

Primo quidem, quia hic modus operandi propter finem non est agentis a proposito, et ideo non est tribuendus Deo. Deinde, quia multa sunt media quae non natura sua, sed voluntate Dei in illum finem referuntur, ut, verbi gratia, Passio Christi, institutio Sacramentorum et similia, quae si Deus voluisset, potuissent ad salutem tantum praedestinatorum ordinari. Denique, quia, ut in superioribus tetigi, etiam ipsam fidem et caritatem potuisset Deus dare hominibus ut recte operentur in hac vita, sine voluntate dandi gloriam et sine ordinatione ad illum finem ex parte Dei. Necessaria est ergo ex parte Dei illa specialis intentio.

Quae in hoc ipso includitur, quod Deus voluit ordinare naturam humanam in omnibus suis individuis ad supernaturalem beatitudinem consequendam, neque ab ea intentione destitit propter peccatum primi hominis superveniens.

7. Aliqua notatu digna sentiuntur. — Ut autem hic actus melius intelligatur et aliarum opinionum fundamenta solvantur, nonnulla dubitanda sunt.

Primum est, an hic actus sit liber vel necessarius in Deo. Aliqui enim theologi indicant esse actum necessarium, nam ex eo solum putant ponendum esse in Deo, quod beatitudo hominis cuiusque apprehensa non solum ut possibilis, sed etiam ut futura, non potest displicere Deo, cum bona sit, nec etiam potest divina voluntas mere negative se habere et quasi suspensa manere circa tale obiectum, ut supponunt: ergo necessarium omnino est ut Deus velit tale obiectum. Hic autem actus non potest esse nisi simplex complacentia, cum non sit actus efficax: ergo est actus necessarius, cum Deus necessario habeat cognitionem seu repraesentationem talis obiecti.

Sequitur etiam haec opinio ex alio principio, quod Deus non potest habere actum liberum circa obiectum creatum, nisi ex vi talis actus immediate resultet aliqua

La voluntad de la que ahora hablamos, sin embargo, no se comporta así, sino que por ella Dios quiere —o, como dice Crisóstomo, *desea*— que tal bienaventuranza del hombre sea. Y por eso, en cuanto depende de Dios, tal bien se ordena a existir. Por tanto, este acto tiene más que una simple complacencia.

11. Respuesta a la razón en contrario. — Por eso, a la razón en contrario respondo que aquella voluntad es un acto eficaz en alguna medida, en cuanto obliga a Dios (por así decirlo) a poner los medios que le corresponden, pero que no es un acto absolutamente absoluto, sino que incluye una condición en el objeto, como comúnmente enseñan los teólogos e incluso los Santos.

Ambrosio, Crisóstomo y otros, comentando 1 Tim 2, dicen que Dios quiere salvar al hombre *si el hombre quiere*, o, según Crisóstomo en Romanos 9: Dios quiere *en cuanto está de su parte*.

No se sigue que aquel acto no sea en el presente una verdadera voluntad, porque la condición no se pone de parte del sujeto (como suele suspender el acto), sino de parte del objeto para limitarlo. Pues aunque Dios quiera ahora que tal objeto sea, no lo quiere de cualquier modo ni sin aquella limitación, sino solo en la medida en que puede exigirlo su suficiente providencia.

Si esta voluntad debe llamarse *de beneplácito* o no, es cuestión de modo de hablar, pues esta expresión es tomada por algunos en el sentido de propósito absoluto y eficaz de Dios, en cuyo sentido es claro que no es voluntad de beneplácito. Sin embargo, en sentido más amplio y bastante propio, según la fuerza de la palabra *beneplácito*, puede llamarse así todo lo que agrada a Dios y que Él desea que se haga, en cuanto está de su parte. De este modo, aquella voluntad se contiene entre las voluntades de beneplácito, y así no es necesario que toda voluntad de beneplácito tenga efecto, sino solo la absoluta siempre; la condicional, en cambio, solo cuando se cumple la condición.

mutatio in tali obiecto; ex hoc autem actu nulla resultat mutatio in obiecto, non est ergo actus liber.

8. Ego vero censeo talem actum esse liberum in Deo. Haec sententia est (ut opinor) theologorum et Patrum, quos capite praecedenti retuli. Non enim colligunt hanc voluntatem in Deo ex aliqua naturali necessitate, sed ex revelatione et modo loquendi Scripturae et ex effectibus, qui sicut libere fiunt, ita ostendunt liberam voluntatem Dei.

Item, si haec voluntas esset necessaria, non esset speciale beneficium Dei, nec teneretur homo gratias agere Deo propter hunc amorem quem erga illum habuit, ordinando illum ad beatitudinem supernaturalem. Imo ulterius sequitur non potuisse Deum creare hominem quin ordinaret illum ad supernaturalem beatitudinem: quod esse falsum suppono ex materia de gratia.

Sequela patet, quia creando illum non potuit non habere illum actum complacentiae circa beatitudinem eius apprehensam ut possibilem, etiamsi nunquam extitura esset, ut patet ex praedicta opinione et applicando rationem eius. Per hanc autem voluntatem solam dicitur Deus ordinare hominem ad illum finem; nam si alia requiritur, illa est libera, et illa est de qua nos agimus.

Simile argumentum est, quod iuxta illam sententiam non magis Deus vult beatitudinem reprobi quam daemonis, quia etiam beatitudo Luciferi apprehensa vel ut possibilis vel (quod in idem redit) ut possibiliter existens, abstrahendo ad hoc quod futura sit, non displicet Deo, quia est de se bona, ergo placet eodem modo. Et similia exempla possent multiplicari.

Ratio vero a posteriori est, quia quidquid sit de illa simplici complacentia necessaria, sive asseratur vere sive non, praeter illam necessarius est actus quo Deus vere intendat huic homini talem finem. Hic autem actus non potest esse necessarius Deo, nam ex vi illius aliquid ad extra

Tampoco se sigue que esta voluntad sea imperfecta, porque no está en Dios por impotencia de tener una voluntad mayor (si quisiera), sino por libertad, y por eso más bien pertenece a la perfección de Dios el poder querer de esta manera.

12. Surge la última dificultad. — Por último, se puede preguntar si esta voluntad es **igual** respecto de todos aquellos en quienes no tiene efecto. Pues los Padres citados parecen hablar así, y por eso comparan a Dios con el Sol, que por sí mismo está igualmente dispuesto a iluminar a todos, como se ve en san Efrén al principio de sus obras. También lo comparan con un médico que está dispuesto a curar a todos (Ambrosio, 1 Tim 2).

En contra está el hecho de que los efectos o medios que se dan a estos hombres no son iguales, como consta por experiencia. Pero se dijo antes que la diferencia en la elección de los medios indica diversidad de intención, porque guardan proporción entre sí.

13. Resolución de la cuestión. — Respondo que el asunto es incierto y que ambas partes pueden defenderse fácilmente. Pues en primer lugar, aquella igualdad de la que hablan los santos no debe entenderse en sentido absoluto (porque hablan de todos los hombres sin excepción), sino solo en cuanto que Dios, en cuanto está de su parte, no excluye a nadie del Reino por su voluntad antecedente.

Y además, dentro de ese modo de querer bajo condición, nada impide que Dios, en cuanto está de su parte, quiera dar a uno diez grados de gloria y a otro cien, etc.

Esto parece verosímil en los ángeles reprobos, según la común sentencia de que Dios les dio la gracia según la proporción de sus dones naturales: de ahí se infiere probablemente que con la misma proporción los ordenó a la gloria, y así comúnmente se cree también que les fueron preparadas sedes desiguales, a las cuales finalmente fueron asumidos los hombres predestinados.

operatur, si creatura non ponat impedimentum. Nullus autem voluntatis actus inferens ex se operationem ad extra potest esse Deo necessarius, ut per se manifestum est, et magis haec ratio ex sequenti dubitatione constabit.

9. Secunda difficultas. — Prior opinio. — Secundo dubitari potest an haec voluntas sit in Deo tantum simplex complacentia, vel sit etiam actus per modum prosecutionis. Hac enim distinctione utuntur Gregorius et alii theologi supra, et ad rem explicandam conferre potest.

Nam in voluntate intelligi potest actus quo placet rei bonitas, sive possibilis sive existens cognoscatur, ita tamen ut qui in illa complacet non intendat illam facere aut procurare, et talis dicitur simplex complacentia; quando autem voluntas aliquo modo proponit rem illam facere aut obtinere, dicitur tali actu prosequi rem: et talis est intentio et reliqui actus qui ex illa sequuntur.

Aliqui ergo significant hanc Dei voluntatem solum esse priori modo, quia si esset ex se ordinata ad opus, vel esset absoluta, et sic semper haberet effectum, vel esset conditionata, et sic de praesenti non esset vera voluntas, sed tunc futura esset quando conditio poneretur, ut dum quis dicit: «si Petrus veniret, hoc facerem»; tunc quidem nihil facit, sed posita conditione, ponenda esset actio.

10. Assertio. — Ratione confirmatur. — Ulterius confirmatur. — Nihilominus assero talem voluntatem esse per modum prosecutionis et, quantum est ex se, inducere operationem.

Probatur, quia omnis intentio finis est actus huiusmodi, nam illa posita, necesse est ut voluntas eligat media et illa exsequatur, quantum exigit intentio, ut constat ex I-II; et hoc est actum esse prosecutivum. Sed hic actus voluntatis divinae est vera intentio, ut dictum est: ergo.

Et declarari potest ex differentia inter hominem prout nunc creatus est et prout crearetur in puris

En los hombres, sin embargo, no vale del todo la misma razón, porque no tienen en su naturaleza aquella desigualdad, ni Dios observa tal proporción al darles la gracia. Tampoco obliga la razón mencionada antes sobre la desigualdad de los medios en estos hombres, porque aquella desigualdad pudo originarse por otras causas: quizá muchos auxilios se dan a los reprobos más con ocasión de los predestinados que directamente y por sí mismos por causa de ellos.

Quizá, por tanto, Dios quiso indiferentemente salvar a estos, aunque (como dije) también se puede defender fácilmente la opinión contraria.

CAPÍTULO III

SI DIOS HA PROPORCIONADO A TODOS LOS ADULTOS NO ELEGIDOS MEDIOS SUFICIENTES PARA CONSEGUIR LA SALVACIÓN ETERNA

1. Razón de la duda. — La razón de la dificultad es la siguiente: lo que Dios propone desde la eternidad que Él mismo hará en el tiempo, se realiza efectivamente. Pero en el tiempo no se da gracia suficiente a todos los no elegidos, aunque solo Dios puede darla. Por tanto, es señal de que no fue prevista desde la eternidad para todos. La consecuencia es evidente.

La menor consta por inducción: porque ni a los réprobos una vez justificados se les da gracia suficiente para perseverar hasta la muerte en la justicia, ni a todos los fieles pecadores se les da espíritu de penitencia para que se justifiquen, ni los infieles son iluminados sobrenaturalmente de modo suficiente (e incluso necesario) para la salvación.

La mayor también se prueba: porque lo que Dios provee que se haga por causas segundas puede ser impedido, permitiéndolo el mismo Dios. Pero lo que debe ser hecho por el mismo Dios, nadie podría impedirlo si Él lo hubiera decretado y provisto. Por tanto, es señal de que no lo proveyó, puesto que no lo da.

naturalibus. Nam tunc in Deo posset intelligi illa simplex complacentia naturalis: Deus autem ex vi illius nullum supernaturale medium conferret homini sic creato, imo habere posset propositum absolutum non dandi aliquid huiusmodi. Nunc vero ita vult hominibus illum finem, ut ex vi huius voluntatis necessario det aliqua media supernaturalia, ut constabit latius in sequentibus. Ergo talis voluntas non est pura complacentia, sed prosecutio aliquo modo ordinata ad rei effectionem.

Confirmatur et declaratur: nam si in Deo est aliqua simplex complacentia, quae non supponat scientiam visionis de re iam existente seu futura, solum est de re possibili. Nam licet dicatur esse de apprehensa ut existente, revera id solum est quatenus ipsummet existere apprehenditur ut possibile, et ita solum repraesentatur Deo per scientiam simplicis intelligentiae. Unde ex vi illius complacentiae talis res non ordinatur ad existendum, et ideo talis complacentia fortasse potest esse actus necessarius.

Voluntas autem, de qua nunc agimus, non ita se habet, sed per illam vult Deus, vel ut Chrysostomus loquitur, *desiderat*, ut talis beatitudo hominis sit: et ideo, quantum est ex parte Dei, ordinatur tale bonum ad existendum. Ergo plus habet hic actus quam simplex complacentia.

11. Ad rationem in contrarium respondetur. — Unde ad rationem in contrarium respondeo, voluntatem illam esse actum aliqua ex parte efficacem, quatenus obligat Deum (ut sic dicam) ad ponenda media quae ad ipsum spectant, non esse tamen actum omnino absolutum, sed conditionem includere in obiecto, ut communiter docent theologi, imo et Sancti.

Ambrosius, Chrysostomus et alii, in 1 ad Timoth. 2, aiunt Deum velle salvare hominem, *si homo velit*, vel aliter, ex Chrysostomo ad Romanos 9: Deum velle, *quantum in ipso est*. Nec sequitur illum

2. Afirmación. — No obstante, debe decirse absolutamente que Dios ha provisto a todos estos hombres medios de algún modo suficientes para que puedan conseguir la salvación. Esta es la sentencia común de los teólogos que cité en el capítulo segundo, tanto para nuestra sentencia como para la contraria. Y la conclusión se entiende de todos los caídos en Adán, pues del estado anterior no hay dificultad.

Se prueba en primer lugar porque la Escritura habla de estos hombres siempre que tiene estas proposiciones universales sin excepción: *Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Aunque algunos lo entiendan del luz natural de la razón, en realidad debe entenderse de la luz de la gracia y de la fe, como enseñan allí, según la común sentencia de los Padres, Jansenio, Toletano y Maldonado, y consta suficientemente por la materia y el contexto. Apoya también aquello del Señor Cristo (Mt 11,28): *Venid a mí todos los que estáis fatigados*, etc. Y aquello de 2 Pe 3,9: *No queriendo que ninguno perezca*. Pueden verse también los caps. 12, 13 y 14 de la Sabiduría, donde esta verdad se enseña de diversas maneras y con diversas palabras.

3. En segundo lugar, de estos y otros lugares prueba ex profeso esta verdad Próspero, lib. 2 *De vocatione gentium*, desde el principio, y especialmente en el c. 8 (alias 20) y siguientes. Lo mismo tiene en *Ad obiectiones Gallorum* (resp. 8) y *Ad obiectiones Vinc.* (resp. 2 y 7), libro que suele atribuirse a Agustín bajo el título *Ad articulos sibi impositos*. Favorece también el mismo Agustín, l. 3 *De libero arbitrio*, diciendo que se imputa a los hombres que desprecian a Dios queriendo sanarlos. Lo confirma en el libro *De natura et gratia*, c. 67. Lo enseñó también Crisóstomo (hom. 55 sobre Génesis y hom. 7 sobre Juan), Cirilo (l. 4 sobre Juan, c. 11) y excelentemente Basilio en las *Reglas ampliamente discutidas*, regla 2. Y se pueden tomar muchos otros testimonios de la Escritura y los Padres en el cardenal Belarmino, l. 2 *De gratia*, cap. 5.

actum non esse de praesenti veram voluntatem, quia conditio non ponitur ex parte subiecti (quomodo solet suspendere actum), sed ponitur ex parte obiecti ad limitandum illud. Nam licet Deus velit nunc tale obiectum esse, non tamen vult omni modo, nec sine illa limitatione, sed solum quantum exigere potest sufficiens providentia eiusdem Dei.

An vero illa voluntas dicenda sit *beneplaciti* an non, quaestio esse potest de modo loquendi, nam haec vox ab aliquibus sumitur pro absoluto et efficaci proposito Dei, quo sensu constat non esse voluntatem beneplaciti. Latius tamen et satis proprie, iuxta vim vocis *beneplacitum*, dici potest quidquid placet Deo et quod cupit ut fiat, quantum in ipso est. Hoc ergo modo continetur illa voluntas inter voluntates beneplaciti, sicque necessarium non est omnem voluntatem beneplaciti habere effectum, sed absolutam semper; conditionatam autem, solum conditione impleta.

Nec vero sequitur hanc voluntatem esse imperfectam, quia non est in Deo ex impotentia habendi maiorem voluntatem, si velit, sed ex libertate, et ideo potius pertinet ad perfectionem Dei, ut possit ita velle.

12. Insurgit ultima difficultas. — Ultimo vero inquiri potest, an haec voluntas sit aequalis respectu omnium, in quibus non habet effectum. Nam citati Patres videntur ita loqui, et ideo comparant Deum Soli, qui ex se aeque paratus est ad illuminandum omnes, ut videre licet in S. Ephrem in principio suorum operum. Comparant etiam medico, qui paratus est ad curandum omnes (Ambrosius, 1 ad Timoth. 2).

In contrarium vero est, quia effectus seu media quae dantur his hominibus non sunt aequalia, ut experientia constat. Dictum est autem supra differentiam electionis mediorum indicare diversitatem intentionis, quia servant inter se proportionem.

4. En tercer lugar, lo muestro por este principio: *Dios no abandona a nadie, sino que es abandonado primero por él*, que es de Agustín (*De natura et gratia*, c. 26). En esto coinciden Próspero (resp. 7 a Vinc.), Fulgencio (*Ad Monimum*, l. 4, c. 13), y finalmente lo probó el Concilio de Trento (ses. 6, caps. 11 y 13). Aunque el Concilio habla solo de los justificados, porque de ellos es más cierto. Otros Padres hablan en general, y con proporción debe acomodarse a cada estado u orden de hombres, como declararé después.

Ahora, de aquella locución absoluta concluyo así: porque si Dios por sí mismo hubiera denegado a algunos hombres el auxilio suficiente, ciertamente los habría abandonado antes de ser abandonado por ellos, ya que no hay mayor abandono en esta vida que la denegación del auxilio suficiente. Y si Dios quiere denegarlo por sí mismo, no espera causa de parte del hombre. Por tanto, no es primero el hombre quien abandona a Dios. Más aún, ni siquiera se puede decir propiamente que el hombre abandona a Dios, porque para que el hombre abandone verdaderamente a Dios se supone que tiene auxilio suficiente.

Finalmente, esto puede confirmarse con la razón expuesta antes sobre la redención universal de Cristo Señor, cuya explicación (junto con el modo de esta suficiencia) daré mejor más adelante, al responder a la razón de dudar puesta al principio, con lo cual también se confirmará esta verdad.

5. Tres dificultades que se tocan en la razón expuesta. — Tres dificultades se tocan en aquella razón. La primera es sobre los réprobos una vez justificados, porque a ellos no se les da el don de la perseverancia. Pues quien recibe este don, persevera, según atestigua Agustín en todo el libro *De bono perseverantiae* y *De correptione et gratia*. Pero estos no perseveran, luego no reciben este don. Por tanto, carecen de medio necesario para la salvación, porque tal es ese don (pues sin él nadie se salva ni puede salvarse, según siente Agustín en *De corrept. et grat.*, c. 12, y el Concilio de Trento, ses. 6). Luego estos no

13. Absolutio quaestionis. — Respondeo, rem esse incertam et utramque partem posse facile defendi. Nam imprimis illa aequalitas, de qua loquuntur sancti, non est intelligenda simpliciter, quia de omnibus hominibus absolute loquuntur, sed solum quoad hoc, ut Deus, quantum est ex se, neminem excludat a Regno voluntate antecedente. Et deinde intra illum modum volendi sub conditione nihil repugnat Deum, quantum est ex se, velle huic dare decem gradus gloriae, alii centum, etc.

Quod sane in angelis reprobis verisimile est, supposita communi sententia, Deum illis dedisse gratiam iuxta proportionem naturalium: nam inde probabiliter infertur, cum eadem proportione ordinasse illos ad gloriam, et ita communiter etiam creditur illis fuisse paratas sedes inaequales, ad quas tandem assumpti sunt homines praedestinati. In hominibus autem non est omnino eadem ratio, quia non habent in natura illam inaequalitatem, nec Deus in danda illis gratia talem proportionem observat.

Neque etiam ratio supra tacta de inaequalitate mediorum in his hominibus cogit, quia potuit illa inaequalitas ex aliis causis oriri: fortasse enim multa auxilia dantur reprobis occasione praedestinatorum potius, quam directe et per se propter illos. Fortasse igitur Deus ex se voluit indifferenter hos salvare, quamvis (ut dixi) aliud etiam possit facile defendi.

CAPUT III.

AN DEUS PROVIDERIT OMNIBUS ADULTIS NON ELECTIS SUFFICIENTIA MEDIA AD AETERNAM SALUTEM CONSEQUENDAM.

1. Ratio dubitandi. — Ratio difficultatis est, quia id, quod Deus ab aeterno proponit faciendum ab ipso in tempore, cum effectu sit: sed in tempore non datur gratia

reciben ni la potestad ni el auxilio suficiente para conseguir la salvación.

6. Respuesta a la primera dificultad. — A esta dificultad concedemos en primer lugar que para perseverar en la gracia es necesario un auxilio especial de Dios, que se llama *don de perseverancia* según el Concilio de Trento (ses. 6, can. 22) y el de Orange (cann. 10 y 17). En segundo lugar decimos que este don, por parte de Dios, está preparado para todos los justos, si hacen lo que pueden con el auxilio que ya tienen y deben hacer para conseguirlo. Y así también por esta parte todos tienen preparado el auxilio suficiente para la salvación. Así lo enseñó abiertamente el Concilio de Trento (ses. 6, cap. 13). Y se sigue del principio mencionado, que tiene máxima verdad en los hombres justos, porque no son abandonados por Dios, según aquello del Salmo 36: *El Señor ama el juicio y no abandonará a sus santos*. Y 2 Crónicas 15: *Si lo buscáis, lo encontraréis; pero si lo abandonáis, Él os abandonará*. Y la razón es manifiesta, porque perseverar no es otra cosa que guardar los mandamientos y no pecar. Y el justo siempre tiene auxilio suficiente para no pecar; de lo contrario, no se le imputaría.

7. Objeción. — Respuesta. — Dirás: tiene ciertamente auxilio suficiente para evitar cada pecado en particular, pero no para la colección de ellos durante mucho tiempo, que es necesario para perseverar. Respondo en primer lugar que la perseverancia de brevísimo tiempo puede bastar para la vida eterna, como si la justificación se hace en el artículo de la muerte. En segundo lugar, el justo recibe el auxilio para evitar, por ejemplo, el primer pecado, de modo que si entonces hace lo que está de su parte y ora a Dios, reciba un auxilio mayor para continuar la perseverancia. Y si siempre ora, siempre encontrará preparado un auxilio mayor, y así siempre está en su poder obtener este auxilio, incluso para la colección y por mucho tiempo. Más aún, a menudo los predestinados obtienen este don en la ejecución del modo dicho, aunque a veces también son prevenidos

más liberalmente por Dios, como consta en I-II, q. 114, a. último, donde tratamos más ampliamente esta materia, y algo dijimos en el lib. 3 *De auxiliis*, cap. 11.

8. Segunda dificultad. — La segunda dificultad es sobre los réprobos pecadores, incluso fieles, que en esta vida son abandonados de tal modo que no pueden convertirse, como habla Agustín de Faraón en la *Exposición incoada de la Epístola a los Romanos*, prop. 62, donde dice que fue tanta aquella impotencia que la desobediencia ya no se le imputaba. Lo cual deberá decirse por la misma razón de todos los cegados y endurecidos, y consecuentemente de todos los réprobos, al menos durante algún último tiempo de la vida. Porque el auxilio suficiente para la conversión del pecador comienza por la excitación de la gracia. Pero esta excitación no siempre se da, sino en tiempos determinados. Luego se da alguna última, y por tanto después de ella el pecador permanece sin auxilio suficiente todo el resto del tiempo de vida.

9. Se resuelve esta dificultad. — Esta dificultad se resolverá brevemente, porque su parte principal ha sido tratada ampliamente en la materia de la penitencia. Digo, pues, en primer lugar que todos los fieles pecadores tienen durante algún tiempo de esta vida un auxilio tan suficiente para la justificación (y consecuentemente para la salvación) que solo depende de ellos el no conseguir la salvación, y que esto basta en rigor para decir verdaderamente que Dios quiere salvarlos y proveerles los medios necesarios para la salvación. En segundo lugar se dice que también durante todo el tiempo de esta vida los réprobos tienen de algún modo este auxilio suficiente, porque aunque no lo reciban en acto en cada instante o en cualquier parte del tiempo, Dios por su parte está dispuesto a darlo por los medios ordinarios y convenientes de su providencia, lo cual es suficiente, como ampliamente dije en el tomo sobre la Penitencia.

10. Se resuelve la última parte de la misma dificultad. — Por eso, respecto a la última parte de la

sufficiens omnibus non electis, cum tamen a solo Deo dari possit: ergo signum est non esse provisam ab aeterno pro omnibus. Consequentia evidens est. Minor inductione constat, quia nec reprobis semel justificatis datur gratia sufficiens ad perseverandum usque ad mortem in iustitia, nec fidelibus omnibus peccatoribus datur spiritus paenitentiae, ut justificentur, nec infideles illuminantur supernaturaliter modo sufficiente, imo et necessario ad salutem.

Maior autem etiam probatur, quia id, quod Deus providet faciendum per causas secundas, potest impediri, ipso Deo permittente: at quod faciendum est ab ipsomet Deo, a nemine impediri posset, si ipse id dare decrevisset ac providisset: ergo signum est non providisse, quod non dat.

2. Assertio. — Nihilominus absolute dicendum est Deum providisse omnibus his hominibus media aliquo modo sufficientia, ut possint consequi salutem. Haec est sententia communis theologorum, quos citavi capite secundo tam pro nostra quam pro contraria sententia: et intelligitur conclusio de omnibus lapsis in Adam, nam de priori statu nulla est difficultas.

Probatur autem primo, quia Scriptura de his hominibus loquitur quoties habet has universales propositiones sine exceptione: *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Io 1, 9). Quod licet de naturali lumine rationis ab aliquibus intelligatur, revera tamen intelligendum est de lumine gratiae et fidei, ut ex communi sententia Patrum ibi tradunt Iansenius, Toletus et Maldonatus, et ex materia et contextu satis constat. Facit etiam illud Christi Domini (Mt 11, 28): *Venite ad me omnes qui laboratis*, etc. Et illud 2 Petr 3, 9: *Nolens aliquem perire*. Videri etiam possunt capp. 12, 13 et 14 Sapientiae, ubi variis modis et verbis haec veritas traditur.

3. Secundo, ex his et aliis locis ex professo probat hanc veritatem Prosper, lib. 2 *De vocatione*

gentium, a principio, et praesertim c. 8 (alias 20) et sequentibus. Et idem habet *Ad obiectiones Gallorum*, in 8 resp., et *Ad obiectiones Vinc.*, resp. 2 et 7, qui liber solet tribui Augustino sub titulo *Ad articulos sibi impositos*. Favet etiam idem Augustinus, l. 3 *De libero arbitrio*, dicens hominibus imputari quod, Deum volentem sanare, contemnunt. Quod confirmat l. *De natura et gratia*, c. 67. Docuit etiam Chrysostomus, hom. 55 in Gen. et 7 in Ioannem. Cyrillus, l. 4 in Ioannem, c. 11, et optime Basilius in *Regulis fusius disputatis*, regula 2. Et multa alia ad hoc confirmandum ex Scriptura et Patribus sumi possunt ex cardinali Bellarmino, l. 2 *De gratia*, cap. 5.

4. Tertio hoc ostendo ex illo principio: *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso*, quod fuit Augustini, libro *De natura et gratia*, cap. 26. Et in eo conveniunt Prosper, dict. resp. 7 ad Vinc., et Fulgentius, lib. 4 ad Monimum, cap. 13, et tandem probavit Concilium Tridentinum, sess. 6, capp. 11 et 13. Quamvis Concilium de solis justificatis loquatur, quia de illis certius est. Alii vero Patres generaliter loquuntur, et cum proportione accommodari debet ad singulos status seu ordines hominum, ut in sequentibus declarabo.

Nunc ex absoluta illa locutione ita concludo: quia si Deus ex se aliquibus hominibus denegasset auxilium sufficiens, profecto deseruisset illos priusquam esset desertus ab ipsis, quia nulla est maior desertio in hac vita quam denegatio auxilii sufficientis: quam si Deus ex se vult, non expectat causam ex parte hominis. Ergo non prius homo deserit Deum. Imo nec vere potest dici homo deserere Deum: quia ut vere homo Deum deserat, cum auxilio sufficiente supponi debet. Ultimo confirmari hoc potest ratione supra facta de universali redemptione Christi Domini, quam cum aliis et modum etiam huius sufficientiae explicabo melius, satisfaciendo rationi dubitandi in principio

dificultad propuesta, que iba contra esto, hay que conceder que se da alguna excitación última en esta vida, lo cual es común a los réprobos y a los predestinados de manera ordinaria. Por tanto, los réprobos no pueden quejarse por esta causa de la insuficiencia del auxilio, porque a veces, y con frecuencia, tienen lo suficiente, y se lo imputan a sí mismos si le resisten. Pues a la providencia de Dios solo corresponde dar este tipo de vocación en tiempos oportunos.

De modo que, así como en el transcurso de la vida sucede que entre la primera y la segunda excitación no se presenta ninguna oportunidad, así también al final de la vida, desde el instante en que se da la última excitación hasta el instante de la muerte, puede no presentarse una ocasión oportuna de llamar. Y quizá, porque Dios lo previó, por eso no determinó dar otra vocación, aunque por lo demás Él está por su parte dispuesto a llamar en toda ocasión oportuna, y de ahí que aquella excitación haya sido la última.

11. Y casi del mismo modo hay que hablar de la otra parte, que pertenece especialmente a los hombres endurecidos, cegados, etc. Porque por parte de Dios a nadie se le niega del todo el auxilio suficiente en el tiempo oportuno y no puesto impedimento. Es el hombre quien resiste y se hace impotente para conseguir la salvación, porque quiere. Como dice frecuentemente Agustín, sobre todo en *De correptione et gratia*, cap. 12 y siguientes. Y así también en estos se verifica: *no son abandonados por Dios, sino porque primero abandonan a Dios*. Lo cual siempre debe entenderse de la deserción actual y bajo la suposición de un impedimento voluntario, pero no de una deserción total por parte de Dios, como si Dios hubiera determinado no llamar a algunos hombres incluso en tiempo oportuno, o no ayudarlos a no pecar y a no poner impedimento, si ellos quieren. De este modo, creemos piadosamente que Dios no abandona a nadie en esta vida. De este tema se habló ampliamente en el lugar citado sobre la Penitencia.

positae, unde etiam confirmabitur haec veritas.

5. In ratione facta tres difficultates attinguntur. — Tres ergo difficultates in illa ratione attinguntur. Prima est de reprobis semel justificatis, quia illis non datur perseverantiae donum: nam qui recipit hoc donum, perseverat, teste Augustino toto libro *De bono perseverantiae* et *De correptione et gratia*: isti autem non perseverant, ergo non recipiunt hoc donum: ergo carent medio necessario ad salutem, quia tale est donum illud, nam sine illo nullus salvatur nec salvari potest, ut sentit Augustinus, lib. *De corrept. et grat.*, c. 12, et Concilium Tridentinum, sess. 6. Ergo isti nec potestatem nec auxilium sufficiens ad salutem obtinendam recipiunt.

6. Ad primam difficultatem respondetur. — Ad hanc difficultatem concedimus imprimis, ad perseverandum in gratia necessarium esse speciale Dei auxilium, quod *donum perseverantiae* vocatur ex Concilio Tridentino, sess. 6, can. 22, Arausicano, cann. 10 et 17. Deinde dicimus hoc donum ex parte Dei paratum esse omnibus iustis, si faciant quod possunt cum auxilio quod iam habent et facere debent ad illud consequendum. Et ita etiam ex hac parte omnes habent paratum auxilium sufficiens ad salutem. Ita docuit aperte Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 13. Sequiturque ex dicto principio, quod maxime verum habet in hominibus iustis, quia non deseruntur a Deo, iuxta illud Ps 36: *Dominus amat iudicium, et non derelinquet sanctos suos*. Et 2 Par 15: *Si quaesieritis eum, invenietis: si autem dereliqueritis eum, derelinquet vos*. Et ratio est manifesta, quia perseverare nihil aliud est quam servare praecepta et non peccare: iustus autem semper habet auxilium sufficiens ad non peccandum, alias ei non imputaretur.

7. Objectio. — Diluitur. — Dices: habere quidem auxilium sufficiens

12. Tercera dificultad. — La tercera dificultad es sobre los infieles que nunca son llamados a la fe. Pues hay muchos de este tipo, a los cuales no parece que Dios haya provisto un modo o vía ordinaria por la que obtengan la vocación sobrenatural, porque ni ellos mismos pueden prepararse para ella, ni se les ofrece desde fuera, ya que ningún predicador les ha sido enviado: *¿Cómo oirán sin predicador?* (Rom 10). Por tanto, no se les ha provisto la vocación según la ley ordinaria. Pero sin vocación no pueden salvarse. Luego no se les ha provisto suficientemente para la salvación.

13. Hay varios modos de hablar en esta dificultad. — En esta dificultad hay varios modos de hablar. Algunos piensan que todos estos nunca reciben vocación sobrenatural ni iluminación en sí mismos, y que por tanto todos ellos, considerados en particular con las circunstancias que concurren, no pueden creer a causa de los impedimentos. No obstante, Dios con voluntad antecedente quiso la salvación de todos ellos y proveyó para ellos remedios generales y por sí suficientes. Y si acaso en particular estos no se les pueden aplicar, Dios no está obligado a socorrerlos de modo milagroso. Sería un milagro si la fe se revelara sin ministerio humano (como dice Pablo en Rom 10: *¿Cómo oirán sin predicador?*), o si algún hombre fuera llevado allí de modo extraordinario y milagroso. Esta sentencia puede fundarse en Agustín (*Contra Iulianum*, l. 4, c. 8) y en otros lugares, en los que, respecto a este asunto, equipara a los niños y a los adultos. Y consta que a muchos niños no les proveyó Dios de otro modo, como veremos en el capítulo siguiente. Lo mismo siente Próspero (*De vocatione gentium*, l. 1, c. 13 y l. 2 en muchos capítulos). No disiente tampoco santo Tomás (II-II, q. 2, a. 5, ad 4), cuando dice que algunos son privados del auxilio o vocación a la fe por impedimento del pecado, y a veces solo por el original. La razón, finalmente, es que de las locuciones generales de la Escritura (*Dios ilumina a todo hombre*, y semejantes) no se deduce más que Dios lo concede a todos por causas generales. Por eso se entienden tanto de niños como de adultos,

como notó Maldonado acerca de las palabras citadas (Jn 1). Y no se encuentran otras promesas más especiales hechas para estos adultos.

14. Se rechaza la sentencia dicha. — Esta sentencia no contiene error ni temeridad; sin embargo, a mí no me convence, tanto porque los teólogos con más frecuencia opinan de otro modo, como también porque es demasiado rigorista. Pues la Escritura significa más acerca de la divina providencia respecto de los hombres adultos. Porque como ellos, por sus propios actos, pueden salvarse y condenarse, parece que pertenece a la providencia de Dios no solo ayudarlos en general, sino también en particular a cada uno, si ellos no ponen impedimentos.

15. Segunda sentencia. — Existe, pues, una segunda sentencia totalmente contraria: que no hay ningún hombre que use de la razón que no sea iluminado alguna vez en esta vida, de modo que en virtud de tal vocación interior pueda, si quiere, creer inmediatamente con una fe suficiente para la salvación, y por tanto sobrenatural, tanto por parte del objeto material como formal. Esta sentencia parece poderse tomar de los Padres citados al principio de este capítulo, pues tienen expresiones que parecen persuadir esto con probabilidad. Y la razón es que no repugna, e incluso parece que puede hacerse fácilmente por ministerio de los ángeles, a quienes Dios dio como custodios de tales hombres (por muy infieles que sean) en orden a su bienaventuranza. Por tanto, hay que creer que así sucede.

16. No se admite. — Esta opinión presenta cierta apariencia de piedad, pero no puede fundarse suficientemente, ni es fácil de creer. Supongo, en efecto, que la fe en algún objeto sobrenatural es necesaria para la salvación. Ahora bien, parece claro y cierto que hay muchos hombres a los cuales en esta vida no se les revela tal objeto, como lo indica la Escritura respecto a muchas naciones gentiles y lo confirman la experiencia humana. Tampoco se puede decir que ellos reciben tal revelación, aunque luego la

ad vitanda singula peccata, non vero collectionem eorum multo tempore, quod necessarium est ad perseverandum. Respondeo imprimis, perseverantiam brevissimi temporis posse sufficere ad vitam aeternam, ut si justificatio fiat in articulo mortis. Deinde, ita recipit iustus auxilium ad vitandum, verbi gratia, primum peccatum, ut, si tunc faciat quod in ipso est, et oret Deum, recipiat maius auxilium ad continuandam perseverantiam, quod si semper oret, semper etiam inveniet paratum maius auxilium, et ita semper est in potestate eius obtinere hoc auxilium, etiam ad collectionem et pro multo tempore. Imo etiam saepe praedestinati in executione obtinent hoc donum praedicto modo, quamvis aliquando etiam liberalius praeveniantur a Deo, ut constat ex I-II, q. 114, a. ult., ubi latius de hac re, et nonnulla diximus lib. 3 *De auxiliis*, cap. 11.

8. Secunda difficultas. — Secunda difficultas est de reprobis peccatoribus, etiam fidelibus, qui in hac vita ita deseruntur, ut converti non possint, ut de Pharaone loquitur Augustinus in *Expositione inchoata Epist. ad Rom.*, prop. 62, ubi tantam dicit fuisse illam impotentiam ut inoboedientia iam non imputaretur. Quod eadem ratione dicendum erit de omnibus excaecatis et obduratis, et consequenter de omnibus reprobis, saltem pro aliquo ultimo tempore vitae. Quia sufficiens auxilium ad conversionem peccatoris incipit ab excitatione gratiae: sed excitatio haec non semper datur, sed certis temporibus, ergo datur aliqua ultima, ergo post illam manet peccator sine auxilio sufficiente toto reliquo tempore vitae.

9. Haec difficultas expedietur. — Haec difficultas breviter expedietur, quia praecipua eius pars late tractata est in materia de paenitentia. Dico ergo imprimis, omnes fideles peccatores habere pro aliquo tempore huius vitae auxilium ita sufficiens ad

iustificationem, et consequenter ad salutem, ut solum per eos stet quominus salutem consequantur, et hoc satis esse in rigore, ut vere dicatur Deus velle eos salvare et providere illis media necessaria ad salutem. Deinde dicitur, etiam pro toto tempore huius vitae habere reprobos aliquo modo hoc auxilium sufficiens, quia licet non pro quolibet instanti vel qualibet parte temporis illud in se actu recipiant, Deus ex parte sua paratus est illud dare per ordinaria et convenientia media suae providentiae, quod satis est, ut in tomo de Paenitentia late dixi.

10. Ultima ejusdem difficultatis pars dirimitur. — Unde ad ultimam partem propositae difficultatis, quae contra hoc procedebat, concedendum est dari aliquam excitationem ultimam in hac vita, quod commune est reprobis et praedestinatis regulariter. Unde non possunt reprobi ob hanc causam conqueri de insufficientia auxilii, nam interdum ac saepe habent sufficiens, sibique imputant si illi resistunt. Nam ad providentiam Dei solum spectat dare huiusmodi vocationem temporibus opportunis. Unde, sicut in discursu vitae contingit ut inter primam et secundam excitationem nulla occurrat opportunitas, ita in fine vitae, ab eo instanti in quo datur ultima excitatio usque ad instans mortis, potest non occurrere opportuna occasio vocandi. Et forte, quia Deus hoc praevidit, ideo non statuit dare aliam vocationem, cum alioqui ex se sit paratus ad vocandum in omni occasione opportuna, et hinc est quod illa excitatio fuerit ultima.

11. Et fere ad eundem modum dicendum est de altera parte, quae pertinet specialiter ad homines induratos, excaecatos, etc. Nam ex parte Dei nemini denegatur omnino auxilium sufficiens tempore opportuno et non posito impedimento: homo autem est qui resistit et fit impotens ad salutem consequendam, quia vult. Ut saepe loquitur Augustinus, praesertim *De*

ignoren por completo: porque, aunque el hombre pueda ignorar el modo interior con que opera en sus actos (es decir, si es natural o sobrenatural), sin embargo, no puede ignorar los objetos que le son propuestos y aprehendidos, al menos durante el tiempo en que le son presentados. Por eso también puede retenerlos en la memoria, aunque no les haya prestado fe: de lo contrario, tal revelación sería inútil. Pues si se ignora, poco o nada sirve para la fe, y mucho menos podrá generar obligación.

17. Algunos declaran así esta sentencia. — Otros, pues, declaran esta sentencia de tal modo que afirman que todos los infieles reciben una vocación interior de la gracia, para que puedan creer sobrenaturalmente, al menos aquellas verdades que pueden conocerse naturalmente de Dios: que Dios existe y debe ser adorado. No porque esa fe sea suficiente para la salvación, sino porque, si el hombre la recibe, por medio de ella se dispone para ser iluminado también acerca de los objetos sobrenaturales y así, finalmente, ser justificado. Esta opinión suele atribuirse a Santo Tomás, pero su verdadera sentencia es otra, como expondré enseguida. Puede atribuirse, en cambio, a Próspero, en el libro 4 *De Vocatione Gentium*, c. 5, donde dice que los gentiles recibieron voces proféticas y preceptos legales en el culto y testimonios de los elementos, aludiendo a aquello de Pablo (Hch 14): «Pues no se dejó a sí mismo sin testimonio», dando a entender que Dios se sirvió de estas criaturas no solo para dar un conocimiento natural, sino también para elevar al hombre al conocimiento sobrenatural de las mismas cosas que pueden conocerse por medio de las criaturas; de esta manera lo explican también algunos el capítulo 2 de la Epístola a los Romanos.

18. Aun declarada así, no se prueba. — Pero en verdad esta sentencia, aunque tal vez sea probable, me resulta difícil de aceptar, tanto porque apenas puedo entender que alguien sea elevado a creer sobrenaturalmente un objeto que de otro modo es natural, si no recibe también una revelación sobrenatural del mismo objeto; como también porque

correptione et gratia, cap. 12 et sequentibus. Et ita etiam in his verum habet: *non deseruntur a Deo, nisi quia prius deserunt Deum*. Quod semper intelligendum est de desertione actuali et ex suppositione impedimenti voluntarii, non tamen de desertione omnimoda ex parte Dei, ita ut Deus statuerit vel aliquos homines non vocare etiam tempore opportuno, vel non iuvare illos ad non peccandum et non ponendum impedimentum, si ipsi velint. Hoc enim modo neminem Deus in hac vita deserit, ut pie credimus, de qua re in citato loco de Paenitentia late dictum est.

12. Tertia difficultas. — Tertia difficultas est de infidelibus nunquam ad fidem vocatis. Multi enim sunt huiusmodi, quibus non videtur Deus providisse modum seu ordinariam viam per quam supernaturalem vocationem obtineant, quia nec ipsi possunt se ad illam praeparare, nec extrinsecus offertur, quia nullus ad eos praedicator missus est: *Quomodo autem audient sine praedicante?* (Rom 10). Non est ergo illis provisa vocatio secundum ordinariam legem: at sine vocatione salvari non possunt: ergo non est illis sufficienter provisum ad salutem.

13. Varii sunt in hac difficultate modi dicendi. — In hac difficultate varii sunt modi dicendi. Quidam putant hos omnes nunquam recipere supernaturalem vocationem vel illuminationem in se ipsis, ac proinde illos omnes consideratos in particulari cum circumstantiis occurrentibus credere non posse propter impedimenta. Nihilominus tamen Deum antecedenti voluntate voluisse omnium eorum salutem et pro illis providisse remedia generalia et per se sufficientia. Quod si forte in particulari haec applicari non possunt, non tenetur Deus miraculoso modo subvenire: esset autem miraculum si vel fides revelaretur sine ministerio hominis (dicente Paulo ad Rom 10: *Quomodo audient sine*

se encuentran muchos gentiles que ignoraron por completo todas estas cosas, incluso aquellas que de Dios pueden conocerse naturalmente, hasta el punto de no haber tenido ni siquiera la aprehensión o concepción de ellas.

19. Afirmación. — Hay que decir, por tanto, que aunque el hombre no pueda prepararse con sus propias fuerzas para la vocación divina, sí puede, sin embargo, ponerle impedimento pecando, y que esta es la causa por la que muchos infieles de hecho no reciben la vocación sobrenatural, es decir, la próximamente suficiente para el acto de fe sobrenatural. No obstante, Dios, por lo que está de su parte, está dispuesto a llamar e iluminar a todos. Por eso, cualquiera que no ponga impedimento, de hecho será iluminado o llamado, ya sea exteriormente por medio de hombres (disponiendo Dios así las cosas humanas para que esto pueda ocurrir sin milagro, mediante otro género de providencia gratuita), o ciertamente interiormente, iluminándolos por el ministerio de los ángeles, lo cual no es del todo milagroso, sino que pertenece a la providencia sobrenatural, como se toma de San Agustín, *Ad Simplicianum*, libro 1, q. 2. De este modo, pues, estos hombres reciben de Dios un auxilio suficiente, al menos según su voluntad antecedente.

20. Y si alguien dice que esto mismo —es decir, no poner impedimento— no está en poder de estos hombres, hay que responder que también para esto son ayudados por Dios mediante alguna providencia de la gracia, por la cual, aunque no sean elevados a obrar algo sobrenatural, al menos son ayudados para no violar la ley de la naturaleza; y resistiendo totalmente a esta gracia, se hacen incapaces de una superior. Pero si usaran de esta, aunque no merecieran la vocación sobrenatural ni se dispusieran a ella, al menos no la impedirían, y así, en el tiempo oportuno, se les daría la vocación suficiente. Y esta sentencia, así expuesta, es la de Santo Tomás (q. 14 *De Veritate*, art. 11 ad 5), y se toma de 3 *Contra Gentiles*, c. 159 y I-II, q. 89, art. 6; de Alejandro de Hales, 3 p., q. 69,

praedicante?), vel si homo aliquis extraordinario et miraculoso modo illuc produceretur.
Quae sententia fundari potest in Augustino (*Contra Iulianum*, l. 4, c. 8) et aliis locis, in quibus quoad hoc negotium aequiparatur parvulos et adultos. Constat autem multis parvulis non aliter providisse Deum, ut capite sequenti videbimus. Idem sentit Prosper (*De vocat. gent.*, l. 1, c. 13 et l. 2 per multa capita). Nec dissentit D. Thomas (II-II, q. 2, a. 5, ad 4), dum ait aliquos privari auxilio seu vocatione ad fidem propter impedimentum peccati, et interdum propter solum originale. Ratio denique est, quia ex generalibus locutionibus Scripturae (*Deus illuminat omnem hominem*, et similibus) non amplius colligitur quam quod Deus per generales causas id praestet omnibus. Unde tam de parvulis quam de adultis intelliguntur, ut circa verba citata notavit Maldonatus (Io 1). Non inveniuntur autem aliae promissiones specialiores factae pro his adultis.

14. Dicta sententia rejicitur. — Haec sententia non continet errorem nec temeritatem; nihilominus mihi non probatur, tum quia theologi frequentius aliter sentiunt, tum etiam quia est nimis rigorosa. Nam Scriptura plus significat de divina pr
ovidentia circa homines adultos. Nam cum illi per proprios actus possint et salvari et condemnari, videtur ad providentiam Dei spectare ut non tantum generatim, sed etiam in particulari singulos adiuvet, si ipsi impedimenta non posuerint.

15. Secunda sententia. — Est ergo secunda sententia extreme contraria: nullum esse hominem ratione utentem qui non aliquando illuminetur in hac vita, ita ut ex vi talis vocationis interioris possit, si velit, immediate credere per fidem sufficientem ad salutem, atque adeo supernaturalem, tam ex parte obiecti materialis quam formalis. Quae sententia videtur sumi posse

memb. 3, art. 1; de Adriano, quodlib. 4, art. 1, y de otros teólogos citados en el libro 2, si se interpretan en buen sentido. Es también esta la sentencia de San Próspero en el libro *De Vocatione Gentium*, especialmente en el c. 8 (alias 20) y siguientes. Se colige también de las expresiones de la Escritura citadas antes, y de que Pablo atribuye siempre la ignorancia a culpa de ellos, como en Ef 4: «Extrañados de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la ceguera de su corazón».
Solo podría objetarse aquí que se sigue que la ignorancia de la fe no es invencible en todos estos, pero de esto trataré en otro lugar. Ahora, brevemente, hay que negar la consecuencia, porque aunque ellos de hecho pongan impedimento, sin embargo ignoran precisamente esto: que es un impedimento; y por eso en esto en particular no pecan. Y de este modo se salva también en estos hombres aquel principio: que no son abandonados por Dios sino porque ellos abandonan a Dios.

CAPÍTULO IV

SI DIOS HA PROVISTO A TODOS LOS NIÑOS QUE EN ESTA VIDA NO LLEGAN AL USO DE RAZÓN DE MEDIOS SUFICIENTES PARA LA SALVACIÓN

1. Planteamiento de la dificultad. — Respecto de los niños existe una dificultad particular, a causa de quienes parecen estar tan privados del remedio de la salvación que no puede aplicárseles mediante la diligencia o el esfuerzo humanos. Esto ocurre ante todo con todos los que mueren en el seno materno; después, con quienes nacen en tales circunstancias y disposición que mueren antes de que pueda encontrarse agua, por ejemplo, o llamarse a un ministro que sepa bautizar. Finalmente, la misma razón se aplica a todos los que sin culpa de nadie fallecen sin el Sacramento por algún accidente. Sobre ellos puede formularse el siguiente argumento: todos esos carecen del remedio, y no por voluntad propia —

ex Patribus in principio huius capitis relatis, habent enim locutiones quae videntur hoc probabiliter suadere. Et ratio est, quia non repugnat, imo videtur facile fieri posse ministerio angelorum, quos Deus dedit custodes talium hominum, quantumcumque infidelium, in ordine ad beatitudinem eorum: ergo credendum est ita fieri.

16. Non admittitur. — Haec opinio prae se fert pietatem quamdam, sed non potest fundari satis, nec facile credi. Suppono enim fidem de aliquo obiecto supernaturali esse necessariam ad salutem. Videtur autem clarum et certum multos esse homines, quibus tale obiectum in hac vita non revelatur, ut de multis nationibus gentium Scriptura significat et homines experiuntur. Nec dici potest eos accipere talem revelationem, quamvis postea omnino illam ignorent: quia licet homo possit ignorare interiorem modum operandi in suis actibus, scilicet an sit naturalis vel supernaturalis, tamen obiecta proposita et apprehensa non potest ignorare, saltem pro eo tempore pro quo illi actu proponuntur. Unde etiam potest illa memoria retinere, quamvis fidem illis non adhibuerit: alias inutilis esset talis revelatio. Nam si ignoratur, parum aut nihil ad fidem deserviet, multoque minus poterit obligationem inducere.

17. Aliqui ita declarant hanc sententiam. — Alii ergo ita declarant hanc sententiam, ut dicant omnes infideles recipere interiorem vocationem gratiae, ut credere possint supernaturaliter, saltem illa quae de Deo naturaliter cognosci possunt, ut Deum esse et colendum esse. Non quia illa fides sufficiat ad salutem, sed quia si homo illam receperit, per illam se disponet ut de supernaturalibus etiam obiectis illuminetur et sic tandem justificetur. Soletque haec opinio D. Thomae tribui, sed alia est eius sententia, ut statim referam. Potest autem haec tribui Prospero, lib. 4 *De Vocatione*

pues no son capaces de ella—, ni por voluntad del padre u otro hombre, porque allí no hubo voluntad sino impotencia humana, ya que no medió culpa ni negligencia alguna del padre o de otro, según suponemos: luego ese efecto no puede atribuirse sino a la voluntad de Dios, que dispuso las cosas de tal modo que ese remedio no pudiera aplicarse a ese niño, como sostiene Agustín en el De natura et gratia, capítulo 8, y en el De bono perseverantiae, capítulo 12, y en el De correptione et gratia, capítulo 12 también: luego hay que reconocer sin más que Dios de ningún modo proveyó a estos pequeños de un remedio suficiente.

2. Se confirma por comparación con los adultos. — Si Dios negara a un hombre adulto que no pone obstáculo todo auxilio para la salvación, diríamos claramente que por su sola voluntad no lo da y que, por tanto, no le ha provisto de medios suficientes. Ahora bien, como solo lo niega a quien pone un obstáculo, decimos que por su parte lo da a todos y que a todos ha provisto. Pero esos pequeños no ponen obstáculo por su propia voluntad, como es claro, ni por la voluntad de sus padres, pues no reside en la voluntad de estos, sino que muchas veces, aun haciendo cuanto pueden, les falta la posibilidad de aplicar el remedio: luego esto no puede atribuirse a la voluntad humana sino a la divina, que por sí misma no quiso proveer a estos de un remedio suficiente contra el pecado original, únicamente a causa de la malicia del pecado original.

3. Por esto Gregorio, en el libro 1, distinción 46, cuestión 1, enseñó en términos absolutos que Dios positiva y por sí mismo no quiso salvar a más niños, a fin de proveerles de un remedio suficiente contra el pecado original. Y hacia la misma opinión se inclina Driedo en el De captivitate et redemptione generis humani, tratado 5, capítulo 3. Se citan también en favor de la misma opinión santo Tomás en el libro 4, distinción 9, cuestión 4, al argumento 1, y Gabriel en la distinción 4, cuestión 2, artículo 3, duda 2, y Ricardo en el libro 1, distinción 46, artículo 7, y Soto

Gentium, c. 5, quatenus dicit Gentiles recepisse propheticas voces et praecepta legalia in elementorum obsequiis et testimoniis, alludens ad illud Pauli (Act. 14): *Non enim sine testimonio reliquit semetipsum*, significansque Deum fuisse usum his creaturis non tantum ad tribuendam cognitionem naturalem, sed etiam ad elevandum hominem ad cognitionem supernaturalem earumdem rerum quae per creaturas cognosci possunt; quomodo etiam aliqui exponunt c. 2 Epist. ad Rom.

18. Adhuc sic declarata non probatur. — At vero haec etiam sententia, licet probabilis fortasse sit, mihi est creditu difficilis, tum quia vix credo posse intelligi quod aliquis elevetur ad credendum supernaturaliter aliquod obiectum alias naturale, nisi recipiat etiam eiusdem obiecti revelationem supernaturalem; tum etiam quia inveniuntur multi Gentiles qui penitus ignorarunt omnia, etiam illa quae de Deo naturaliter cognosci possunt, ita ut neque apprehensionem nec conceptionem illorum habuerint.

19. Assertio. — Dicendum ergo est, quamvis homo non possit suis viribus praeparari ad divinam vocationem, posse tamen illi impedimentum ponere peccando, et hanc esse causam ob quam multi infideles actu non recipiunt vocationem supernaturalem, id est proxime sufficientem ad actum fidei supernaturalis. Nihilominus tamen Deum, quod in se est, paratum esse ad vocandum et illuminandum omnes. Unde quicumque non posuerit impedimentum de facto illuminabitur seu vocabitur, vel exterius per homines, ita disponente Deo res humanas ut id sine miraculo fieri possit per aliud genus gratuitae providentiae; vel certe interius illuminando ministerio angelorum, quod non est omnino miraculosum, sed pertinens ad supernaturalem providentiam, ut sumitur ex Augustino 1 *Ad Simplicianum*, q.

en el libro 2 del De natura et gratia, capítulo 10, al final. Pero en realidad ninguno de ellos dice eso, sino que más bien suponen lo contrario, como diré en seguida. Esta opinión puede, sin embargo, confirmarse porque, aunque Dios haya instituido el remedio general del bautismo, si con todo Dios dispuso las cosas de tal modo que aunque los padres hagan cuanto puedan no puedan aplicar el bautismo, y Dios no preste para ello un auxilio especial, no puede decirse que Dios haya provisto a esos pequeños de un remedio suficiente, pues el bautismo no es remedio sino en cuanto ha de ser aplicado, y en estas condiciones es imposible, porque la aplicación es imposible: luego no puede decirse que tales niños hayan tenido un auxilio suficiente, puesto que ni en sí mismos ni en sus padres lo tuvieron.

4. Posición propia. — Pero aunque quizás gran parte de esta controversia resida en el modo de hablar, juzgo que debe decirse sin más que Dios, por su parte, quiso la salvación eterna de estos niños y que, por consiguiente, proveyó a todos ellos sin excepción alguna de medios que de suyo son de algún modo suficientes para la salvación eterna. Juzgo que esta es la opinión más común de los teólogos, y la expongo así. La primera parte de ella pertenece a otro dogma general tratado antes: *Dios quiere que todos los hombres se salven*, bajo el cual todos los teólogos comprenden también a los niños por el solo hecho de no exceptuarlos. Y en este sentido escriben sobre ello santo Tomás, Escoto y los demás antes citados, y en general los restantes en el libro 4, distinciones 4 y 6, y en el libro 1, cuestiones 45 y 46. En particular sobre los niños habla así Belarmino en el libro 2 del De gratia, capítulo 5, hacia el final, y Vega en el libro 5 sobre el Tridentino, capítulo 6, hacia el final. Y parece ser la sentencia expresa de Próspero en el libro 2 del De vocatione gentium, capítulo 8, también llamado 32. La cual se funda principalmente en aquel testimonio de Pablo: *Dios quiere que todos los hombres se salven*, con todo lo que se ha dicho sobre ese texto y los semejantes.

2. Hoc igitur modo recipiunt hi homines a Deo sufficiens auxilium, saltem antecedente voluntate.

20. Quod si quis dicat hoc ipsum, id est non ponere impedimentum, non esse in potestate horum hominum: respondendum est ad hoc ipsum juvari a Deo per aliquam providentiam gratiae, per quam licet non eleventur ad operandum aliquid supra naturam, juvantur saltem ad non violandam legem naturae, et omnino resistendo huic gratiae incapaces fiunt altioris. Quod si hac uterentur, licet non mererentur supernaturalem vocationem neque ad illam se disponerent, saltem eam non impedirent, et ita opportuno tempore daretur eis sufficiens vocatio. Et haec sententia sic exposita est D. Thomae, q. 14 *De Veritate*, art. 11 ad 5, et sumitur ex 3 *Contra Gentiles*, c. 159 et I-II, q. 89, art. 6, Alensis 3 p., q. 69, memb. 3, art. 1, Adrianus quodlib. 4, art. 1, et ex aliis theologis allegatis in lib. 2, si ad bonum sensum trahantur. Est etiam haec sententia D. Prosperi in libro *De Vocatione Gentium*, praesertim in c. 8 (alias 20) et sequentibus. Colligitur etiam ex locutionibus Scripturae supra citatis, et ex eo quod Paulus ignorantiam attribuit semper culpae eorum, ut ad Eph. 4: *Alienati a vita Dei per ignorantiam quae est in ipsis, propter caecitatem cordis ipsorum*.
Solum posset hic obici quod sequitur ignorantiam fidei non esse invincibilem in his omnibus, sed de hoc alias. Nunc breviter neganda est sequela, quia licet illi re ipsa ponant impedimentum, tamen hoc ipsum ignorant, scilicet hoc esse impedimentum; et ideo in hoc specialiter non peccant. Atque hoc modo in his hominibus salvatur etiam illud principium, ut non deserantur a Deo nisi quia ipsi deserunt Deum.

CAPUT IV.

5. Escapatoria. — Refutación. — Responden algunos que esas palabras de Pablo deben limitarse a los adultos, porque Pablo añade inmediatamente: *y lleguen al conocimiento de la verdad*, lo cual solo puede convenir a los adultos. Pero esto no tiene ningún peso: pues Agustín en el libro 4 contra Juliano dice que también los niños que son justificados y salvados llegan al Reino de Dios, donde el conocimiento de la verdad es cierto. Y en otros muchos lugares enseña que los niños bautizados creen en hábito, aunque no crean en acto: luego del mismo modo puede decirse que llegan al conocimiento de la verdad. Ni obsta el verbo *llegar*, que parece significar una recepción voluntaria de la fe, porque también se dice que los niños llegan por la voluntad de sus padres, según el uso del hablar de la Iglesia. De modo que las palabras posteriores no limitan las anteriores, que en rigor y en propiedad son universales. Y además, las consideraciones aducidas antes se extienden a los niños, a saber, porque cuando Pablo dice que hay que orar por todos o que Cristo es redentor de todos, comprende a los niños en esa distribución. Y así entendieron ese pasaje los expositores, y Agustín, antes citado: *¿Acaso los niños no son hombres, para que no les alcance lo que se ha dicho: quiere que todos los hombres se salven?*

6. Respuesta. — A partir de este principio, pues, y de la primera parte de la afirmación, concluimos la segunda. Pues quien quiere el fin, si obra con prudencia, quiere también los medios suficientes para el fin, al menos del mismo modo en que quiere el fin, pues de lo contrario, formal o virtualmente, lo querría y no lo querría a la vez: luego, si Dios por sí mismo quiso para todos los niños el fin de la bienaventuranza eterna, quiso también y preparó medios suficientes, en lo que de Él depende. Responden algunos que esa premisa es verdadera respecto de la intención del fin eficaz y absoluta, pero no respecto de la voluntad que es solo una simple complacencia, cual es esa voluntad por la que Dios quiere que todos se salven. Se prueba la premisa porque cuando alguien en un naufragio, por temor a la muerte, arroja las mercancías al mar,

UTRUM OMNIBUS INFANTIBUS, QUI IN HAC VITA AD RATIONIS USUM NON PERVENIUNT, PROVIDERIT D EUS SUFFICIENTIA MEDIA AD SALUTEM.

1.Ratio dubitandi. — De infantibus est peculiaris difficultas, propter eos qui ita videntur remedio salutis destituti, ut eis non possit per humanam industriam, vel diligentiam applicari. Sic enim accidit imprimis omnibus his qui in maternis visceribus moriuntur: deinde illis qui in ea occasione et dispositione nascuntur, ut priusquam possit aqua, verbi gratia, inveniri, vel minister vocari, qui baptizare sciat, moriuntur. Denique eadem ratio est de omnibus qui sine culpa alicujus, casu aliquo sine Sacramento decedunt. De quibus ita potest formari argumentum: illi omnes carent remedio, et non propter voluntatem propriam, quia illius non sunt capaces, nec propter voluntatem parentis aut alterius hominis, quia ibi non voluntas, sed impotentia humana fuit, quia ibi nulla culpa, neque negligentia parentis vel alterius intercessit, ut supponimus: ergo non potest ille effectus referri nisi in voluntatem Dei qui res ita disposuit, ut non posset tale remedium tali infanti applicari, ut sentit Augustinus, de Natura et Gratia, c. 8, et de Bono persever., c. 12, et de Correp. et Gratia, c. etiam 12: ergo simpliciter fatendum est, Deum nullo modo providisse his parvulis de remedio sufficiente.

2. Confirmatur ex comparatione ad adultos. — Si enim Deus homini adulto non ponenti impedimentum negaret omne auxilium ad salutem, diceremus plane, sua sola voluntate non dare, ac proinde non providisse illi sufficientia media: at nunc, quia non negat nisi ponenti impedimentum, dicimus ex parte sua omnibus dare, et omnibus providisse: sed illi parvuli non ponunt impedimentum per suam voluntatem, ut constat, nec per

tiene ciertamente un simple afecto de no arrojarlas, que solemos expresar con estas palabras: *no quisiera arrojarlas*, y sin embargo no aplica ningún medio para no arrojarlas, sino que está enteramente ocupado en arrojar las mercancías: luego es señal de que el simple afecto no lleva consigo la aplicación de medios: luego, aunque Dios con simple afecto quiera la salvación eterna de estos niños, de ahí no se infiere correctamente que les dé medios suficientes para esa misma salvación; es más, junto con ese afecto anterior se mantiene la voluntad eficaz y absoluta de no aplicar los medios necesarios, como el ejemplo aducido manifiestamente declara.

7. Refutación. — Sin embargo, esta respuesta es ajena al pensamiento de los teólogos antiguos, pues todos estiman que esas voluntades están mutuamente conectadas, y por eso casi todos infieren la segunda de la primera, como vimos en el capítulo precedente. Gregorio, en cambio, que se atrevió a negar la segunda, negó consecuentemente también la primera. Y se aclara esto en primer lugar con la razón: pues si la voluntad que Dios tiene sobre la salvación de estos niños no comporta por sí misma la concesión u oferta de medios suficientes, no quiere Dios en mayor medida que estos niños caídos en el pecado original se salven que lo que habría querido salvar a los ángeles malos tras su caída en el pecado, porque también en ese objeto, a saber, la santificación y glorificación de esos ángeles, puede Dios complacerse simplemente, pues considerado en sí mismo es óptimo. Aunque, pues, no haya querido aplicar ningún medio a ese efecto, puede tener esa simple complacencia: luego la razón es la misma. Un argumento semejante es que del mismo modo podría decirse que Dios quiere la unión hipostática de todas las naturalezas, de los hombres y de los ángeles, porque si para la verdad de esa locución bastara un afecto o complacencia tan simple que ni infiera medios ni incline en modo alguno a la acción, sino que mire únicamente la bondad o la hermosura del objeto en sí mismo, ciertamente con mayor razón se complace Dios en ese objeto universal de la unión

voluntatem parentum, quia non ponitur in voluntate eorum, imo saepe illis facientibus quantum possunt, deest facultas applicandi remedium: ergo non potest hoc tribui humanae voluntati, sed divinae, quae ex se noluit his providere de sufficienti remedio contra originale peccatum, solum propter peccati originalis malitiam.

3. Propter haec Gregorius, 1, d. 46, q. 1, docuit absolute, Deum positive, et ex se, noluisse plures infantes salvare, ut illis de sufficienti remedio contra originale provideret. In eamdemque sententiam inclinat Driedo, de Captiv. et Redemptione gen. human., tract. 5, cap. 3. Referuntur etiam pro eadem sententia D. Thomas, 4, d. 9, q. 4, ad 1, et Gabriel, d. 4, q. 2, art. 3, dub. 2, et Richardus 1, d. 46, art. 7, et Soto, lib. 2, de Nat. et grat., cap. 10, in fine. Sed revera id non dicunt, sed potius oppositum supponunt, ut statim dicam. Potest vero haec sententia confirmari, quia licet Deus instituerit generale remedium baptismi, si tamen res ita Deus disposuit, ut licet parentes faciant quantum possunt, non possint applicare baptismum, nec Deus ad hoc speciale auxilium conferat, dici non potest Deum providisse illis parvulis de sufficienti remedio, quia baptismus non est remedium nisi ut applicandus, et ut sic est impossibilis, quia applicatio est impossibilis: ergo non potest dici, tales parvulos habuisse auxilium sufficiens, cum neque in se, neque in parentibus illud habuerint.

4. Assertio. — Sed licet fortasse magna pars hujus controversiae sit in modo loquendi, simpliciter dicendum censeo, Deum ex parte sua voluisse his infantibus salutem aeternam, ac proinde providisse illis omnibus absque ulla exceptione media de se aliquo modo sufficientia ad salutem aeternam. Hanc censeo esse communiorem sententiam theologorum, quam ita declaro. Nam prima ejus pars pertinet ad aliud generale dogma supra

hipostática y hacia él se inclina simplemente, más que hacia la salvación universal de todos los niños.

8. Se responde a la razón de los contrarios. — Además, en esa respuesta y en el ejemplo que en ella se aduce se oculta cierta equivocación, y se pasa de la voluntad simple y condicionada de dar medios en lo que depende de Dios, a la voluntad absoluta y eficaz. Nosotros no decimos en efecto que Dios quiere absoluta y eficazmente dar con efecto a todos estos niños todos los medios próximamente suficientes para la salvación, sino solo que está dispuesto, en lo que de Él depende, a darlos, y que consiguientemente quiere esto al menos con simple afecto y con una voluntad que incluye una condición. Y decimos que solo esta voluntad se sigue necesariamente de la voluntad anterior de salvar a todos, aunque no se siga la voluntad eficaz de dar los medios, como es claro por sí mismo. Y únicamente esto último prueba el ejemplo aducido.

9. En lo cual hay también que considerar que en esa voluntad imperfecta de no arrojar las mercancías, que se llama veleidad o simple afecto, se incluye una condición formal o virtualmente, por lo cual se denomina también voluntad condicionada, porque su objeto es este: *no arrojaré las mercancías si con ellas puedo escapar del peligro.* Bajo esta razón, pues, esa voluntad tiene carácter de intención, no absoluta y eficaz, sino con esa limitación: *si puedo salvarme.* Y así, en virtud de esa intención se aplican los medios que pueden servir a ese fin bajo la misma condición: pues quien tiene ese afecto procura por todos los medios escapar del peligro conservando las mercancías en la medida en que puede. No pertenece, en cambio, a esa intención aplicar medios para no arrojar las mercancías con riesgo de la vida y de la nave, porque ese afecto no se extiende con tanta perfección a ese fin. Pero a lo sumo se infiere de esa intención cierta disposición del ánimo a aplicar esos medios y resistir al arrojo, si el peligro cesara, para que se cumpla la condición. Esta consideración tiene lugar y es del todo verdadera en cualquier efecto

tractatum: Deus vult omnes homines salvos fieri, sub quo parvuli omnes a theologis comprehenduntur eo ipso, quod non excipiuntur: ita vero de illo scribunt D. Thomas, Scotus, et alii superius relati, et communiter reliqui in 4, d. 4 et 6, et in 1, q. 45 et 46. In particulari vero de parvulis ita loquitur Bellarminus, lib. 2, de Grat., c. 5, ad finem, et Vega, lib. 5, in Trident., c. 6, ad finem. Videtur que expressa sententia Prosperi, lib. 2, de Vocatione gent., c. 8, alias 32. Quae maxime fundatur in illo testimonio Pauli: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, cum omnibus, quae de illo et similibus supra tradita sunt.

5. Effugium. — Diluitur. — Respondent aliqui, verba illa Pauli limitanda esse ad adultos, quia statim Paulus subdit, *et ad agnitionem veritatis venire*, quod non nisi adultis convenire potest. Sed hoc nullius momenti est: nam Augustinus, lib. 4, contra Julian., etiam parvulos, qui justificantur et salvantur, ait venire in Regnum Dei, ubi certa est veritatis agnitio. Et aliis locis saepe docet, parvulos baptizatos credere habitu, licet non credant actu: ergo eodem modo dici possunt venire in agnitionem veritatis. Neque obstat verbum veniendi, quod significare videtur voluntariam fidei susceptionem. Quia etiam parvuli dicuntur venire per voluntatem parentum, juxta morem loquendi Ecclesiae. Itaque per posteriora verba non limitantur priora, quae in rigore et proprietate universalia sunt. Et praeterea, ponderationes supra factae ad parvulos extenduntur, scilicet quia cum Paulus ait, pro omnibus esse orandum, vel Christum esse redemptorem omnium, parvulos sub ea distributione comprehendit. Atque ita intellexerunt locum illum expositores, et Augustinus, supra: *Numquid parvuli homines non sunt, ut non pertineat ad id quod dictum est, vult omnes homines salvos fieri.*

6. Responsum. — Ex hoc ergo principio, et priori assertionis parte

semejante que versa sobre un objeto simplemente posible y que puede obtenerse en sí mismo mediante medios.

10. De este modo, pues, hay que razonar sobre ese simple afecto de la voluntad divina respecto de la salvación eterna de estos niños, pues tiene carácter de cierta intención de ese fin en cuanto puede obtenerse mediante medios. No es, sin embargo, una intención absoluta, sino una que incluye cierta condición, que expresamos con estas palabras: *Quiero, en lo que de mí depende, o por mi parte.* Bajo esta condición, esa voluntad es eficaz, o tiene la fuerza de lo eficaz, cuando la condición se cumple, porque la condicional, cumplida la condición, pasa a ser absoluta. De donde resulta que esa voluntad produce necesariamente dos efectos. Uno es que si hay cosas necesarias para la salvación que dependen de solo Dios y son acomodadas a la capacidad de los niños para que puedan conferírseles de algún modo, se les ofrezcan necesariamente y se les confieran en la medida en que son capaces de recibirlas. Así Cristo murió por ellos y les ofreció igualmente, como a los demás, su redención. Asimismo instituyó para ellos el bautismo y lo confirió en cuanto de Él dependía, y lo mismo respecto de los demás medios de este tipo. Y la razón es que en estos medios se cumple la condición en lo que depende de Dios, puesto que no dependen sino de Él: luego respecto de ellos esa voluntad pasa a ser absoluta y eficaz.

11. El otro efecto que produce esa voluntad es que, en los medios que dependen de las causas segundas, como es la aplicación del bautismo y cosas semejantes, Dios en virtud de esa voluntad que se le supone no puede impedir con una providencia peculiar o directa esa aplicación o ejecución de tales medios, pues de lo contrario ya obraría contra esa condición en lo que de Él depende. Por lo cual más bien, en virtud de este efecto, se ve obligado (por así decirlo) a ofrecer en lo que de Él depende el auxilio o concurso ordinario necesario por su parte para esa aplicación. Y esto basta para decir que quiere también

concludimus posteriorem. Nam qui vult finem, si prudenter agat, vult etiam media sufficientia ad finem, saltem eo modo, quo vult finem, alioqui vel formaliter, vel virtute, et vellet, et nollet: ergo, si Deus ex se voluit omnibus parvulis finem aeternae beatitudinis, voluit etiam, et praeparavit sufficientia media, quantum est de se. Respondent aliqui, illud assumptum esse verum de intentione finis efficaci et absoluta, non vero de voluntate, quae tantum est simplex complacentia, qualis est illa voluntas, qua Deus vult omnes salvos fieri. Probatur assumptum, quia cum aliquis in naufragio metu mortis projicit merces in mare, simplicem quidem affectum habet non projiciendi, quam explicare solemus illis verbis, *nollem projicere*, et tamen nullum medium applicat ad non projiciendum, sed potius totus est in projiciendis mercibus: ergo signum est, simplicem affectum non inferre applicationem mediorum: ergo, quamvis Deus simplici affectu velit aeternam salutem horum parvulorum, non recte inde infertur, quod det illis sufficientia media ad eamdem salutem: imo cum priori affectu stat efficax, et absoluta voluntas non applicandi media necessaria, ut exemplum adductum manifeste declarat.

7. Rejicitur. — Verumtamen haec responsio aliena est a mente antiquorum theologorumomnes enim existimant, illas voluntates esse inter se connexas, et ideo fere omnes ex priori inferunt posteriorem ut capite praecedenti vidimus. Gregorius vero, qui ausus est posteriorem negare, consequenter etiam negavit priorem. Et declaratur primo ratione: Nam si voluntas illa, quam Deus habet de salute horum parvulorum, non infert ex se collationem, vel oblationem sufficientium mediorum, non magis Deus vult hos parvulos lapsos in peccato originali salvos fieri, quam voluerit angelos malos post lapsum in peccatum salvare, quia etiam in illo objecto, scilicet,

prestar estos medios por su parte, al menos con voluntad antecedente y simple, proporcional a la intención del fin. No está obligado, sin embargo, en virtud de ese afecto hacia el fin, a alterar el orden de las demás causas para que tales medios se apliquen con efecto, porque esto excede la limitación de ese afecto y la condición incluida en su objeto.

12. Y la parte primera de este razonamiento la confirma no oscuramente Pablo cuando, inmediatamente después de aquellas palabras, añade: *Pues uno es Dios, y uno el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo en rescate por todos nosotros.* Como si dijera: por eso se dio en rescate por todos, porque quiere que todos se salven. De donde se concluye también el argumento hecho antes en un caso semejante: Cristo redimió a estos niños suficientemente: luego también ofreció por ellos su muerte, que en su género es un remedio de suyo suficiente para la salvación, y mediante ella mereció para ellos, en lo que de Él dependía, los demás medios suficientes por los que suele aplicarse la salvación.

13. Escapatoria. — Refutación. — Responden algunos que se dice que Cristo es redentor de estos niños no porque haya ofrecido su pasión por ellos, sino porque el precio de la pasión era de suyo suficiente también para ellos, y su causa era común con la de los demás hombres. Pero esto no basta para que Cristo se diga verdadera y propiamente redentor, incluso en cuanto a la suficiencia respecto de tales hombres, lo cual va contra la opinión común de los teólogos. La cual transmite expresamente Próspero en la respuesta a la primera objeción de Vicente y a la novena de los Galos, y se toma de aquel texto de 1 Juan 2: *Él es la propiciación por nuestros pecados, y no solo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo,* y de 2 Corintios 5: *Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo,* y de Romanos 5: *Como por el delito de uno vino la condenación sobre todos los hombres, así también por la justicia de uno viene la justificación de vida sobre todos los hombres.*

sanctificatione, et glorificatione illorum angelorum simpliciter complacere potest, quia per se spectatum optimum est. Quamvis ergo ad illum effectum nulla media applicare voluerit, illam complacentiam simplicem habere potest: est ergo eadem ratio. Simile argumentum est, quod eodem modo dici posset Deum velle unionem hypostaticam omnium naturarum, hominum et angelorum, quia si ad veritatem illius locutionis sufficit affectus, vel complacentia adeo simplex, ut neque inferat media, neque ullo modo inclinet ad opus, sed respiciat tantum bonitatem, vel pulchritudinem objecti secundum se, profecto majori ratione complacet Deus in illo objecto universali unionis hypostaticae, et ad illud simpliciter afficitur, quam ad universalem salutem omnium parvulorum.

8. Ad rationem contrariorum respondetur. — Praeterea in responsione illa, et in exemplo, quod in ea adducitur, quaedam latet aequivocatio, et fit transitus a voluntate simplici, et conditionata dandi media, quantum est ex parte Dei, ad voluntatem absolutam et efficacem. Nos enim non dicimus, Deum absolute, et efficaciter velle dare cum effectu omnibus his parvulis omnia media proxime sufficientia ad salutem, sed solum paratum esse, quantum est ex se, ad danda illa, et consequenter id velle saltem simplici affectu, et voluntate includente conditionem. Et hanc tantum voluntatem dicimus necessario sequi ex priori voluntate salvandi omnes, etiamsi non sequatur voluntas efficax dandi media, ut per se constat. Atque tantum hoc ultimum probat exemplum allatum.

9. In quo etiam considerandum est, in illa voluntate imperfecta projiciendi merces, quae velleitas, vel simplex affectus appellatur, conditionem includi formaliter, seu virtute, propter quod etiam voluntas conditionata appellatur, quia ejus objectum est hoc: non projiciam merces, si cum eis

La consecuencia es clara porque no basta que el precio sea suficiente si no se ofrece: pues también para los demonios era suficiente el valor de la Pasión de Cristo, y sin embargo Cristo no fue por ello redentor de ellos ni siquiera en cuanto a la suficiencia. Y poco importaría que la causa fuera común si la oblación del precio no hubiera sido común para todos. Como si mil hombres estuvieran cautivos por la misma causa, y cierto hombre rico, capaz de redimir a todos, ofreciera el precio solo por quinientos y no quisiera de ningún modo liberar a los demás, no se le llamaría redentor de estos ni siquiera en cuanto a la suficiencia; es más, entonces la excepción y limitación serían manifiestas y meramente voluntarias.

14. Responden que Cristo ciertamente deseó con simple afecto que sus méritos aprovecharan también a estos niños, pero que el Padre no lo aceptó ni lo ordenó así. Pero esto no se dice con razón. Primero, porque no menos Dios con voluntad divina que Cristo con voluntad humana quiso la salvación y redención de todos, según aquello de Juan 3: *Así amó Dios al mundo,* y aquello de 1 Timoteo 4: *Dios es salvador de todos*, en cuanto a la suficiencia ciertamente, y principalmente de los fieles en cuanto a la eficacia. Luego si Cristo tuvo esa voluntad —como en verdad la tuvo—, en ella se conformó a la voluntad divina, por la que había recibido el oficio de Redentor universal, que ejercía mediante esa oblación general. Por lo cual no solo ofreció su pasión por los niños que vivieron después de la venida del propio Cristo, como quieren algunos, sino también por todos los que existieron desde el comienzo del mundo, porque fue el redentor universal de todos, y esa oblación era necesaria para la redención, como se ha dicho. Ni importa que a aquellos no pudiera ya aplicárseles el fruto de la pasión, pues basta con que en sus tiempos les estuviera preparada la salvación por Cristo, en lo que depende de Dios y de los medios universales que para esto se instituían, en lo que es casi la misma razón la de los adultos que en tiempos anteriores se habían condenado. Queda suficientemente

possum evadere periculum. Sub hac ergo ratione habet illa voluntas rationem intentionis, non absolute, et efficacis, sed cum illa limitatione, si possum salvari. Et ita ex vi illius intentionis applicantur media, quae illi fini sub eadem conditione possunt deservire: nam qui habet illum affectum, procurat omnibus modis evadere periculum retinendo merces, quantum potest. Non pertinet autem ad illam intentionem applicare media ad non projiciendas merces cum periculo salutis, et navis, quia ille affectus non extenditur cum tanta perfectione ad illum finem. Sed ad summum infertur ex illa intentione quaedam praeparatio animi ad applicandum illa media, et resistendum projectioni, si periculum cessaret, ut conditio impleatur. Quae consideratio in omni simili effectu, qui versatur circa objectum simpliciter possibile, et quod secundum se potest per media obtineri, locum habet et verissima est.

10. Ad hunc ergo modum philosophandum est de illo simplici affectu divinae voluntatis circa aeternam salutem horum parvulorum, habet enim rationem cujusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest. Non tamen est intentio absoluta, sed includens aliquam conditionem, quam his verbis explicamus: *Volo, quantum est ex me, seu ex parte mea*. Sub qua conditione voluntas illa est efficax, seu habet virtutem efficacis, quando conditio impletur, quia conditionalis, impleta conditione, transit in absolutam. Unde fit, ut voluntas illa duo necessario operetur: unum est, ut si qua sunt necessaria ad salutem, quae a solo Deo pendent, et sunt accommodata capacitati parvulorum, ut eis aliquo modo conferri valeant, illis necessario offerantur, et quantum ipsi capaces sunt, conferantur. Sic Christus pro illis mortuus est, et pro eisdem aeque, ac pro aliis redemptionem suam obtulit. Item pro eis baptismum instituit, et quantum in ipso est contulit, et sic

establecido, pues, que a todos los niños se les han dado los remedios generales necesarios para la salvación, que dependen de la sola voluntad e institución de Dios y de Cristo.

15. La otra parte, sobre los medios que dependen de las causas segundas y son aplicados por ellas, queda suficientemente aclarada en lo anterior. Contiene en efecto dos partes: la primera es que Dios no tuvo la voluntad eficaz y absoluta de dar tales medios, lo cual es evidente por los propios efectos y se prueba óptimamente con los argumentos hechos al comienzo; nada importa, sin embargo, a la presente cuestión, porque de la sola intención del fin antecedente e ineficaz no se sigue tal voluntad de los medios. La otra parte es que Dios con semejante voluntad antecedente, y en lo que de Él depende, desearía que tales medios se aplicaran también a estos niños, no ciertamente de todo modo posible —pues esto pertenecería más bien a la voluntad eficaz—, sino por las causas ordinarias, pues esto basta para la voluntad antecedente de Dios como proveedor general. Esto basta, pues, para decir que Dios ha provisto de remedios suficientes incluso a estos niños, y que por su parte no ha puesto obstáculo a ninguno, aunque lo haya permitido en muchos en quienes previó que habría de producirse por otras causas. Lo cual quedará más claro respondiendo a las objeciones planteadas al comienzo.

16. La primera era sobre los niños que mueren en el seno materno, a raíz de la cual Cayetano estimó que esos niños podían salvarse sin bautismo gracias a las oraciones de los padres o mediante algún otro remedio. Y Gabriel y otros indican que esto puede esperarse de la piedad divina. Cierto es, sin embargo, que de acuerdo con la ley ordinaria no se salvan ni tienen otro remedio, y esto es lo que enseñan santo Tomás, Ricardo, y extensamente Soto y Vega. Este último añade que no están privados de todo remedio, tanto porque podrían salvarse por el bautismo de sangre si la madre fuera muerta por causa de Cristo, como porque los padres pueden obtener de Dios

de aliis hujusmodi mediis. Et ratio est, quia in his mediis impletur conditio, quantum in Deo est, cum illa non pendeant nisi ab ipso: ergo respectu illorum voluntas illa transit in absolutam, et efficacem.

11. Aliud, quod dicta voluntas operatur, est, quod in his mediis, quae pendent a causis secundis, ut est applicatio baptismi, et similia, Deus ex vi illius voluntatis, quae in eo supponitur, non potest peculiari, aut directa providentia impedire illam applicationem seu executionem talium mediorum, alioqui jam ageret contra illam conditionem, quantum in se est. Unde potius ex vi hujus effectus cogitur (ut sic dicam) ad offerendum quantum in se est ordinarium auxilium, vel concursum ad talem applicationem ex parte sua necessarium. Et hoc satis est, ut dicatur, ex se velle etiam haec media praestare, saltem voluntate antecedente et simplici, ac proportionata intentioni finis. Non tamen cogitur, ex vi illius affectus circa finem, immutare ordinem aliarum causarum, ut talia media cum effectu applicentur, quia hoc excedit limitationem illius affectus, et conditionem in ejus objecto inclusam.

12. Et quidem priorem partem hujus discursus non obscure confirmat Paulus, cum immediate post illa verba subjungit: *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* Ac si diceret, ideo se dedit in redemptionem pro omnibus, quia omnes salvari vult. Unde etiam concluditur argumentum supra in simili factum: Christus redemit hos parvulos sufficienter: ergo et pro eis obtulit mortem suam, quae in suo genere est remedium de se sufficiens ad salutem, et per illam eis meruit, quantum in ipso est, reliqua sufficientia media, per quae salus applicari solet.

13. Evasio. — Rejicitur. — Respondent aliqui, Christum dici redemptorem horum parvulorum, mediante oraciones que nazcan a esta luz antes de morir. Digo, sin embargo, que basta con que Dios haya querido que el bautismo fuera instituido de tal modo que, de cualquier manera que se les aplique —ya sea abriendo el útero materno con derecho o sin él, estando ella viva o después de su muerte, ya sea por cualquier otro caso— les aprovechara, y que haya ordenado las causas en las que hubiera una virtud de suyo suficiente para este efecto. Pues aunque en particular ocurra que se impida, no pertenece a la providencia general alterar su curso, lo cual (como dije) basta para la voluntad antecedente de Dios. Y lo mismo debe decirse de cualquier otro caso en que la aplicación del bautismo es moral o humanamente imposible: pues ese impedimento, en cuanto tal, procede siempre de la permisión divina, no de una ordenación directa; y esa permisión supone la presciencia y añade la voluntad de no eliminar esos impedimentos sino de ordenarlos hacia los fines más elevados de la providencia. Y esto es únicamente lo que afirma Agustín en los lugares citados.

LIBRO QUINTO

SOBRE LA REPROBACIÓN

Cap. I. Si existe la reprobación y qué es.
Cap. II. Si reside en el entendimiento o en la voluntad.
Cap. III. Si Dios quiere por sí mismo no hacer bienaventurados a algunos.
Cap. IV. De los actos del entendimiento y la voluntad de Dios respecto de los réprobos.
Cap. V. De que la reprobación negativa no tiene causa.
Cap. VI. De la causa de la reprobación positiva.
Cap. VII. De los efectos de la reprobación.
Cap. VIII. De la concordia de la reprobación con el libre albedrío

non quia pro eis obtulerit passionem suam, sed quia pretium passionis de se erat sufficiens etiam pro illis, et causa illorum erat communis cum aliis hominibus. At hoc satis non est, ut Christus vere et proprie dicatur redemptor, etiam quoad sufficientiam talium hominum: quod est contra communem sententiam theologorum. Quam expresse tradit Prosper ad primam objectionem Vincentii, et ad nonam Gallorum, et sumitur ex illo 1, Joan. 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*, et 2, ad Corinth. 5: *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*. Et ad Rom. 5: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Sequela patet, quia non satis est pretium esse sufficiens, nisi offeratur: nam etiam pro daemoniis erat sufficiens valor in Passione Christi, et non propterea Christus fuit redemptor eorum etiam quoad sufficientiam. Parumque referret causam esse communem, si oblatio pretii non fuisset pro omnibus communis. Ut si mille homines essent captivi ob eamdem causam, et quispiam dives potens ad redimendum omnes, solum pro quingentis pretium offerret, et alios nullo modo liberare vellet, non diceretur redemptor eorum, etiam quoad sufficientiam. Imo tunc clara esset exceptio et limitatio, ac mere voluntaria.

14. Respondent, Christum quidem affectu simplici desiderasse, ut sua merita his etiam parvulis prodessent. Patrem autem hoc non acceptasse, neque ordinasse. Sed hoc non recte dicitur. Primo, quia non minus Deus voluntate divina, quam Christus humana, voluit salutem et redemptionem omnium, juxta illud Joan. 3: *Sic Deus dilexit mundum*, et illud 1, ad Tim. 4: *Deus est salvator omnium*, utique quoad sufficientiam, maxime fidelium quoad efficaciam. Unde si Christus habuit illam voluntatem, ut reipsa habuit, in ea se

Como la reprobación y la predestinación sean de algún modo opuestas, y en esa oposición la reprobación se compare con la predestinación como la privación se compara con el hábito, puesto que la reprobación se opone a la predestinación del mismo modo que la privación se opone al hábito, a partir de lo que ya hemos dicho sobre la predestinación será fácil exponer brevemente todo lo que corresponde a la reprobación, ya que la privación se conoce fácilmente a partir del hábito, y uno de los opuestos a partir del otro. Por eso, todo lo que hemos dicho sobre la predestinación lo comprenderemos también en este libro. Diremos, pues, en primer lugar, cuáles son los actos que concurren a la reprobación y en qué consiste; después declararemos sus causas y efectos.

CAPÍTULO I

QUE LA REPROBACIÓN EXISTE EN DIOS Y QUÉ ES

1. Con el nombre de réprobos los teólogos significan todos los hombres o ángeles que no alcanzan la bienaventuranza eterna. Esta palabra, en este sentido, tal vez no se encuentra expresamente en la Escritura; pues dondequiera que se hace mención de los réprobos, esa voz puede tomarse absolutamente por "malos" o "impíos", como en Ecl 9: *Muchos, admirados de la hermosura de una mujer, se hicieron réprobos*, es decir, impíos; y así también en 1 Cor 9: *Casto mi cuerpo… no sea que yo mismo llegue a ser réprobo*. Aunque este último pasaje puede entenderse muy bien en sentido propio escolástico, como lo expone Anselmo. Sea lo que fuere de la palabra, la realidad misma es de fe cierta: que hay muchos hombres réprobos, a quienes se dice en Mt 25: *Id, malditos, al fuego eterno*. A estos también se los llama en Rom 9 *vasos de ira*, y en 2 Tim 2 *vasos de deshonra*. Por qué Dios permitió que estos hombres se condenaran, lo veremos más adelante.

2. Si existe la reprobación. — Atendiendo a la realidad misma, es igualmente cierto que existe la

conformavit voluntati divinae, per quam acceperat munus universalis Redemptoris, quod per eam generalem oblationem exequebatur. Unde, non solum pro parvulis, qui fuerunt post adventum ipsius Christi, suam passionem obtulit, ut quidam volunt, sed etiam pro omnibus, qui a principio mundi fuerunt, quia omnium fuit universalis redemptor, et illa oblatio necessaria ad redemptionem, ut dictum est. Nec refert, quod illis jam non posset applicari fructus passionis, nam satis est, quod suis temporibus fuerit eis parata salus propter Christum, quantum est ex parte Dei, et universalium mediorum, quae ad hoc instituebantur, in quo fere eadem est ratio de adultis, qui superioribus temporibus damnati fuerant. Satis ergo constat, omnibus parvulis data esse generalia remedia necessaria ad salutem, quae ex sola Dei, et Christi voluntate, ac institutione dependent.

15. Altera vero pars de mediis quae ex causis secundis pendent, et per illas applicantur, satis declarata est in superioribus. Duas enim partes continet: una est, Deum non habuisse voluntatem efficacem, et absolutam dandi talia media, quod est evidens ex ipsis effectibus, et probatur optime argumentis in principio factis: nihil tamen ad praesentem causam refert, quia ex intentione finis solum antecedente, et inefficaci non sequitur talis voluntas mediorum. Alia pars est, quod Deus simili voluntate antecedente, et quantum est de se, cuperet applicari talia media etiam his parvulis, non quidem omni modo possibili, nam hoc pertineret potius ad efficacem voluntatem, sed per ordinarias causas, nam hoc satis est ad voluntatem antecedentem Dei, ut generalis provisoris. Hoc ergo satis est, ut dicatur Deus providisse sufficientia remedia etiam pro his parvulis, et ex parte sua nulli posuisse impedimentum, licet illud permiserit in multis, in quibus praeviderit ex aliis causis fuisse

reprobación: porque el réprobo se constituye o se denomina tal precisamente por la reprobación. Reprobar es rechazar algo, especialmente en comparación con otra cosa. Por eso pueden entenderse dos cosas en la reprobación. Una es la separación y el rechazo exterior del réprobo, como se dice de Cristo en el Sal 117: *La piedra que rechazaron los constructores*, y en Mc 8 y Lc 17: *Es necesario que él padezca mucho y sea rechazado por los gentiles*. De este modo, la reprobación exterior de los que se condenan se realizará en el juicio final, ya sea particular o general. Por tanto, consta de fe que existe la reprobación en esta parte. Ahora bien, esta reprobación exterior supone otra interior, que se realiza por el juicio y la voluntad, según aquello de Is 7: *Para que sepa reprobar el mal y elegir el bien*. Porque esta reprobación es obra de un agente intelectual y, por tanto, debe proceder del intelecto y de la voluntad. Así también consta que la reprobación se encuentra en la mente divina, pues es el mismo Dios quien reproba exteriormente; pero lo hace a partir de un juicio y una voluntad internos. Por eso la reprobación se significa en la Escritura con el nombre de odio, de presciencia u otros semejantes, como veremos. De esta reprobación interior tratamos nosotros; la otra pertenece a la ejecución de la providencia divina.

3. De aquí se sigue, en primer lugar, que esta reprobación es eterna, como dijimos de la predestinación. Se prueba porque todo lo que Dios ejecuta en el tiempo, lo decretó y concibió en su mente desde la eternidad; pues Dios no puede querer ni entender nada de nuevo. Pero Dios ejecuta esta reprobación en el tiempo; luego su razón precedió desde la eternidad en la mente de Dios. De aquí se concluye también que esta reprobación existe formalmente solo en Dios; en la criatura, es decir, en los hombres réprobos, solo pone una denominación extrínseca. Formalmente (digo), porque efectivamente produce algunos efectos intrínsecos en la criatura, como veremos después. La razón es que

eventurum. Quod magis patebit respondendo ad objectiones in principio factas.

16. Prima erat de parvulis, qui moriuntur in utero: propter quam Cajetanus existimavit parvulos illos propter orationes parentum, vel per aliud remedium posse sine baptismo salvari. Et Gabriel et alii indicant, posse hoc de divina pietate sperari. Certum tamen est eos de lege non salvari, nec habere aliud remedium: et hoc est quod docent S. Thomas et Richardus et late Soto, et Vega. Hic vero addit, illos non esse privatos omni remedio, tum quia possent salvari baptismo sanguinis, si mater propter Christum occideretur: tum etiam, quia possunt parentes precibus obtinere a Deo, ut prius in hanc lucem exeant, quam moriantur. Dico tamen satis esse, ut Deus et baptismum ita institui voluerit, ut quacumque ratione eis applicetur (sive diviso utero matris jure, vel injuria, illa vivente, vel post mortem ejus, sive quocumque alio casu) eis prodesset, et quod ordinaverit causas, in quibus esset virtus per se sufficiens ad hunc effectum. Nam, licet in particulari contingat impediri, non pertinet ad generalem providentiam immutare cursum earum, quod (ut dixi) satis est ad voluntatem Dei antecedentem. Idemque dicendum est de quocumque alio casu, in quo est moraliter, vel humano modo impossibilis applicatio baptismi: nam illud impedimentum, quatenus tale est, semper est ex permissione divina, non ex directa ordinatione: quae permissio supponit praescientiam, et addit voluntatem non tollendi illa impedimenta, sed ordinandi illa ad altiores fines providentiae. Et solum hoc ait Augustinus in citatis locis.

LIBRI QUINTI

DE REPROBATIONE

nada es eterno sino en Dios; pero la reprobación es eterna; luego solo existe intrínsecamente en Dios.

4. En Dios no hay propiamente reprobación. — Algunos teólogos añaden que tampoco en Dios hay propiamente reprobación, sino solo por metáfora, del mismo modo que la voluntad de signo se llama metafóricamente voluntad (como puede verse en Aureolo, In 1, dist. 41, art. 3, prop. 4). La razón podría ser que los actos de odio o semejantes que puede significar la reprobación no están en Dios propiamente, sino solo por metáfora. Sin embargo, sea lo que fuere de los actos particulares (de los que hablaremos después), hablando absoluta y simplemente, es del todo cierto que la reprobación existe en Dios propia y no solo metafóricamente. Primero, porque es probable que la reprobación pertenezca más a la presciencia que a la voluntad. Segundo, porque ya hemos mostrado que la voluntad metafórica siempre supone en Dios alguna voluntad propia. Tercero, porque los efectos de la reprobación proceden propiamente de Dios y de su providencia; luego no pueden dejar de suponer alguna cognición y voluntad propias de las que procedan, ya que esto es necesario en todos los efectos de Dios y pertenece a su perfección, sin que implique imperfección alguna.

5. La reprobación consiste en algún acto inmanente de Dios. — En tercer lugar se sigue de lo dicho que la reprobación está puesta en algún acto inmanente de Dios, de algún modo libre, ya sea del intelecto, ya de la voluntad, o de ambos. Se prueba porque, hablando absolutamente, la reprobación podría no existir en Dios: pues si Dios hubiera querido, podría haber dispuesto todas las cosas de tal manera que ningún hombre ni ángel se condenara; luego la reprobación no conviene a Dios por necesidad absoluta, luego le conviene libremente. Ahora bien, nada hay en Dios libre y eterno sino un acto inmanente de Dios con cierta relación a la criatura; luego tal es la reprobación. Además, el acto inmanente en Dios no es sino del intelecto o de la voluntad, como consta por sí mismo; luego… Puede,

Cap. I. An sit, et quid sit reprobatio.
Cap. II. An sit in intellectu, vel voluntate.
Cap. III. An Deus ex se velit aliquos non beare.
Cap. IV. De actibus intellectus, et voluntatis Dei circa reprobos.
Cap. V. Reprobationis negativae non dari causam.
Cap. VI. De causa reprobationis positivae.
Cap. VII. De reprobationis effectibus.
Cap. VIII. De concordia reprobationis cum libero arbitrio.

Cum reprobatio et praedestinatio suo modo opposita sint, et in ea oppositione reprobatio ad praedestinationem, tanquam privatio ad habitum comparetur, ex his quae de praedestinatione diximus, facile erit omnia quae ad reprobationem pertinent breviter expedire, quia privatio ex habitu et unum oppositorum per aliud facile dignoscitur. Ideoque illa omnia quae de praedestinatione diximus in hoc libro comprehendemus. Dicemus ergo imprimis de actibus qui ad reprobationem concurrunt et in quibus consistit; deinde causas et effectus eius declarabimus.

CAPUT I.

REPROBATIONEM ESSE IN DEO, ET QUID SIT

1. Reproborum nomine significant theologi omnes homines vel angelos qui aeternam beatitudinem non assequuntur. Quae vox in hac significatione fortasse non invenitur expresse in Scriptura: nam ubicumque de reprobis fit mentio, potest absolute pro improbis illa vox accipi, ut Eccl. 9: *Speciem mulieris multi admirati, reprobi fiunt*, id est, improbi; sic 1

sin embargo, acomodarse el nombre de reprobación a ambos actos. Porque la reprobación se opone a la aprobación: aprobamos algo primero por el juicio de la razón, cuando juzgamos rectamente sobre su bondad, verdad o dignidad; y al contrario, reprobamos aquello sobre lo que juzgamos de otro modo. Así, por uso común, decimos que reprobamos aquella opinión que juzgamos falsa. De este modo puede entenderse también aquello del Sal 32: *Reprueba los pensamientos de los pueblos*. También por la voluntad se dice que aprobamos algo cuando lo elegimos como conveniente. Y al contrario, la noluntad opuesta a esta elección suele llamarse reprobación. De este modo, la reprobación del mal se opone a la elección del bien en aquellas palabras de Is 7: *Para que sepa reprobar el mal y elegir el bien*. Luego en la providencia divina puede acomodarse este nombre de reprobación a ambos actos. Porque en Dios hay un juicio eterno sobre el mal mérito e indignidad de los hombres perversos, y hay una voluntad de darles la pena condigna; por tanto, ambos actos pueden llamarse reprobación. Y es cierto que en el asunto de la reprobación se requieren ambos, como se verá con más claridad en lo que sigue.

CAPÍTULO II

SI LA REPROBACIÓN ES PRINCIPALMENTE ACTO DEL INTELECTO O DE LA VOLUNTAD

1. Distinción vulgar de la reprobación en negativa y positiva. — Esta cuestión no parece tener gran importancia, porque parece referirse más al uso de la palabra que a una realidad nueva. Sin embargo, para saber cómo debemos hablar, hay que suponer una distinción vulgar entre dos clases de reprobación: positiva y negativa. La presente cuestión trata de la reprobación positiva, pues esta sin duda consiste en un acto positivo; mientras que la reprobación negativa se salva por sí misma y en rigor por la carencia de algún acto. Cuál sea ese acto cuya carencia se llama reprobación negativa, se verá en el capítulo siguiente. Porque de lo que allí se dirá se entenderá fácilmente

ad Cor. 9: *Castigo corpus meum, etc., ne ipse reprobus efficiar*; quamvis hic locus optime posset in scholastica proprietate intelligi, ut Anselmus exponit. Quidquid autem sit de voce, res ipsa de fide certa est dari, videlicet multos homines reprobos, quibus dicitur Matth. 25: *Ite maledicti in ignem aeternum*. Qui etiam ad Rom. 9 vocantur *vasa irae*, et 2 ad Tim. 2: *vasa in contumeliam*. Cur autem hos homines damnari Deus permiserit, postea videbimus.

2. An sit reprobatio. — Hinc etiam spectando ad rem ipsam, eodem modo certum est reprobationem dari: quia reprobus per reprobationem constituitur seu denominatur talis. Est autem reprobare aliquid rejicere, praesertim comparatione alterius. Unde duo possunt in reprobatione intelligi. Unum est exterior separatio et abjectio reprobi, quomodo de Christo dicitur Ps. 117: *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes*, et Marc. 8 et Luc. 17: *Oportet illum multa pati et reprobari a gentibus*. Atque hoc modo reprobatio exterior eorum qui damnantur fiet in ultimo iudicio, vel particulari vel generali. Unde constat de fide reprobationem quoad hanc partem esse. Hoc autem exterior reprobatio supponit interiorem, quae iudicio et voluntate fit, iuxta illud Is. 7: *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum*. Nam haec reprobatio est opus intellectualis agentis, et ideo ab intellectu et voluntate oriri debet. Et sic etiam constat reprobationem in mente divina reperiri, quia Deus ipse est qui exterius reprobat; reprobat autem ex interno iudicio et voluntate. Ideoque reprobatio nomine odii et praescientiae aut alio simili in Scriptura significatur, ut videbimus. De hac ergo reprobatione interiori agimus; nam alia pertinet ad executionem divinae providentiae.

3. Hinc sequitur primo, reprobationem hanc aeternam esse, sicut de praedestinatione diximus. Probatur, quia quidquid Deus in

que esta reprobación negativa no es otra cosa que la carencia de la elección divina o del singular amor hacia los predestinados. De aquí se seguirá también fácilmente que, así como la elección de los predestinados está en la voluntad, así también esta reprobación negativa debe ponerse en la voluntad, porque la privación y el hábito versan próximamente sobre lo mismo. Por tanto, en el presente capítulo tratamos solo de la reprobación positiva.

2. Opinión de algunos. — Otra opinión. — Tercera opinión. — Se adopta este modo de hablar. Algunos dijeron, pues, que la reprobación consta igualmente de ambos actos, del intelecto y de la voluntad, porque sin ambos no puede existir (Alejandro de Hales, 4 p., q. 29, memb. 2; Ricardo, In 1 dist. 41, art. 3, q. 1; Marsilio, q. 41, art. 4, nota 4 y 9). Otros atribuyen la reprobación principalmente a la voluntad, como Durando en 1 dist. 40, q. 2, y otros que citaré en el capítulo siguiente. Y parece favorecerlo Santo Tomás en q. 6 *De Veritate*, art. 1, al final. Otros, en cambio, ponen la reprobación principalmente en el intelecto. Esto es lo que más siente Santo Tomás (1 p., q. 23, art. 2 y 3) y todos sus discípulos. También lo favorece el uso de los teólogos, pues tal vez por esta razón llaman a los réprobos, casi por antonomasia, *praesciti* (conocidos de antemano). A mí también me parece correcto este modo de hablar por dos razones. La primera es que el verbo mismo de "reprobar" se dice más propia y principalmente del juicio del intelecto: él es el que primero reproba a alguien, cuando lo juzga indigno y poco merecedor de la bienaventuranza. La segunda razón se refiere a la realidad misma: pues opino que el intelecto divino tiene las partes principales en este negocio de la reprobación, y que la voluntad tiene un decreto absoluto acerca de ella, aunque de algún modo obligado (por así decirlo) por el juicio del intelecto. Con razón, por tanto, se dirá que la reprobación pertenece principalmente al intelecto.

3. Objeción. — Pero alguien objetará: los opuestos versan sobre lo mismo; ahora bien, la reprobación y

tempore exequitur, ab aeterno decrevit et mente concepit; neque enim potest aliquid de novo velle aut intelligere. Sed Deus in tempore exequitur hanc reprobationem; ergo ratio eius ex aeternitate praecessit in mente Dei. Unde etiam concluditur hanc reprobationem formaliter in solo Deo esse; in creatura vero, id est in hominibus reprobatis, ponere solum denominationem extrinsecam. Formaliter (inquam), quia effective aliquos effectus intrinsecos in creatura ponit, ut postea videbimus. Ratio vero est, quia nihil est aeternum nisi in Deo; reprobatio autem est aeterna, ergo tantum in Deo est intrinsece.

4. In Deo non est proprie reprobatio. — Addunt vero nonnulli theologi etiam in Deo non esse proprie reprobationem, sed tantum per metaphoram, ad eum modum quo voluntas signi metaphorice appellatur voluntas, ut videre licet in Aureolo in 1, dist. 41, art. 3, prop. 4. Ratio esse potest, quia actus odii vel similes, quos significare potest reprobatio, non sunt in Deo proprie, sed per metaphoram. Verumtamen quidquid sit de particularibus actibus, de quibus postea videbimus, tamen absolute et simpliciter loquendo, omnino certum est reprobationem proprie et non tantum per metaphoram in Deo esse. Primo quidem, quia probabile est reprobationem magis pertinere ad praescientiam quam ad voluntatem. Deinde, quia supra ostensum est voluntatem metaphoricam semper supponere in Deo aliquam propriam. Denique quia effectus reprobationis propriissime sunt a Deo et a providentia eius; ergo non possunt non supponere aliquam propriam cognitionem et voluntatem a qua procedant, quia hoc est de necessitate omnium effectuum Dei et pertinet ad perfectionem, et nullam involvit imperfectionem.

5. Reprobatio in aliquo immanenti Dei actu consistit. — Tertio sequitur ex dictis, reprobationem positam esse in

la predestinación son opuestas; luego deben colocarse en la misma potencia y en el mismo orden. Asimismo, la reprobación es parte de la providencia, igual que la predestinación. Luego, o la providencia está principalmente en el intelecto, o en la voluntad. Si está en el intelecto, allí estará también principalmente la reprobación; pero por la misma razón estará también la predestinación. Si está en la voluntad, ambas deberán ponerse principalmente en la voluntad. Luego no las dividimos correctamente.

4. Se responde. — Respondo que hay que notar la diferencia entre la predestinación y la reprobación, y tenerla siempre presente en toda esta materia. Porque en la predestinación distinguimos dos órdenes: el de la intención y el de la ejecución. El primero puede llamarse propiamente preparación del fin y de los medios, y en esa preparación se encuentra la razón propia de la predestinación. El segundo orden, el de la ejecución, está más unido al efecto de la predestinación, y puede llamarse propiamente *aprobación*. Esta, como tal, comienza por el juicio divino que prevé los méritos y se consuma en la voluntad de dar el premio por ellos. La reprobación, entendida propiamente como reprobación positiva (pues de la negativa, si la hay, se hablará más adelante), se opone a la predestinación en cuanto es aprobación, no en cuanto es preparación. Porque en la reprobación no se encuentra una intención antecedente de Dios por la que quiera la condenación como fin hacia el cual dirija medios propios, como ya mostraremos, sino que se encuentra el juicio sobre el mal mérito del hombre y su indignidad, y la voluntad de retribuirle lo que se le debe. Por eso no es necesario que, si la predestinación comienza por la voluntad, también comience por ella la reprobación positiva; sino que, así como la aprobación comienza por el juicio, así también la reprobación. Y con esto queda respondida la principal dificultad.

5. Respuesta a la confirmación. — A la confirmación se responde concediendo (y más aún, se sigue de lo dicho) que la reprobación es parte de la

providencia, no propiamente subjetiva, sino objetiva y como integral, tal como declaramos respecto de la predestinación. Porque a la providencia divina pertenece no solo conferir beneficios y premios a los que bien merecen, sino también castigos a los que obran mal: ambos son necesarios para un gobierno perfecto, aunque de modo diverso. Aquel es por sí mismo conveniente y necesario; este, en cambio, supone algún mal, porque no es bueno por sí mismo y de manera absoluta, sino para vengar otro mal mayor. Añade además el divino Tomás (I p., q. 23, art. 3) que también pertenece a la providencia universal del supremo gobernador que dirige las cosas a sus fines, permitir que algunos fallen en alcanzar su fin, porque a la providencia universal corresponde permitir que las cosas obren según su modo connatural y, en consecuencia, que sean impedidas o fallen, si esto es conforme a su naturaleza. Las razones de esta permisión las veremos más adelante.

6. De aquí se sigue que no solo la reprobación positiva propia pertenece a la providencia, sino también aquello que necesariamente se presupone para tal reprobación, como es la permisión del pecado. Pero de modo diverso: porque esta providencia permisiva, de suyo, no se funda necesariamente en alguna presciencia absoluta de los futuros, sino en la voluntad divina, como veremos. En cambio, la reprobación supone siempre la presciencia absoluta de algún efecto del que Dios no es causa. Y por esta razón, ya se atribuya toda la providencia principalmente al intelecto o ya a la voluntad, sin embargo esta parte de ella que es la reprobación positiva tiene sus partes principales en el intelecto. Pues no hay inconveniente en que, respecto de un todo, en una de sus partes un acto sea más principal, y respecto de otra parte otro acto sea anterior y principal, como es manifiesto por sí mismo. Pero para que todo esto quede más claro, es necesario explicar en particular los actos de la voluntad y del intelecto divinos que intervienen en la reprobación.

aliquo actu immanente Dei, aliquo modo libero, sive sit intellectus, sive voluntatis, sive utriusque. Probatur, quia reprobatio absolute loquendo posset non esse in Deo: nam si voluisset, potuisset ita omnia disponere ut nullus homo vel angelus damnaretur; ergo reprobatio non ex necessitate simpliciter Deo convenit; ergo libere. Nihil autem est in Deo liberum et aeternum nisi actus immanens Dei cum certo respectu ad creaturam; ergo talis est reprobatio. Rursus actus immanens in Deo non est nisi intellectus vel voluntatis, ut per se constat; ergo. Potest autem utrique actui nomen reprobationis accommodari. Nam reprobatio approbationi opponitur: approbamus autem aliquid primo per iudicium rationis, quo de bonitate, veritate vel dignitate eius recte iudicamus; et e converso reprobamus id de quo aliter iudicamus. Sicque communi usu dicimur reprobare illam opinionem quam falsam esse iudicamus. Quomodo potest etiam intelligi illud Ps. 32: *Reprobat cogitationes populorum*. Per voluntatem etiam dicimur approbare aliquid quando illud tanquam conveniens eligimus. Et e converso nolitio huic electioni opposita dici solet reprobatio. Atque hoc modo reprobatio mali opponitur electioni boni in illis verbis Is. 7: *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum*. Ergo in divina providentia nomen hoc reprobationis utrique actui accommodari potest. Nam in Deo et est iudicium aeternum de malo merito et indignitate pravorum hominum, et est voluntas reddendi condignam poenam; uterque ergo actus potest reprobatio appellari; certumque est in negotio reprobationis utrumque requiri, ut ex dicendis amplius constabit.

CAPUT II.

SITNE PRAECIPUE REPROBATIO ACTUS INTELLECTUS AN VOLUNTATIS

1. Vulgaris reprobationis distinctio in negativam et positivam. — Quaestio haec non videtur magni momenti, quia magis ad usum vocis quam ad rem novam pertinere videtur. Tamen ut sciamus quomodo nobis loquendum sit, supponenda est quaedam vulgaris distinctio duplicis reprobationis, positivae et negativae. De positiva procedit praesens quaestio, nam haec sine dubitatione consistit in positivo actu; nam reprobatio negativa in carentia alicuius actus per se et in rigore salvatur. Quis autem actus ille sit cuius carentia vocatur negativa reprobatio, in capite sequenti constabit. Nam ex ibi dicendis facile intelligetur hanc reprobationem negativam nihil aliud esse praeter carentiam divinae electionis seu singularis dilectionis praedestinatorum. Unde etiam facile constabit, sicut electio praedestinatorum est in voluntate, ita reprobationem hanc negativam in voluntate ponendam esse: quia privatio et habitus circa idem proxime versantur. Igitur in praesenti capite de sola positiva reprobatione tractamus.

2. Aliquorum placitum. — Aliud placitum. — Tertium placitum. — Hic loquendi modus eligitur. Dixerunt ergo aliqui aequaliter ex utroque actu, intellectus et voluntatis, constare reprobationem, quia sine utroque esse non potest (Alexander de Hales, 4 p., q. 29, memb. 2; Richardus, in 1 dist. 41, art. 3, q. 1; Marsilius, q. 41, art. 4, nota 4 et 9). Alii praecipue tribuunt reprobationem voluntati, ut Durandus in 1 dist. 40, q. 2, et alii quos referam capite sequenti. Et videtur favere D. Thomas, q. 6 *De Veritate*, art. 1 in fine. Alii vero principalius ponunt reprobationem in intellectu. Quod magis sentit D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 2 et 3, et omnes eius discipuli. Et favet usus theologorum, nam fortasse ob hanc causam reprobos quasi per antonomasiam vocant praescitos. Et mihi etiam probatur hic loquendi modus propter duo. Primum est quia verbum ipsum

CAPÍTULO III

SI DIOS QUISO POR SÍ MISMO EXCLUIR A ALGUIEN DEL REINO CELESTIAL EN EL PRIMER SIGNO DE RAZÓN, EN EL QUE DECRETA SOBRE LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES

1. Primera opinión. — Algunos teólogos opinan que Dios observó en su voluntad el mismo orden con los réprobos que tuvo con los elegidos. Y así, en el mismo signo de razón en que Dios eligió eficazmente a algunos para la gloria, quiso también absoluta y simplemente que otros no alcanzasen la gloria. Así lo siente Durando (In 1 d. 40, q. 2, n. 6), y lo indica Córdoba (lib. 1, q. 56, notab. 2, opin. 5), aunque con duda. Lo mismo defienden algunos modernos, y lo han abrazado sobre todo los herejes de este tiempo, especialmente Calvino y Beza, y lo atribuyen a San Agustín (*Ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2; *Génesis ad litteram*, lib. XI, cap. 10) y a Próspero (*De vocatione Gentium*, lib. 4, cap. 21), pero sin razón, como mostraré claramente más adelante. El fundamento principal se toma de aquellas palabras de Rom 9: *Amé a Jacob, pero odié a Esaú*. Porque aquel odio fue opuesto al amor, y no menos eficaz que él: pues es un acto tan absoluto de la voluntad divina como lo es el acto de amor; luego infiere infaliblemente y contiene en virtud la reprobación. Porque así como aquel amor se refiere al bien de la gloria, así el odio se refiere al mal de la privación de la gloria. Y sin embargo de ambos se dice por igual *antes de que hubieran hecho nada bueno ni malo*. Luego en el mismo signo de razón tuvo Dios ambos actos.

2. De aquí también puede formarse un argumento: porque la voluntad de Dios no permanece en suspenso ni se comporta de manera puramente negativa respecto de algún objeto. Luego, a quienes en aquel signo no quiso darles eficazmente la gloria, quiso absolutamente no dársela, porque la negación de una voluntad es (por así decirlo) la posición de la otra. Y se confirma, pues así como Dios quiso por sí mismo

reprobandi proprius et principalius dicitur de iudicio intellectus: ille enim est qui primo aliquem reprobat, dum iudicat illum parum et beatitudine indignum. Secundo propter rem ipsam: opinor enim divinum intellectum habere primarias partes in hoc negotio reprobationis, et voluntatem habere absolutum decretum circa illam, nisi quodammodo obligatam, ut sic dicam, a iudicio intellectus. Merito ergo dicetur reprobatio ad intellectum principaliter pertinere.

3. Objectio. — Sed objiciet aliquis: opposita versantur circa idem; reprobatio autem et praedestinatio sunt opposita; ergo in eadem potentia et eodem ordine collocandae sunt. Item reprobatio est pars providentiae, sicut praedestinatio: vel ergo providentia principaliter est in intellectu, vel in voluntate. Si primum, ibi erit etiam reprobatio principaliter; tamen eadem ratione erit etiam praedestinatio. Si secundum, utraque etiam erit ponenda principaliter in voluntate: non ergo recte a nobis dividuntur.

4. Diluitur. — Respondeo: notandum esse discrimen inter praedestinationem et reprobationem, et in tota hac materia prae oculis habendum. Nam in praedestinatione duos ordines distinxerimus, scilicet intentionis et executionis. Prior dici potest proprie praeparatio finis et mediorum, in qua praeparatione propria ratio praedestinationis posita est. Posterior vero ordo executionis magis est coniunctus cum effectu praedestinationis, et potest proprie approbatio appellari, quae, ut talis est, incipit a iudicio divino praevidente merita et consummatur in voluntate dandi praemium pro illis. Reprobatio igitur proprie sumpta pro reprobatione positiva (nam de negativa, si qua est, infra dicetur) opponitur praedestinationi quatenus est approbatio, non quatenus est praeparatio. Nam in reprobatione non invenitur intentio Dei antecedens qua velit

dar la gloria a los predestinados para manifestar su gracia, así quiso no dársela a otros, ya sea para manifestar en ellos su poder y su justicia, o para manifestar su gracia en los demás. Porque el primer fin lo indicó Pablo en el mismo capítulo noveno, diciendo de Faraón: *Para esto mismo te he suscitado, para mostrar en ti mi poder*, es decir, mi potencia. Y hablando en general de los réprobos añade: *Si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder…* El segundo fin lo propone el mismo Apóstol cuando dice: *¿O no tiene potestad el alfarero sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra?* Y así Dios hizo réprobos para mostrar las riquezas de su gracia en los vasos de misericordia. Luego Dios, por sí mismo y ya en el primer signo de razón, cuando todavía no veía ninguna desigualdad entre los hombres, tenía preconcebidos estos fines de su providencia general; y en virtud de ellos, así como eligió a estos, así quiso excluir a otros del reino.

3. Segunda opinión. — La segunda opinión es más moderada: que Dios no se comportó de ese modo respecto de todos los réprobos, pero que sí tuvo esta voluntad respecto de algunos, lo cual prueban no tanto por la Escritura cuanto por los efectos. Porque algunos están tan abandonados por Dios que no solo no se salvan, sino que ni siquiera pueden salvarse con poder próximo y en particular, como se ve muy claramente en aquellos niños a quienes humanamente no se les puede administrar el bautismo. Lo mismo ocurre, en su modo, con los adultos a quienes no llega la luz del Evangelio, ni acaso una inspiración divina sobrenatural. Porque (como he dicho muchas veces) los medios muestran la intención del fin; ahora bien, estos medios son tales que tienen unida infaliblemente la exclusión del Reino. Luego es señal de que Dios quiso con voluntad absoluta esa exclusión, al menos respecto de tales hombres.

4. Tercera opinión. — Otros, finalmente, moderan esta sentencia diciendo que Dios no quiso excluir a nadie del Reino de manera absoluta por sí mismo, ni

damnationem ut finem in quem dirigat propria media, ut iam ostendemus, sed invenitur iudicium de hominis merito malo eiusque indignitate et voluntas retribuendi quod illi debetur. Et ideo non est necesse, si praedestinatio incipit a voluntate, quod inde etiam incipiat reprobatio positiva, sed sicut approbatio incipit a iudicio, ita etiam reprobatio. Et per hoc responsum est ad principalem difficultatem.

5. Ad confirmationem respondetur. — Ad confirmationem concedendum est (imo ex dictis sequitur) reprobationem esse partem providentiae, non proprie subiectivam, sed obiectivam et quasi integralem, ut de praedestinatione declaravimus. Quia ad divinam providentiam pertinet non solum conferre beneficia et praemia bene merentibus, sed etiam supplicia male operantibus: utrumque enim est ad perfectam gubernationem necessarium, quamquam diverso modo. Illud enim prius est per se conveniens et necessarium; posterius vero ex suppositione alicuius mali, quia non est per se ac simpliciter bonum, sed ad vindicandum aliud maius malum. Addit vero divus Thomas, I p., q. 23, art. 3, etiam pertinere ad universalem providentiam supremi gubernatoris dirigentis res in fines suos, permittere ut aliqui deficiant a suo fine consequendo, quia ad universalem providentiam spectat sinere ut res operentur modo sibi connaturali, et consequenter ut impediantur vel deficiant, si hoc sit naturae earum consentaneum. Cuius permissionis rationes alias postea videbimus.

6. Hinc ergo fit ut non solum propria reprobatio positiva ad providentiam pertineat, sed etiam id quod ad talem reprobationem necessario supponitur, ut est permissio peccati. Sed diverso modo: nam haec providentia permissiva ex suo genere non necessario fundatur in aliqua praescientia absoluta futurorum, sed in divina voluntate, ut

antes ni después del pecado original previsto en la naturaleza humana en Adán. Sin embargo, existe cierta diversidad entre estos dos signos o estos dos estados. Porque antes del pecado original previsto en la naturaleza humana, Dios no solo no excluye a nadie del Reino con voluntad absoluta, sino que más bien tiene hacia todos un afecto de simple voluntad de salvarlos a todos; del mismo modo se comportó respecto de los ángeles antes de la presciencia del pecado. Pero después del pecado original previsto en la naturaleza humana, aunque tampoco quiso inmediatamente excluir a nadie del Reino con voluntad eficaz, sin embargo no tuvo hacia todos aquel simple afecto de desearles la bienaventuranza eterna, sino que respecto de muchos tuvo este simple afecto de voluntad de darles el reino cuanto está de su parte. Respecto de algunos, en cambio, dicen que después del pecado original previsto tuvo Dios una voluntad simple y como un deseo de excluirlos del Reino a causa del pecado original, y que a partir de esta voluntad impidió que se les pudiera aplicar el remedio contra aquel pecado. Esto lo afirman sobre todo respecto de aquellos niños a quienes no se les puede aplicar tal remedio. Y el fundamento es que esta impotencia o impedimento que ocurre en el tiempo no sucede sin la providencia divina, la cual no es solo permisiva, sino también ordenadora; porque aquel efecto muchas veces ocurre sin pecado, y todo lo que no es pecado no está solo permitido, sino también ordenado por Dios. Luego es señal de que este medio fue querido por Dios para aquel fin, al menos intentado por simple voluntad.

5. Para explicar la verdad, presupongo que puede hablarse de todos, ya sea antes o después del pecado previsto de Adán. Y en la primera consideración incluyo también a los ángeles bajo los hombres, porque es una misma la razón para todos. Bajo el pecado de Adán (que es propio de la naturaleza humana) puede considerarse, o precisamente como fue en Adán en quien todos pecamos, o como ya comunicado y participado por cada uno mediante su propio pecado original. Estas dos consideraciones

videbimus. Reprobatio autem supponit semper praescientiam absolutam alicuius effectus cuius Deus non est causa. Et ob hanc rationem, sive providentia tota principaliter tribuatur intellectui sive voluntati, tamen haec pars eius quae est reprobatio positiva primarias partes habet in intellectu. Nullum enim est inconveniens quod respectu alicuius totius, quoad unam partem eius, unus actus sit principalior, respectu vero alterius partis alius actus sit prior et praecipuus, ut per se manifestum est. Ut autem haec omnia clariora fiant, explicandi in particulari sunt actus voluntatis et intellectus divini qui in reprobatione interveniunt.

CAPUT III.

AN DEUS EX SE VOLUERIT ALIQUEM A REGNO CAELESTI EXCLUDERE IN PRIMO SIGNO RATIONIS, IN QUO DE SALUTE HOMINUM DECREVIT

1. Prior opinio. — Nonnulli theologi sentiunt in sua voluntate eumdem ordinem servasse Deum cum reprobis quem habuit cum electis. Atque ita in eodem signo rationis in quo Deus elegit efficaciter quosdam ad gloriam, voluisse etiam absolute et simpliciter ut alii non consequantur gloriam. Ita sentit Durandus, in 1 d. 40, q. 2, n. 6, et indicat Corduba, lib. 1, qu. 56, notab. 2, opin. 5, quamvis sub dubio. Idemque defendunt aliqui moderni, eamque maxime amplexi sunt haeretici huius temporis, praesertim Calvinus et Beza, eamque tribuunt Augustino, libro 1 *Ad Simplicianum*, q. 2, et libro XI *Genesis ad litteram*, cap. 10, et Prospero, libro 4 *De vocatione Gentium*, cap. 21, sed immerito, ut infra clare ostendam. Fundamentum praecipuum sumitur ex verbis illis ad Rom. 9: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Nam illud odium oppositum fuit amori, et non minus efficax quam illud: quia est tam absolutus actus voluntatis divinae sicut actus

pueden servir para otros efectos que se tratarán más adelante; sin embargo, en la presente cuestión tienen la misma razón, y por eso, hablando en absoluto, bajo la caída de la naturaleza humana comprenderemos ambas razones.

6. Primera afirmación. — Digo, pues, en primer lugar: antes del pecado angélico o humano respectivamente previsto, Dios no tuvo un decreto absoluto de excluir del reino celestial a alguna criatura intelectual. Esta verdad la considero tan cierta que juzgo la opinión contraria como improbable y ajena a la sana doctrina. La enseñó Santo Tomás (q. 6 *De Veritate*, art. 1 ad ultimum), Escoto (In 1 d. 41, q. 1 ad finem), donde dice que sin crueldad no puede pensarse otra cosa. Lo mismo Basolis (dist. 40, q. 4), Ferrarius (3 *Contra Gentes*, cap. 161), y Córdoba no está alejado de esta sentencia. La defiende de tal modo Catherinus (lib. 2 *De Praedestinatione*, in principio) que dice que la opinión opuesta es horrible y ofende los oídos de todos los piadosos, y que el mismo San Agustín la detesta como impía (lib. 6 *Hypognosticon*). También Horacio (lib. 3 *Locorum Catholicorum*, cap. 8) dice por esta causa de Calvino que forja un Dios atroz y feroz. Stapleton (in c. 9 Epist. ad Rom., vers. 20 y ss., y más abajo vers. 30) dice que este fue el sentido execrable de Calvino, que acusa a Dios de iniquidad e injusticia. Igualmente Viguerius (*Institutiones Theologicae*, cap. 20, § 8, vers. 2) dice que aquella sentencia repugna a la justicia divina. Muchas cosas semejantes y más duras contra aquella sentencia aduce Juan de Bolonia (*De Praedestinatione*, passim) y Flaminius Nobilius (lib. 14 *De Praedestinatione*, c. 7). No las refiero para aprobar todas estas exageraciones y censuras y hacerlas mías (pues dejo su juicio a otros), sino solo para proponer el sentir de los teólogos católicos, que no podrá menos de mover mucho al lector.

7. Se prueba esta sentencia, en primer lugar, con aquellas palabras de Sab 1: *Dios no hizo la muerte ni se deleita en la perdición de los vivientes*, junto con otros testimonios semejantes aducidos antes, en los

amoris; ergo infallibiliter infert et virtute continet reprobationem. Nam sicut ille amor est de bono gloriae, ita odium de malo carentiae gloriae. Et tamen de utroque dicitur aequaliter *antequam quidquam boni aut mali egissent*. Ergo in eodem signo rationis habuit Deus utrumque actum.

2. Unde etiam potest formari ratio, nam voluntas Dei non manet suspensa, nec mere negative se habet circa aliquod obiectum: ergo quibus non voluit in illo signo efficaciter dare gloriam, voluit absolute non dare, quia negatio unius voluntatis est (ut ita dicam) positio alterius. Et confirmatur, nam sicut Deus ex se voluit dare gloriam praedestinatis ad ostensionem gratiae suae, ita voluit non dare aliis, vel ad ostensionem potentiae et iustitiae suae in illis, vel ad ostensionem gratiae in aliis. Nam priorem finem indicavit Paulus in eodem capite nono, dicens de Pharaone: *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam*, id est potentiam; et universaliter de reprobis subdit: *Si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam*, etc. Posteriorem vero finem proponit idem Apostolus, dum ait: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Et ita Deus fecit reprobos ut ostenderet divitias gratiae suae in vasa misericordiae. Ergo Deus ex se, atque adeo in primo signo rationis, quando nullam inaequalitatem videbat in hominibus, habuit praeconceptos hos fines generalis providentiae suae, et in virtute tantum illorum, sicut hos elegit, ita voluit alios a regno eicere.

3. Secunda opinio. — Secunda opinio moderatior est: Deum non ita se habuisse circa omnes reprobos, tamen circa aliquos habuisse hanc voluntatem, quam non tam ex Scriptura quam ex effectibus probant. Nam aliqui sunt ita derelicti a Deo, ut non solum non salventur, sed etiam nec

que la Escritura siempre significa que Dios no quiere por sí mismo la muerte de nadie, especialmente la espiritual o la condenación; lo cual no sería verdad si Dios hubiera tenido tal decreto por sí mismo y sin ser provocado por las criaturas. Dicen algunos que aquellos testimonios deben entenderse respecto de la pena del infierno, que incluye la pena y otras desórdenes y miserias que hay en el infierno, pero no respecto de la simple privación de la visión beatífica. Porque aquella visión no se debe a la naturaleza humana, y por tanto Dios pudo, por su libertad, negarla a quienes quiso. Pero esta respuesta es falsa, porque la primera y principal pena en que consiste la muerte segunda del alma es la privación perpetua de aquella bienaventuranza, y consiguientemente también de la gracia divina; y en ella consiste propiamente la condenación en cuanto a su sustancia. Por eso los niños que mueren sin aplicación del remedio contra el pecado original son verdaderamente condenados y mueren de muerte segunda por razón de esta sola privación. Tampoco tal carencia tiene ahora razón de negación en algún hombre, sino de privación y pena, porque aunque la bienaventuranza eterna no se debe a la naturaleza considerada en sí misma, sin embargo se debe a la naturaleza elevada a aquel fin, si el pecado no lo impide, según la ordenación divina.

8. En segundo lugar, se toma esta verdad del Concilio de Orange, can. 25, y del Concilio de Trento, sess. 6, can. 4, en cuanto condenan a los que dicen que Dios predestinó a algunos al mal, así como predestinó a otros al bien. Aunque algunos entiendan esto de la predestinación al mal de culpa (lo cual podría bastarnos, como diré enseguida), sin embargo los Concilios, si se leen atentamente, también hablan de la predestinación a la condenación eterna, la cual Dios habría decretado por su sola voluntad sin culpa precedente. Esto lo declaró abiertamente Próspero contra las objeciones de Vicente, respuesta undécima. De aquí también los Padres que referí al principio de esta obra, los cuales a veces distinguen la predestinación a la vida y a la muerte, establecen la

salvari possint potestate proxima et in particulari, ut maxime patet in his parvulis quibus non potest humano modo applicari baptismus; idemque est suo modo in adultis ad quos lux Evangelii non pervenit, neque fortasse inspiratio divina supernaturalis. Nam (ut saepe dixi) media ostendunt intentionem finis; haec autem media talia sunt ut infallibiliter habeant coniunctam exclusionem a Regno: ergo signum est Deum absoluta voluntate illam intendisse, saltem circa huiusmodi homines.

4. Tertia opinio. — Alii denique moderantur hanc sententiam, dicentes Deum ex se neminem voluisse absolute excludere a Regno, nec ante nec post praevisum lapsum humanae naturae in Adamo; esse tamen quandam diversitatem inter haec duo signa seu hos duos status. Quod ante praevisum originale peccatum in humana natura, Deus non solum neminem excludit a Regno sua absoluta voluntate, verum potius erga omnes habet affectum simplicis voluntatis salvandi omnes; eodem modo se habuit erga angelos ante praescientiam peccati. At post praevisum lapsum humanae naturae, licet nullum etiam statim voluerit eicere a Regno efficaci voluntate, non tamen circa omnes habuit illum simplicem affectum cupiendi eis beatitudinem aeternam, sed circa plures habuit huiusmodi simplicem affectum voluntatis dandi illis regnum quantum est ex se. Circa nonnullos vero aiunt post praevisum originale peccatum habuisse Deum voluntatem simplicem et quasi desiderium eiciendi illos a Regno propter originale peccatum, et ex hac voluntate impedivisse ne illis posset applicari remedium contra illud peccatum. Quod maxime affirmant de his parvulis quibus non potest tale remedium applicari. Et fundamentum est quia haec impotentia seu impedimentum quod in tempore contingit, non evenit sine divina providentia, quae non tantum est permittens, sed etiam ordinans, quia ille

diferencia en que la primera la tiene Dios por sí mismo, mientras que la segunda no la tiene hasta que prevé los pecados de los hombres, como se ve en el Concilio de Valence bajo Lotario, cap. 5, y en Fulgencio (*Ad Monimum*, lib. 1, c. 13). Y lo mismo siente claramente San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, c. 11, donde aduce aquello del Salmo: *Misericordia y juicio cantaré a ti, Señor*; porque la predestinación a la vida es de misericordia, la otra de juicio. Y por eso en las epístolas 105 y 106, y en el lib. 3 *Contra Iulianum*, cap. 18, y en el lib. 11 *Génesis ad litteram*, cap. 11, y en otros muchos lugares dice que *Dios no es primero vengador antes de que el hombre esté en pecado*.

9. Razón. — Por eso argumento en tercer lugar de esta manera: si Dios tuvo voluntad de excluir a algunos del Reino, o quiso hacer esto solo por su potencia, o por justicia. Lo primero no se puede decir según la fe, pues en ese caso tales hombres serían excluidos del Reino aunque no hubieran pecado en nada, porque Dios lo quiso de manera absoluta solo por su potestad y dominio. Si se dice lo segundo, como esa justicia es vindicativa, Dios no la quiere por sí mismo, sino a causa de los pecados de los hombres, según la doctrina de Damasceno, libro 2, *Sobre la Fe*, cap. 29, y por la razón mencionada antes: porque si Dios quisiera ejercer absolutamente esta justicia sin haber previsto aún la culpa, por su poder la querría y ordenaría la misma culpa, lo cual repugna a Dios.

10. Por eso hay que notar aquí la diferencia y la conveniencia entre la voluntad de dar la gloria y la de excluir de ella, suponiendo que ambas preceden a la presciencia de las obras futuras. Pues así como la intención de dar la gloria como corona de justicia incluye virtualmente la voluntad de dar los buenos méritos, y por eso es necesario que Dios los dé y los procure, de igual modo la voluntad eficaz de excluir del Reino incluiría virtualmente la voluntad de dar y procurar los malos méritos, que son necesarios para que esa exclusión se haga por justicia vindicativa, tal como se dice que está preordenada. Sin embargo,

effectus saepe fit sine peccato, et quidquid peccatum non est, non est tantum permissum, sed etiam ordinatum a Deo: ergo signum est hoc medium esse volitum a Deo propter illum finem, intentum saltem per simplicem voluntatem.

5. Ad explicandam ergo veritatem praemitto vel suppono posse esse sermonem de omnibus, vel ante vel post praevisum peccatum Adae. Et in priori consideratione sub hominibus etiam angelos comprehendo, quia una est omnium ratio. Sub posteriori vero peccatum Adae (quod proprium est humanae naturae) considerari potest vel praecise ut fuit in Adamo in quo omnes peccavimus, vel ut iam communicatum et participatum a singulis per proprium originale peccatum uniuscuiusque. Quae duae considerationes conferre possunt ad alios effectus infra tractandos; tamen in praesenti quaestione eandem rationem habent, et ideo absolute sub lapsu humanae naturae utramque rationem comprehendemus.

6. Prima assertio. — Dico ergo primo: ante praevisum angelicium peccatum vel humanum respective, Deus non habuit absolutum decretum excludendi a regno caelesti aliquam intellectualem creaturam. Hanc veritatem ita existimo certam ut contrariam iudicem improbabilem et alienam a sana doctrina. Docuit illam D. Thomas, q. 6 *De Veritate*, art. 1 ad ultimum; Scotus in 1 d. 41, q. 1 ad finem, ubi ait sine crudelitate non posse aliud cogitari. Idem Basolis, dist. 40, q. 4; Ferrarius 3 *Contra Gentes*, cap. 161; et Corduba supra non est alienus ab hac sententia, quam ita defendit Catherinus, lib. 2 *De Praedestinatione*, in principio, ut oppositam dicat esse horribilem et omnium piorum aures verberare; ipsumque Augustinum eam ut impiam detestari, lib. 6 *Hypognosticon*. Horatius etiam, lib. 3 *Locorum Catholicorum*, cap. 8, ob hanc causam de Calvino ait quod Deum atrocem et ferocem confingat. Stapleton, in c. 9 Epist.

estas voluntades virtuales difieren en que la primera es conforme a la bondad divina, mientras que la segunda no lo es en absoluto. Porque Dios no solo no puede querer ni procurar al hombre malos méritos, sino que ni siquiera puede permitir, con ese afecto, que el hombre caiga y pierda el reino, ya que tal intención, considerada en sí misma, no es digna de Dios, como es evidente.

11. Segunda aserción. — Digo en segundo lugar: después de haber previsto el pecado de Adán y el original, que de él contraen todos los hombres, no inmediatamente, solo por ese motivo y en ese mismo instante de razón, excluyó Dios del Reino, mediante un decreto absoluto de su voluntad, a todos los hombres que de hecho se condenan, ni siquiera a ninguno de ellos. Esta aserción es también la que sostienen los teólogos y doctores citados anteriormente, pues hablan de los hombres constituidos en el estado presente de la naturaleza caída, de los cuales también, según mi opinión, hablan los Concilios y los santos. Por eso considero que esta aserción es tan verdadera como la anterior. Para probarla, especialmente en su última parte (en la que decimos que Dios no excluyó a ningún hombre del reino con un consejo definido), es necesario distinguir entre el pecado original considerado precisamente como contraído, o como perdurando en el hombre todo el tiempo de su vida hasta la muerte, y como así previsto. Pues considerando el pecado original de este segundo modo, no hay duda de que Dios quiso desde la eternidad excluir a muchos hombres del reino solo por el pecado original; pero no en aquel primer instante de razón en el que previó la caída de Adán, sino después de haber previsto que aquellos hombres perseverarían en él hasta la muerte. Porque según la fe, esto es lo que Dios hace en el tiempo; y todo lo que hace en el tiempo, lo decretó desde la eternidad. Y esa voluntad es sumamente justa, perteneciente a la justicia vindicativa, supuesto el pacto establecido con Adán. Ahora bien, nosotros no consideramos el pecado original de esa manera, sino del primer modo, es decir, precisamente como contraído,

ad Rom., vers. 20 et seq., et infra vers. 30, dicit hunc fuisse execrabilem sensum Calvini, Deum iniquitatis et iniustitiae arguentis. Similiter Viguerius, in *Institutionibus Theologicis*, cap. 20, § 8, vers. 2, dicit sententiam illam divinae iustitiae repugnare. Multa similia et magis acerba in eam sententiam profert Ioannes a Bononia, lib. *De Praedestinatione*, passim; et Flaminius Nobilius, lib. 14 *De Praedestinatione*, c. 7. Quae non ideo refero ut has omnes exaggerationes et censuras approbem et meas faciam (earum enim iudicium aliis committo), sed solum ut sensum catholicorum theologorum proponam, qui non poterit non multum permovere lectorem.

7. Probatur autem haec sententia primo ex illis verbis Sap. 1: *Deus mortem non fecit nec delectatur in perditione viventium*, cum similibus supra adductis, in quibus Scriptura semper significat Deum ex se nemini mortem, praesertim spiritualem vel damnationem velle; quod verum non esset si ex se, et non provocatus a creaturis, tale decretum habuisset. Dicunt aliqui illa testimonia intelligenda esse quantum ad poenam inferni, quae includit poenam et alias deordinationes et miserias quae sunt in inferno, non vero quoad simplicem carentiam visionis beatae. Quia illa visio non debetur humanae naturae, et ideo potuit Deus pro sua libertate eam negare quibus voluit. Sed est falsa responsio, quia prima ac praecipua poena in qua consistit mors secunda animae est perpetua privatio illius beatitudinis, et consequenter etiam divinae gratiae, et in eadem consistit propria damnatio quoad substantiam. Unde parvuli qui sine applicatione remedii contra originale peccatum moriuntur vere damnantur et moriuntur morte secunda ratione huius solius privationis. Neque enim talis carentia habet nunc rationem negationis in aliquo homine, sed privationis et poenae, quia licet beatitudo aeterna non debeatur

deteniéndonos en aquel instante de razón en el que se conoció tal caída de la naturaleza humana, instante en el que, en rigor, solo se previeron los hombres como caídos en Adán. Pues después de ese conocimiento, según nuestro modo de entender y hablar, Dios decretó redimir a todo el género humano en cuanto a la suficiencia. Por eso, de ese mismo instante decimos que Dios, en ese signo, no excluyó a nadie del Reino solo por la caída de Adán así prevista.

12. Se prueba la aserción. — Se prueba la aserción en primer lugar porque en ese instante Dios quiso, en cuanto dependía de Él, salvar a todos los hombres caídos; pero con esa voluntad repugna el decreto de excluir del reino a todos los que no se salvan, si se atribuye a Dios solo por sí mismo, con la sola previsión del pecado original. Lo cual se prueba: porque la voluntad simple de algún bien y la noluntad absoluta del mismo bien no repugnan cuando ambas no proceden solo de la libertad del que quiere, sin otra causa o condición. Sin embargo, que puesta la misma condición por parte de la persona, alguien quiera (en cuanto depende de él) conferirle algún bien, y al mismo tiempo quiera de manera absoluta y simple no dárselo, es una repugnancia manifiesta. Porque quien no quiere de manera absoluta, simplemente y en cuanto depende de él no quiere; querer, pues, por sí mismo y no querer también por sí mismo es contradictorio. Así sucede exactamente en nuestro caso: puesto el pecado original, Dios quiso absolutamente dar a todos el remedio de la salvación y, por tanto, liberar a todos de esa caída en cuanto estaba en Él. Por lo tanto, no puede ocurrir que en el mismo instante de razón y sin otra condición o causa prevista, haya querido al mismo tiempo eficazmente no admitir a tan gran multitud de hombres en el Reino, porque estas dos voluntades se contradicen abiertamente, como se ha declarado.

13. Y esta razón no solo prueba la primera parte de la aserción, es decir, que Dios no tuvo tal voluntad respecto a todos los hombres que de hecho no se salvan, sino que también prueba la segunda: que no

naturae secundum se spectatae, debetur tamen naturae ut elevatae ad illum finem, si peccatum non obstet, ex divina ordinatione.

8. Secundo sumitur haec veritas ex Concilio Arausicano, can. 25, et Tridentino, sess. 6, can. 4. Quatenus damnant dicentes Deum praedestinasse aliquos ad malum, sicut praedestinavit alios ad bonum. Quod licet ab aliquibus intelligatur de praedestinatione ad malum culpae (quod posset nobis sufficere, ut statim dicam), tamen Concilia, si attente legantur, etiam loquuntur de praedestinatione ad aeternam damnationem, quam scilicet Deus ex sola sua voluntate decreverit sine praecedente culpa. Quod aperte declaravit Prosper ad objectiones Vincentianas, responsione undecima. Hinc etiam Patres quos in principio huius operis retuli, qui aliquando distinguunt praedestinationem ad vitam et ad mortem, differentiam constituunt quia priorem Deus habet ex se, posteriorem autem minime donec praevideat peccata hominum, ut videre licet in Concilio Valentino sub Lothario, cap. 5, et in Fulgencio, lib. 1 *Ad Monimum*, c. 13; et idem plane sentit Augustinus *De praedestinatione sanctorum*, c. 11, ubi affert illud Psalmi: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine*, quia praedestinatio ad vitam ex misericordia est, alia ex iudicio; et ideo in epist. 105 et 106, et lib. 3 *Contra Iulianum*, cap. 18, et lib. 11 *Genesis ad litteram*, cap. 11, et saepe alias dicit Deum non prius esse ultorem quam homo in peccato sit.

9. Ratio. — Unde tertio argumentor sic ratione, quia si Deus habuit voluntatem excludendi aliquos a Regno, vel voluit hoc facere sola potentia, vel justitia. Primum dici non potest secundum fidem, alias tales homines excludendi essent a Regno, etiamsi nihil peccassent, quia Deus absolute id voluit ex sola potestate et dominio. Si vero dicatur secundum, cum illa justitia

tuvo tal voluntad respecto a ninguno de ellos. Porque se ha mostrado antes que respecto a todos los hombres caídos, sin excepción, Dios tuvo aquella voluntad de salvar a cada uno en cuanto dependía de Él, a pesar del pecado original. Por tanto, esta voluntad no admite otra respecto a alguno; luego respecto a nadie en absoluto tuvo Dios voluntad de no admitir a algunos al Reino después de haber previsto el pecado original; luego habría tenido aquella voluntad como castigo del pecado original previsto. Pues tal voluntad se dice que procede de la justicia vindicativa, y por eso se sitúa después del pecado original previsto, y no antes. Pero aquello no puede ser universalmente verdadero, porque muchos réprobos no son arrojados del Reino por el pecado original, como es evidente en todos aquellos a quienes en esta vida se les remite el pecado original, los cuales no son castigados por él, especialmente con la pena eterna de la vida futura. Por tanto, respecto a ellos Dios no pudo tener aquella voluntad punitiva. Porque lo que no existe en el tiempo, tampoco Dios lo quiso eficazmente desde la eternidad; de lo contrario, la voluntad absoluta divina no se cumpliría, lo cual es contradictorio.

14. Objeción. — **Se responde.** — Ves, algunos se condenan solo por el pecado original; luego al menos aquellos pudieron ser excluidos en aquel instante. Se responde negando la consecuencia: porque ese pecado, considerado precisamente como contraído, nunca es en el tiempo razón suficiente para la privación perpetua de la bienaventuranza, sino como durando en el hombre hasta su muerte. Por tanto, respecto a él así previsto, Dios no tuvo tal voluntad. De lo contrario, en virtud de aquella voluntad Dios estaría obligado a impedir que tal pecado fuera quitado a aquellos hombres, y a procurar que durase hasta la muerte. De donde se seguiría que Dios, en virtud de tal voluntad, habría querido también aquella duración, cosas todas absurdas. Y esto mismo quedará aún más claro a fortiori por la aserción siguiente.

sit vindicativa, non vult Deus illam ex se, sed propter peccata hominum, juxta doctrinam Damasceni, libro 2, *de Fide*, cap. 29, et ob rationem superius tactam, quia si vellet Deus absolute exercere hanc justitiam, nondum praevisa culpa, virtute vellet et ordinaret ipsam culpam, quod Deo repugnat.

10. Unde in hoc est notanda differentia et convenientia inter voluntatem dandi gloriam et excludendi ab illa, si utraque supponatur antecedente praescientiam futurorum operum. Nam sicut intentio dandi gloriam ut coronam justitiae virtute includit voluntatem dandi bona merita, et ideo ex vi illius necesse est ut Deus illa det et procuret, ita voluntas efficax excludendi a Regno virtute includeret voluntatem dandi et procurandi mala merita, quae necessaria sunt ut illa exclusio fiat ex vindicativa justitia, sicut praeordinata esse dicitur. Differunt autem hae virtuales voluntates, quod prior est consentanea divinae bonitati, posterior autem minime. Deus enim non solum velle aut procurare non potest homini mala merita, verum etiam nec permittere ex illo affectu ut homo cadat et regnum amittat, quia talis intentio per se spectata non est Deo digna, ut constat.

11. Secunda assertio. — Dico secundo: Postquam praevisum Adae peccatum et originale, quod ab illo omnes homines contrahunt, non statim Deus propter illud solum et in illo eodem signo rationis exclusit a Regno per absolutum voluntatis suae decretum omnes homines qui de facto damnantur, imo nec eorum aliquem. Hanc assertionem intendunt etiam theologi et doctores superius citati; loquuntur enim de hominibus in praesenti statu naturae lapsae constitutis, de quibus etiam, ut opinor, Concilia et sancti loquuntur, propter quod non minus veram assertionem hanc quam praecedentem esse sentio. Ut autem probetur, praesertim quoad ultimam partem, in qua dicimus

15. Tercera aserción. — Digo en tercer lugar: Dios por sí mismo y con voluntad simple no apeteció privar de la gloria eterna a ningún hombre, incluso después de haber previsto el pecado original. Esta aserción va contra la tercera opinión, y aunque no parezca una aserción tan cierta como las anteriores, porque los teólogos no hablan de ella tan expresamente, a mí sin embargo me parece absolutamente verdadera y que se sigue en la misma proporción de los fundamentos expuestos. En primer lugar, porque con aquel afecto de Dios de salvar a todos y a cada uno en cuanto depende de Él (al que el Crisóstomo llamó también "deseo ardiente"), con esto, digo, repugna no solo la voluntad absoluta, sino también un deseo semejante contrario o de un objeto contrario, cuando ambos se tienen manteniendo la misma conocimiento y las mismas causas y razones. Máxime porque antes hemos dicho que este deseo de salvación no es en Dios una complacencia cualquiera, sino una verdadera prosecución a modo de intención, eficaz en este aspecto, hasta el punto de obligar a Dios a dar los medios suficientes por sí mismo. Por tanto, no puede ocurrir que Dios al mismo tiempo y por sí mismo haya tenido una intención semejante respecto al mal contrario de la misma persona. De ahí que los autores de aquella tercera opinión pongan en Dios este deseo de la condenación de algunos (especialmente de los niños) solo por el pecado original, porque piensan que Dios no tuvo deseo de su salvación ni les confirió ningún medio suficiente. Pero tan falso es este fundamento, como ya mostré antes, como falso es que Dios haya tenido tal deseo de condenación de aquellos hombres.

16. Se corrobora. — Y se confirma: porque si hubiera alguna razón para poner este acto en Dios, sería sobre todo porque en el tiempo muchos de hecho son impedidos de obtener el remedio del pecado original. Pero de aquí no se saca ningún argumento, porque no es necesario, ni siquiera creíble, que tal impedimento provenga de una intención directa de Dios que lo procura para que tales hombres no alcancen la remisión del pecado original. De lo

nullum hominem ita exclusisse Deum a regno definito consilio, oportet distinguere inter peccatum originale ut praecise contractum, vel ut durans in homine toto tempore vitae usque ad mortem, et ut sic praevisum. Nam considerando peccatum originale hoc posteriori modo, non est dubium quin voluerit Deus ab aeterno excludere multos homines a regno propter solum peccatum originale, non tamen in illo primo signo rationis in quo lapsum Adae praenovit, sed postquam praescivit illos homines perseveraturos in illo usque ad mortem. Nam secundum fidem in tempore hoc facit Deus; quidquid autem in tempore facit, ab aeterno decrevit. Estque illa voluntas justissima, ad vindicativam justitiam spectans, supposito pacto cum Adamo inito. Nunc autem non ita consideramus originale peccatum, sed priori modo, id est ut praecise contractum, et sistendo in illo signo rationis in quo talis lapsus humanae naturae fuit praecognitus, in quo in rigore solum praevisi sunt homines ut lapsi in Adamo. Nam post illam scientiam, nostro more intelligendi et loquendi, decrevit Deus redimere universum humanum genus quoad sufficientiam; de illo ergo eodem signo dicimus Deum in signo illo neminem exclusisse a Regno propter solum lapsum Adae sic praevisum.

12. Probatur assertio. — Probatur assertio primo, quia in illo signo Deus voluit, quantum est ex se, salvare omnes homines lapsos; sed cum illa voluntate repugnat decretum excludendi a regno omnes qui non salvantur, si attribuatur Deo ex se solo cum sola praevisione originalis peccati. Quod probatur: nam voluntas simplex alicujus boni et absoluta nolitio eiusdem boni tunc non repugnat quando non utraque habetur ex sola libertate volentis sine alia causa vel conditione; tamen quod posita eadem conditione ex parte personae aliquis velit, quantum est ex se, aliquod bonum ei conferre, et

contrario, habría que atribuir a Dios el impedimento de la salvación como tal, y la duración perpetua en el estado de pecado, no solo como permitiente, sino también como procurante, lo cual me parece absurdísimo y contrario a aquellas reglas generales: *Tu perdición viene de ti, solo de mí viene tu auxilio*. Y aquella: Dios no abandona a nadie hasta que es abandonado.

17. Tampoco importa que tal impedimento provenga a menudo de un efecto en sí bueno e inculpable, efecto que Dios no solo permite, sino que también quiere. Pues, aunque esto pueda ser verdadero del efecto considerado en sí mismo o en orden a otros fines del universo, sin embargo, en cuanto es impedimento de la salvación y de la remisión del pecado (o, lo que es lo mismo, en cuanto es ocasión de duración en el estado de pecado), así solo es permitido, porque implica de algún modo la malicia de la culpa. Finalmente, si Dios tuviera tal efecto, en vano diríamos que es una voluntad simple y no absoluta. Tanto porque ni virtual ni formalmente incluiría condición alguna (pues no se puede asignar ninguna), como porque en virtud de ella se dice que Dios aplica medios por los cuales infaliblemente tal hombre no se salve, lo cual es signo de voluntad absoluta. Si, pues, no tiene esta, tampoco tiene un efecto simple o un deseo.

18. Respuesta a las objeciones. — Los fundamentos de la segunda y tercera opinión quedan resueltos con lo dicho anteriormente. Para responder, sin embargo, a los fundamentos de la primera opinión, es necesario explicar qué acto de voluntad tuvo Dios respecto de los réprobos en aquel instante (signo), lo cual haremos mejor en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

QUÉ ACTOS DEL DIVINO INTELECTO O DE LA VOLUNTAD INTERVIENEN EN LA REPROBACIÓN

simul velit absolute et simpliciter non dare illi tale bonum, repugnantia est manifesta. Quia qui absolute non vult, simpliciter et quantum est ex se non vult; velle autem ex se et non velle etiam ex se repugnantia est. Ita vero est in proposito: nam posito originali peccato, Deus absolute voluit omnibus dare remedium salutis atque adeo liberare omnes ab illo lapsu quantum in ipso erat; ergo fieri non potest ut in eodem signo rationis et absque alia conditione vel causa praevisa simul efficaciter voluerit non admittere ad Regnum tantam hominum multitudinem, quia hae duae voluntates plane repugnant, ut declaratum est.

13. Atque haec ratio non solum probat primam partem assertionis, scilicet, non habuisse Deum talem voluntatem circa omnes homines qui de facto non salvantur, sed etiam probat secundam, circa nullum illorum talem voluntatem habuisse. Quia ostensum supra est circa omnes homines lapsos, nullo excepto, habuisse Deum illam voluntatem salvandi unumquemque ex parte sua, non obstante originali peccato; ergo haec voluntas non admittit aliam circa aliquem; ergo circa neminem omnino habuit Deus voluntatem non admittendi aliquos ad regnum post praevisum originale peccatum; ergo habuisset illam voluntatem in poenam originalis peccati praevisi. Nam talis voluntas dicitur esse ex justitia vindicativa, et ideo ponitur post peccatum originale praevisum, et non antea. Illud autem non potest esse universaliter verum, quia multi reprobi non eiiciuntur a Regno propter peccatum originale, ut constat de omnibus illis quibus in hac vita originale peccatum remittitur, qui propter illud non puniuntur, praesertim poena aeterna vitae futurae; ergo circa illos non potuit Deus habere voluntatem illam punitivam. Nam quod in tempore non sit, nec Deus ab aeterno efficaciter illud voluit; alias divina voluntas absoluta non impleretur, quod repugnat.

1. El término de la reprobación es algún mal. — Doble mal: el de culpa y el de pena. — Se establecen dos cosas ciertas. — El término de la reprobación es algún mal del hombre que es réprobo: pues entre otras cosas, en esto se distingue la reprobación de la predestinación, en que aquella termina en el bien y esta en el mal. Y así como la predestinación, tomada en sentido propio, solo se refiere al bien sobrenatural, así la reprobación se dice que se ordena al mal opuesto a aquel. Por eso ambas se consideran pertenecientes al orden de la providencia sobrenatural: la predestinación como perfeccionadora y, por así decirlo, como consumadora de aquel orden, y la reprobación como defectuosa respecto de él en su objeto o término. De aquí se sigue que aquí solo hay que tratar de los actos del intelecto y de la voluntad de Dios que versan sobre el mal del mismo réprobo: pues de los actos por los que le quiere algún bien ya se ha hablado en el libro anterior. Este mal es doble: el de culpa y el de pena, sobre los cuales hay que suponer dos cosas como ciertas. La primera es que antes de todo acto de la voluntad divina precede la presciencia de ambos males, tanto como posible como futuro bajo condición. Pues Dios preconoce toda culpa que el réprobo cometerá si en esta o aquella ocasión se le permite obrar según su libertad sin otra gracia más especial; y, consiguientemente, también preconoce la duración de aquella culpa y la pena que de ella se seguirá, si se permite también tal condición. Sin embargo, toda esta presciencia no pertenece intrínsecamente a la reprobación, pues Dios tiene una presciencia semejante de muchos predestinados. Por tanto, solo se supone para toda la providencia.

2. Segunda cosa que se propone como cierta. — En qué consiste la dificultad. — En segundo lugar, es cierto que la voluntad divina respecto de aquellos dos males (culpa y pena) se comporta de tal manera que el mal de culpa no lo quiere de ninguna manera por sí mismo y directamente, porque esto pugna con su bondad, lo cual es de fe cierto, como traté más

14. Objectio. — **Respondetur.** — Vides, aliqui damnantur propter solum originale peccatum; ergo saltem illi potuerunt in illo signo excludi. Respondetur negando consequentiam: quia illud peccatum, ut praecise contractum, nunquam est in tempore sufficiens ratio privationis beatitudinis in perpetuum, sed ut durans in homine usque ad mortem eius; ergo propter illud ut sic praevisum, non habuit Deus talem voluntatem. Alias ex vi illius voluntatis obligaretur Deus ad impediendum ne tale peccatum tolleretur ab illis hominibus, et procurandum ut duraret usque ad mortem. Unde illam etiam durationem virtute Deus voluisset per talem voluntatem, quae omnia absurda sunt, et a fortiori hoc ipsum constabit ex sequente assertione.

15. Tertia assertio. —**Probatur.** Dico tertio: Deus ex se et voluntate simplici non appetivit aliquem hominem privare aeterna gloria, etiam post praevisum originale peccatum. Haec assertio est contra tertiam opinionem, et licet non videatur tam certa assertio sicut praecedentes, quia theologi de illa non ita expresse loquuntur, mihi tamen omnino vera videtur et eadem proportione sequi ex positis fundamentis. Primo quia cum illo affectu Dei salvandi omnes et singulos, quantum est ex se (quod Chrysostomus etiam ardens desiderium appellavit), cum hoc (inquam) repugnat non tantum voluntas absoluta, sed etiam simile desiderium contrarium seu contrarii obiecti, quando utrumque habetur stante eadem cognitione et eisdem causis et rationibus. Maxime cum supra dixerimus hoc desiderium salutis non esse in Deo qualemcumque complacentiam, sed veram prosecutionem per modum intentionis, quoad hoc efficacis, ut obliget Deum ad danda media ex se sufficientia; ergo fieri non potest ut Deus simul et ex se habuerit similem intentionem circa contrarium malum eiusdem personae. Unde auctores illius tertiae opinionis ideo ponunt in Deo hoc desiderium damnationis

ampliamente en el libro 9 *Sobre los Auxilios*. En cambio, el mal de pena sí lo quiere Dios directamente, pero no lo quiere por sí mismo, sino por razón de la justicia, supuesta la culpa, como se ha dicho muchas veces. Aunque Dios no quiera el mal de culpa, sin embargo lo permite. Queda, pues, por ver qué actos de voluntad tiene Dios, tanto respecto de los males de pena como respecto de los males de culpa que estarán en los réprobos.

3. Opinión de Aureolo. — Puede referirse en primer lugar, en este lugar, la opinión de Aureolo (en 1, d. 41, art. 3), el cual dice que Dios no tiene ningún acto propio de su voluntad respecto del mal del réprobo, sino que todo lo que se atribuye a Dios como queriendo o no queriendo tal mal se le atribuye solo por metáfora: porque en los efectos exteriores se comporta como si lo quisiera. Durandus lo siguió en parte (en 4, d. 17, q. 7), diciendo que en Dios no hay una propia displicencia del pecado ni ira contra el pecador. Y parecen fundarse en que estos actos respecto del mal incluyen imperfección. Sin embargo, aunque de algunos actos en especie se pueda dudar si se encuentran propiamente en Dios (como, por ejemplo, el odio o la ira, de los que trataremos algo más adelante), sin embargo, del acto de la voluntad en absoluto no se puede negar que Dios tenga propiamente y sin metáfora algún acto de voluntad respecto del réprobo. Pues, como mínimo, tiene la voluntad eficaz y absoluta de privarlo de la bienaventuranza y de castigarlo con pena eterna, al menos después de previstos sus pecados, porque este efecto es causado por Dios en el tiempo; luego lo quiso desde la eternidad. Además, aquel acto no incluye ninguna imperfección, sino que más bien tiene la perfección de la justicia vindicativa. De este acto, por tanto, no se puede dudar. Si tiene también otros, y en qué orden de razón, hay que decirlo ya.

4. Segunda opinión. — Se establece el fundamento. — Existe, pues, la segunda opinión de Escoto (en 1, dist. 41, hacia el final), que dice que Dios, en el primer y segundo signo en que quiso para los predestinados

aliquorum, praesertim parvulorum, propter solum originale peccatum, quia putant Deum non habuisse desiderium salutis eorum, neque ulla media sufficientia eis contulisse. Verumtamen quam est falsum hoc fundamentum, ut supra ostendi, tam falsum est Deum habuisse tale desiderium damnationis illorum hominum.

16. Corroboratur. — Et confirmatur, nam si qua esset ratio ponendi hunc actum in Deo, maxime quia in tempore multi de facto impediuntur ne obtinere possint remedium originalis peccati. At hinc nullum argumentum sumitur, quia non est necesse, imo nec credibile, quod tale impedimentum proveniat ex directa intentione Dei hoc procurantis, ne tales homines consequantur remissionem peccati originalis. Alioqui Deo tribuendum esset impedimentum salutis ut sic, et duratio perpetua in statu peccati, non solum ut permittenti, sed etiam ut procuranti, quod mihi videtur absurdissimum et contra illas generales regulas: *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum*. Et quod: Deus neminem deserit, donec deseratur.

17. Nec refert quod tale impedimentum saepe proveniat ex effectu per se bono et inculpabili, quem effectum Deus non tantum permittit, sed etiam vult. Nam, licet hoc possit esse verum de illo effectu per se considerato, vel in ordine ad alios fines universi, tamen ut est impedimentum salutis et remissionis peccati, seu, quod idem est, ut est occasio durationis in statu peccati, sic tantum est permissum, quia involvit aliquo modo malitiam culpae. Tandem, si Deus haberet talem effectum, frustra diceremus esse simplicem et non absolutam voluntatem. Tum quia nec virtute nec formaliter includeret conditionem, nulla enim assignari potest; tum etiam, quia ex vi illius dicitur Deus applicare media quibus infallibiliter talis homo non salvetur, quod est signum absolutae voluntatis. Si ergo hanc non habet, nec

la gloria como fin y la gracia eficaz como medio, respecto de los réprobos se comportó de manera meramente negativa. Donde, consiguientemente, indica que no tuvo ningún acto positivo de voluntad respecto de ellos hasta que, una vez previsto el pecado, quiso castigarlos. Y en este sentido distingue dos reprobaciones: la negativa, que antecede a la presciencia del pecado, y la positiva, que la sigue. El fundamento de aquella opinión es: porque Dios en el primer signo, por ejemplo, no tuvo voluntad de dar la gloria a los réprobos (pues de lo contrario serían elegidos), ni tampoco quiso privarlos de la gloria, porque esto no lo quiere por sí mismo, como quedó probado antes; luego se comportó de manera meramente negativa. Tampoco esto se considera inconveniente en un solo signo de la eternidad. Pues cuando se dice que la voluntad divina no permanece como suspendida, de modo que nada determine sobre algunos efectos (si han de ser o no futuros), hay que entenderlo según la duración real de la eternidad. De este modo, en el presente caso, la voluntad de Dios no permanece suspendida: porque en el signo posterior tuvo desde la eternidad la voluntad de no dar la bienaventuranza a estos hombres; en cambio, en el signo anterior prescindir de ambos actos no es inconveniente. Esta opinión de Escoto la impugnan algunos modernos; yo, sin embargo, creo que habló también en sentido verdadero.

5. Se explica la sentencia del Doctor Escoto. — Y en primer lugar, allí no niega que en aquel primer signo Dios hubiera tenido respecto a los réprobos aquella voluntad antecedente y simple de salvarlos, la cual admite en otros lugares, como vimos más arriba. Pero solo trata de la voluntad eficaz de dar o quitar la gloria, y respecto a esta, convence, por la razón ya expuesta, que Dios no tuvo ninguna de las dos respecto a los réprobos en aquel signo.

Segundo, juzgo más probable que **Dios**, en aquel signo, no eligió a los réprobos para la gloria de tal modo que tuviera un acto positivo de la voluntad de no elegirlos, o de querer no elegirlos. Esto no se le escapó a Escoto. Pues en IV, distinción 41, expone

simplicem effectum aut desiderium habet.

18. Ad argumenta. — Fundamenta secundae et tertiae opinionis soluta sunt ex dictis. Ad respondendum autem fundamentis primae opinionis, oportet explicare quem actum voluntatis habuerit Deus circa reprobos in illo signo, quod in sequente capite melius praestabimus.

CAPUT IV.

QUI ACTUS DIVINI INTELLECTUS VEL VOLUNTATIS IN REPROBATIONE INTERVENIANT.

1. Terminus reprobationis est aliquod malum. — Duplex malum, scilicet culpae et poenae. — Duo certa stabiliuntur. — Reprobationis terminus est aliquod malum hominis qui reprobatur: nam inter alia in hoc distinguitur reprobatio a praedestinatione, quod illa in bonum, haec in malum terminatur. Sicut autem praedestinatio proprie sumpta solum est ad supernaturale bonum, ita reprobatio dicitur in ordine ad malum illi oppositum: et ideo utraque censetur pertinere ad ordinem providentiae supernaturalis: praedestinatio quidem ut perficiens et quasi complens illum ordinem, reprobatio vero ut deficiens ab illo in obiecto seu termino suo. Quo fit ut hic solum agendum sit de actibus intellectus et voluntatis Dei qui versantur circa malum ipsius reprobi: nam de actibus per quos vult illi bonum iam dictum est libro praecedente. Duplex autem est hoc malum, scilicet culpae et poenae, de quibus duo tanquam certa supponenda sunt. Primum est: ante omnem actum voluntatis divinae antecedere praescientiam utriusque mali, et ut possibilis et ut futuri sub conditione. Praescit enim Deus omnem culpam quam reprobus commissurus est, si in hac vel illa occasione libertati suae permittatur

expresamente este acto como probable; sin embargo, lo llama reflejo. Por eso, cuando en otro lugar dice que Dios se comportó negativamente, lo entiende respecto a los actos directos; pero esta misma negación fue querida por un acto reflejo. La razón de esto es que, aunque la voluntad pueda no querer esto o aquello solo por la suspensión del acto (como admiten los filósofos en nosotros), entonces aquella omisión o carencia de acto es solo virtual o interpretativamente voluntaria, porque la voluntad puede querer y no quiere, con advertencia. Pero si se añade una voluntad positiva de no actuar o de no elegir, entonces aquella omisión será directamente y formalmente voluntaria. Ahora bien, este modo de actuar o no actuar es de suyo más perfecto. Por tanto, es más probable que Dios se comporte así al no elegir a los réprobos. Máxime porque con aquel acto infinito de su voluntad puede Dios querer formalmente y expresamente esta negación, sin ninguna mutación o adición, sino del mismo modo en que quiere las demás cosas.

6. En tercer lugar, hay que decir que Dios no preparó para estos hombres aquella especial providencia de la gracia que confiere a los predestinados, y por consiguiente, antes de la presciencia absoluta de los pecados futuros actuales, no los eligió para la gracia congrua, y quiso esta misma negación con acto positivo. Se prueba porque lo que Dios no da en el tiempo, no lo prepara en la eternidad. Pero a estos hombres no da en el tiempo esta especial providencia, según suponemos; luego tampoco la preparó desde la eternidad. Además, lo que Dios no hace en el tiempo, desde la eternidad quiso no hacerlo, no solo por carencia de acto, sino también por un acto voluntario directo, por la razón expuesta antes. Por tanto, también tuvo esta voluntad Dios respecto a estos hombres. Ahora bien, esta voluntad no supone necesariamente culpa por parte del hombre, porque no es voluntad de castigar, sino de cierta providencia general de la gracia. Por tanto, no es necesario que suponga la presciencia absoluta de los futuros; luego la tuvo Dios en aquel signo anterior, posterior a la

absque alia specialiori gratia, et consequenter etiam praescit durationem illius culpae et poenam ex illa consequendam, si talis etiam conditio permittatur. Tamen haec tota praescientia non pertinet intrinsece ad reprobationem, nam similem habet Deus de multis praedestinatis; solum ergo ad totam providentiam supponitur.

2. Alterum quod ut certum proponitur. — In quo sita sit difficultas. — Secundo est certum voluntatem divinam circa illa duo mala, culpa et poena, ita se habere ut malum culpae per se et directe nullo modo velit, quia hoc pugnat cum bonitate eius, quod est de fide certum, ut latius tractavi in lib. 9 *de Auxiliis*. Malum autem poenae directe vult Deus, non tamen ex se illud vult, sed ex ratione iustitiae, supposita culpa, ut saepe dictum est. Quamvis autem Deus non velit malum culpae, permittit tamen illud. Videndum ergo superest quos actus voluntatis habeat Deus, tam circa mala poenae quam circa mala culpae, qui in reprobis futura sunt.

3. Opinio Aureoli. — Potest autem hoc loco imprimis referri opinio Aureoli in 1, d. 41, art. 3, dicentis Deum non habere aliquem proprium actum voluntatis suae circa malum reprobi, sed quidquid Deo attribuitur tanquam volenti vel nolenti tale malum, solum per metaphoram tribui: quia ita se habet in exterioribus effectibus ac si vellet illud. Quod ex parte secutus est Durandus in 4, d. 17, q. 7, dicens in Deo non esse propriam displicentiam peccati neque iram contra peccatorem. Et videntur fundari quia hi actus circa malum includunt imperfectionem. Verumtamen, licet de quibusdam actibus in specie dubitari possit an secundum proprietatem in Deo inveniatur, ut sunt verbi gratia odium aut ira, de quibus infra aliquid attingemus, tamen de actu voluntatis absolute negari non potest quin Deus proprie et sine metaphora habeat aliquem actum voluntatis circa reprobum. Nam ut minimum habet voluntatem

voluntad de no pre-elegir a los mismos hombres para la gloria.

7. Opinión de algunos. — Esta sentencia se considera probable. — Sin embargo, algunos estiman que Dios no tuvo esta voluntad hasta que previó el pecado de Adán, lo cual es probable, sobre todo por la sentencia de Agustín, de la que se hablará más abajo. Pero no se debe fundar esta sentencia en que el pecado sea razón o condición necesaria para tal voluntad, porque en los ángeles no predestinados tuvo Dios una voluntad semejante, sin precognición de ningún pecado. Por tanto, razón suficiente para esta voluntad es que Dios no debe su gracia a nadie y puede distribuirla como quiera. Ni la sola voluntad del fin obligaba a conferir mayor gracia, como consta por lo dicho en el libro anterior. Supuesta, pues, aquella sentencia, la razón de ella se debe tomar del modo de providencia que Dios quiso tener respecto a los hombres. Pues antes de prever el pecado original, en la providencia ordinaria de la gracia no hizo ninguna distinción, sino que proveyó suficientemente a todos mediante la justicia original. Sin embargo, una vez prevista su pérdida, a los elegidos para la gloria quiso darles especial gracia congrua; a los otros, en cambio, no quiso preparársela.

8. Algo digno de notar. — Sin embargo, hay que observar con cautela en esto que, cuando decimos que Dios quiso no dar gracia congrua, no se debe entender que quiso directamente que la gracia que da no sea congrua, porque esto o bien pertenece a la culpa del hombre (es decir, al mal uso de la gracia y a la resistencia del libre albedrío), o bien ciertamente en los párvulos (extendiendo a ellos la locución) pertenece al impedimento de la salvación. Ninguna de las dos cosas quiere o pretende directamente Dios, como se dijo antes. Por tanto, dos cosas se incluyen en aquella voluntad. Una es que, aunque Dios provea que otras gracias futuras serían congruas para estos hombres si se les dieran, sin embargo no quiere darlas, porque no se las debe según el modo común de providencia, y no quiere cambiarlo; no se ofrece

efficacem et absolutam privandi illum beatitudine et puniendi aeterna poena, saltem post praevisionem eius peccata, quia hic effectus causatur a Deo in tempore; ergo voluit illum ab aeternitate. Item ille actus nullam omnino includit imperfectionem, sed potius habet perfectionem iustitiae vindicativae. De hoc ergo actu dubitari non potest. An vero habeat etiam alios, et quo ordine rationis, dicendum iam est.

4. Secunda opinio. — Fundamentum stabilitur. — Est igitur secunda opinio Scoti in 1, dist. 41, circa finem, dicentis Deum in primo et secundo signo, in quo voluit praedestinatis et gloriam ut finem et gratiam efficacem ut medium, circa reprobos mere negative se habuisse. Ubi consequenter significat nullum actum positivum voluntatis circa illos habuisse donec praevisionem peccato voluit illos punire. Et hoc sensu distinguit duas reprobationes: negativam, quae antecedit praescientiam peccati, et positivam, quae subsequitur. Fundamentum illius est: quia Deus in primo signo, verbi gratia, non habuit voluntatem dandi reprobis gloriam, alias essent electi; nec etiam voluit illos privare gloria, quia hoc non vult ex se, ut supra probatum est; ergo mere negative se habuit. Neque hoc censetur inconveniens in uno signo aeternitatis. Quando enim dicitur divina voluntas non manere quasi suspensa, ita ut nihil statuat de aliquibus effectibus an sint vel non sint futuri, intelligendum est secundum realem durationem aeternitatis. Hoc autem modo in praesenti non manet suspensa Dei voluntas: quia in posteriori signo ab aeternitate habuit voluntatem non dandi beatitudinem his hominibus; in priori autem signo praescindere ab utroque actu non est inconveniens. Hanc opinionem Scoti aliqui moderni impugnant; existimo etiam in vero sensu fuisse locutum.

5. Scoti sententia explanatur. — Et imprimis ibi non negat, in illo

ocasión de dárselas. La otra es que Dios provee que las gracias, en el curso ordinario, conferidas a estos hombres de tal modo, no serán futuras congruas para ellos, y sin embargo solo quiere dar aquellas, y permite el defecto restante. Y en estos actos se contiene la reprobación, que suele llamarse negativa y cómodamente se diría "no predestinación", porque por ella Dios todavía no excluye al hombre, sino que simplemente no lo elige de modo especial para la gloria o la gracia.

9. Se explica el pasaje de Pablo. — De esta reprobación se debe entender el texto de Pablo que antes remití a este lugar, en Rom. 9: *A Esaú odié*. Pues allí el odio no significa un odio propio y formal, del que se dice en Sabiduría 11: *Nada odiaste de cuanto hiciste*. De este modo es imposible que Dios odie a su criatura, especialmente antes de prever en ella algún mal de culpa, como se supone en el texto de Pablo según la exposición dada anteriormente. Por tanto, en aquellas palabras el odio no significa otra cosa que la voluntaria carencia de aquel amor especial con que Dios favoreció a Jacob y a los predestinados. Esta palabra suele tener frecuentemente este significado en la Escritura (Lc. 14): *Si alguno odia a su padre o a su madre*, etc., es decir, no los ama menos que a mí. Del mismo modo, cuando se dice que Dios endurece, es solamente porque no se compadece de manera especial, como dijo san Agustín en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, libro 1, cuestión 2. Es verdad que Agustín expone a veces aquel pasaje como odio vindicativo de la justicia a causa del pecado original, que dice que había sido previsto en Jacob y Esaú. Pero Pablo solo dice: *Antes de que hicieran algo bueno o malo*, no antes de que contrajeran algún mal. Esta interpretación es probable, pero no necesaria, como veremos más ampliamente en el capítulo séptimo.

10. Dificultad que permanece en las palabras de Pablo. — Respuesta. — Pero todavía queda una dificultad en aquellas palabras de Pablo citadas también antes: *Para esto te levanté, a fin de mostrar*

primo signo habuisse Deum circa reprobos voluntatem illam antecedentem et simplicem salvandi illos, quam aliis locis admittit, ut supra vidimus : sed solum agit de voluntate efficaci dandi vel tollendi gloriam, et quoad hanc convincit, ratione facta, neutram habuisse Deum circa reprobos in illo signo. Secundo probabilius censeo Deum in illo signo ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut positivum actum voluntatis habuerit non eligendi illos, seu volendi non eligere : quod non latuit Scotum. Nam in IV, d. 41, expresse ponit hunc actum sub probabilitate ; vocat tamen illum reflexum. Unde cum alibi ait negative se habuisse Deum, intelligit quoad actus directos ; tamen haec ipsa negatio volita est per actum reflexum. Ratio hujus est, quia licet voluntas possit non velle hoc aut illud per solam suspensionem actus, ut in nobis philosophi admittunt, tamen tunc illa omissio seu carentia actus est tantum virtute seu interpretative voluntaria, quia scilicet voluntas potest velle et non vult cum advertentia. Si autem accedat voluntas positiva non agendi vel non eligendi, jam illa omissio erit directe et formaliter voluntaria. At hic modus agendi vel non agendi ex se perfectior est. Ergo probabilius est ita se gerere Deum in non eligendis reprobis. Maxime quia illo actu infinito voluntatis suae potest Deus formaliter et expresse hanc negationem velle, sine ulla mutatione vel additione, sed eodem modo quo vult caetera.

6. Tertio dicendum est non praeparasse Deum his hominibus illam specialem providentiam gratiae, quam praedestinatis confert, ac proinde ante praescientiam absolutam futurorum peccatorum actualium non elegisse illos ad gratiam congruam, et hanc ipsam negationem actu positivo voluisse. Probatur quia quod Deus in tempore non donat, in aeternitate non praeparat : his autem hominibus non dat in tempore hanc specialem providentiam, ut

en ti mi poder. Y: *Queriendo Dios mostrar su ira*, etc. Pues de aquí parece que se puede concluir que, antes de la mencionada reprobación negativa, Dios tuvo la intención de algún mal respecto a estos hombres. Se responde, sin embargo, que Dios no tuvo tal intención, sino más bien lo contrario, como se ve claramente por aquellas palabras: *Soportó con mucha paciencia los vasos de ira*. Por tanto, supone primero que los hombres se hicieron a sí mismos vasos de iniquidad y que Dios los esperó. Aquí también hay que añadir lo de Rom. 2: *¿Ignoras que la bondad de Dios te lleva a la penitencia?* No los soportó, pues, para castigarlos, sino para perdonarlos. Pero viendo que los hombres, con su impenitencia, atesoraban ira para sí mismos, finalmente quiso castigarlos. Por eso aquella partícula *para que* (*ut*), en ese lugar, no significa causa final, sino solamente consecuencia, una vez puesto lo otro. Esto es frecuente en la Escritura cuando lo exige la circunstancia del lugar y del tema (Jn. 10: *Para que los que ven se hagan ciegos*. E Is. 6 y Lc. 8: *Para que viendo no vean*, etc.). Y esta es la interpretación común de los Padres respecto a los citados pasajes de Pablo.

11. Finalmente, después de la mencionada reprobación negativa, siguió (en orden de razón) la reprobación positiva, que parece consistir en tres actos. El primero es el de la presciencia absoluta, por la cual Dios previó aquel pecado o los pecados futuros en tales hombres hasta el fin de su vida; sobre esto no hay nada nuevo que añadir. El segundo acto es también del entendimiento y consiste en un juicio práctico y casi en una sentencia final de Dios, por la cual Dios decreta que este hombre es digno de ser excluido del Reino y castigado con una pena eterna proporcionada. Pues, manteniéndose las leyes de la justicia divina y dada la presciencia mencionada, naturalmente se sigue este juicio, que también es necesario para que la voluntad pueda querer rectamente. Y en este acto algunos colocan la reprobación positiva, porque según la ley ordinaria, por virtud de él, el hombre será infaliblemente condenado; y esto es probable. Sin embargo, como el

supponimus, ergo neque illam ex aeternitate praeparavit. Rursus, quod Deus in tempore non facit, ab aeterno voluit non facere, non solum per carentiam actus, sed etiam per directum voluntarium, ex ratione supra facta ; ergo hanc etiam voluntatem habuit Deus circa hos homines. At haec voluntas non supponit necessario culpam ex parte hominis, quia non est voluntas puniens, sed cujusdam generalis providentiae gratiae ; ergo non est necesse ut supponat praescientiam absolutam futurorum, ergo habuit illam Deus in illo priori signo post voluntatem non praeeligendi eosdem homines ad gloriam.

7. Aliquorum placitum. — **Haec sententia censetur probabilis.** — Aliqui tamen existimant non habuisse Deum hanc voluntatem donec praevidit peccatum Adae, quod est probabile, maxime propter sententiam Augustini, de qua infra. Non est tamen fundanda haec sententia in hoc quod peccatum sit ratio vel conditio necessaria ad talem voluntatem : nam in angelis non praedestinatis habuit Deus similem voluntatem, absque praecognitione alicujus peccati. Sufficiens ergo ratio ad hanc voluntatem est quod Deus nulli debet gratiam suam et potest eam distribuere prout voluerit. Nec sola voluntas finis obligabat ad majorem gratiam conferendam, ut ex dictis in superiori libro constat. Supposita ergo illa sententia, ratio ejus sumenda est ex modo providentiae quam Deus habere voluit erga homines. Nam ante praevisum originale peccatum, in providentia gratiae ordinaria nullum fecit discrimen, sed omnibus sufficienter providit per justitiam originalem ; ejus tamen amissione praevisa, electis ad gloriam voluit dare specialem gratiam congruam : aliis vero eam noluit praeparare.

8. Quoddam notatu dignum. — Est tamen in hoc caute observandum, cum dicimus voluisse Deum non dare congruam gratiam, non esse intelligendum

efecto de Dios no es simplemente futuro hasta que Dios lo quiera, y porque no obstante aquel juicio Dios podría, por su potencia absoluta, no castigar al hombre, por eso, para completar la reprobación es necesario un tercer acto, que es la voluntad absoluta de condenar al réprobo; este es el acto principalísimo de la justicia vindicativa.

12. Duda. — Opinión. — Otra opinión. — Se elige la opinión. — Sobre esta voluntad suele dudarse si es un verdadero y propio odio de Dios hacia tales hombres. Santo Tomás, en I *Contra Gentiles*, c. 99, cree en general que no se trata de un odio propio, sino metafórico. Otros, en cambio, sostienen que es un odio propio, porque es voluntad de un mal en cuanto tal mal es esa pena. Sin embargo, estimo que el asunto pertenece más al modo de hablar. Me parece bien lo que dice Santo Tomás en I, q. 20, a. 2: que no es odio del hombre, porque no proviene de desagrado hacia el mismo hombre o su naturaleza; pero sí es odio del pecador en cuanto pecador, por la razón contraria.

13. Otra duda. — Se prefiere el segundo modo de hablar. — De manera semejante se suele dudar, cuando Pablo llama frecuentemente a este acto *ira de Dios*, si esa denominación es propia o metafórica. Lactancio, en su libro *Sobre la ira de Dios*, sostiene expresamente que Dios tiene una ira verdadera y propia contra los pecadores. Porque la ira no es otra cosa que el apetito de venganza por una lesión o injuria recibida de otro. Sin embargo, Santo Tomás, en I, q. 20, a. 4 ad 4, dice que la ira no se atribuye propiamente a Dios, porque supone tristeza, según aquello de Aristóteles en el libro 2 de la *Retórica*, cap. 2: *El que se irrita, siente dolor*. Y esta opinión es la más aceptada, porque incluso en nosotros la ira no se produce sin alguna conmoción del ánimo. Hay también diferencia en el significado de la palabra. No obstante, como esta debe tomarse según el uso común, por eso se prefiere el segundo modo de hablar. Siempre que admitamos que la ira no se dice de Dios de forma tan metafórica como la tristeza, la penitencia y otras semejantes. Porque la tristeza ni existe en

directe voluisse ut illa gratia quam dat non sit congrua, quia haec vel ad culpam hominis pertinet, scilicet ad malum usum gratiae et resistentiam liberi arbitrii, vel certe in parvulis (extendendo ad illos locutionem) pertinet ad impedimentum salutis : neutrum autem Deus directe vult aut intendit, ut supra dictum est. Duo ergo includuntur in illa voluntate. Unum est quod licet Deus provideat alias gratias futuras esse congruas his hominibus si eis darentur, nihilominus eas dare non vult, quia eas non debet secundum communem providentiae modum, cum immutare non vult, non se offert occasione illas tribuendi. Aliud est quod providet Deus gratias ordinario cursu ut tali modo conferendas illis hominibus non esse futuras illis congruas, et nihilominus illas tantum dare vult et reliquum defectum permittit. Atque in his actibus continetur reprobatio, quae dici solet negativa et commode diceretur non praedestinatio, quia per eam Deus nondum excludit hominem, sed tantum illum non specialiter eligit ad gloriam vel gratiam.

9. Explicatur locus Pauli. — De hac reprobatione intelligendus est locus Pauli, quem imprimis in hunc locum remisi ad Rom. 9: *Esau odio habui*. Nam ibi odium non significat proprium et formale odium, de quo dicitur Sap. 11: *Nihil odisti eorum quae fecisti*. Hoc modo impossibile est ut Deus odio habeat suam creaturam, praesertim antequam quidquam mali culpae in ea praevideat, ut in textu Pauli supponitur, juxta expositionem superius datam. In illis ergo verbis odium nihil aliud significat quam voluntariam carentiam illius amoris specialis, quo Deus prosecutus est Jacob et praedestinatos. Hoc enim solet haec vox saepe significare in Scriptura (Lc. 14): *Qui odit patrem suum aut matrem*, etc., id est, non illos minus amat quam me. Sicut etiam Deus dicitur obdurare, solum quia non specialiter miseretur, ut dixit Augustinus 1 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, q.

Dios, ni significa un acto que esté en Dios, sino un efecto semejante al que suele surgir en nosotros a partir de la tristeza. En cambio, por *ira* significamos un acto propio de Dios que tiene una conveniencia analógica con la ira del hombre en lo que le es intrínseco, es decir, en el apetito de venganza. Solo difiere en que en Dios no tiene aquella causa que tiene en nosotros, a saber, la tristeza; y porque por virtud de esa palabra se significa aquel acto bajo una denominación tomada de tal causa, por eso, en cuanto a esto, se dice que aquel acto no es ira propia, sino venganza propia.

CAPÍTULO V

LA REPROBACIÓN NEGATIVA NO TIENE SU CAUSA EN ALGO QUE SE ENCUENTRE EN EL HOMBRE PREVISTO

1. Error de los maniqueos. — Explicada la naturaleza de la reprobación, hay que tratar brevemente de sus causas y efectos. Consta, por lo que hemos dicho sobre la predestinación, que aquí solo tratamos de la causa por parte del hombre, por la cual de algún modo se haya merecido su propia reprobación; de paso también diremos algo sobre la causa por parte de Dios. Omito en primer lugar el error de los maniqueos, que atribuían toda la causa de aquellos hombres que se condenan a un cierto principio sumamente malo; y el de los priscilianistas, que lo atribuían al hado y a una cierta necesidad natural; asimismo el de Calvino y sus seguidores, que lo atribuyen de tal modo a la voluntad divina que la hacen causa primera y raíz de toda la culpa y perdición de los réprobos. Contra estos errores se discute expresamente en otros lugares; y pueden verse las cosas que dijimos en el libro primero y segundo sobre los Auxilios.

2. Opinión que niega. — Entre los católicos, pues, muchos negaron que exista una causa de la reprobación por parte del hombre. De esta opinión

2. Verum est Augustinum aliquando exponere illum locum de odio vindicativo justitiae propter peccatum originale, quod dicit fuisse praevisum in Jacob et Esau. Sed Paulus solum dicit: *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, non antequam quidquam mali contraxissent. Quae expositio est probabilis, sed non necessaria, ut latius videbimus capite septimo.

10. Difficultas manet in verbis Pauli. — Respondetur. — Sed adhuc manet difficultas in illis verbis Pauli supra etiam relatis: *Ad hoc excitavi te, ut ostendam potentiam meam*. Et: *Volens Deus ostendere iram*, etc. Nam ex his videtur colligi, ante dictam reprobationem negativam, habuisse Deum intentionem alicujus mali circa hos homines. Respondetur tamen Deum non habuisse talem intentionem, sed potius oppositum, ut patet ex illis verbis: *Sustinuit in multa patientia vasa irae*. Prius ergo supponit homines se fecisse vasa iniquitatis, et Deum expectasse illos. Ubi etiam adjungendum est illud ad Rom. 2: *Ignoras quia benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?* Non ergo sustinuit ut puniret, sed ut parceret. Videns autem homines impenitentia sua thesaurizare sibi iram, tandem voluit illos punire. Unde illa particula *ut*, in eo loco, non significat causam finalem, sed solam consecutionem posito alio. Quod est frequens in Scriptura, quando circumstantia loci et materiae id postulat (Jn. 10: *Ut qui vident, caeci fiant*. Et Is. 6 et Lc. 8: *Ut videntes non videant*, etc.). Et haec est expositio communis Patrum ad dicta loca Pauli.

11. Ultimo, post dictam reprobationem negativam subsecuta est ordine rationis reprobatio positiva, quae in tribus actibus contineri videtur. Primus est absolutae praescientiae, qua Deus praevidit peccatum illud vel peccata futura in talibus hominibus usque ad finem vitae; de qua nihil novum addendum occurrit. Secundus actus est etiam intellectus et consistit in judicio

parece ser Santo Tomás, I, q. 23, a. 5, pues en la solución al 3 parece equiparar en esto la reprobación con la predestinación. Lo mismo sostiene Ferrariense en III *Contra Gentiles*, c. 161, Durando en I, dist. 41, q. 2 (especialmente n. 14), Gregorio (a. 2, concl. 4 y 5), Marsilio (q. 41, a. 2), Driedo en *Concordia* I p., c. 3, Adamo al comentar Rom. 9, y muchos escritores modernos. El fundamento es el lugar de Rom. 9, suficientemente tratado. Y la razón, que se toma de lo dicho sobre la predestinación, es la siguiente: si se diera una causa de la reprobación por parte del hombre, estaría en su libre potestad ser reprobado o no serlo; luego en la misma potestad estaría ser predestinado o no serlo (pues se consideran como inmediatos estos dos opuestos: todos los que no son reprobados son predestinados); por tanto, el hombre podría ser causa de su propia predestinación, a saber, siendo causa de su no reprobación. Se añade también otra razón: el hombre no es causa del primer efecto de la reprobación, ya sea de la permisión del pecado o de la negación del auxilio congruo; luego no es causa de toda la reprobación, y por tanto tampoco de la reprobación simplemente y en absoluto.

3. Segunda sentencia extremadamente contraria. — Otros sostuvieron la sentencia extremadamente contraria, es decir, que existe por parte del hombre causa de toda la reprobación, incluso en lo que se refiere a la negación de la predestinación. Esta la sostienen todos los autores que afirman que existe en los predestinados causa de su predestinación, como Enrique, Ockham, Gabriel y otros; y hablan consecuentemente. Los que piensan que Dios, con su voluntad, no hizo distinción de elección entre hombres iguales en sí mismos, sino que eligió para la gloria a aquellos que previó de algún modo más dispuestos; luego, por el contrario, dejó a algunos por alguna causa que estuvo de su parte, ya sea su culpa o la carencia de aquella disposición.

4. Opinión intermedia. — Algunos, en cambio, especialmente entre los autores modernos, admiten causa de la reprobación, aunque la nieguen de la

practico et quasi sententia Dei finali, qua decernit Deus hunc hominem esse dignum qui excludatur a Regno et puniatur aeterna poena condigna. Nam stantibus legibus divinae justitiae et posita praedicta praescientia, naturaliter sequitur hoc judicium, quod etiam necessarium est ut voluntas recte velle possit. Et in hoc actu ponunt aliqui reprobationem positivam, quia secundum legem ordinariam ex vi illius homo infallibiliter damnabitur; et est probabile. Tamen, quia effectus Dei non est simpliciter futurus donec Deus illum velit, et quia non obstante illo judicio posset Deus de potentia absoluta non punire hominem, ideo ad complementum reprobationis necessarius est tertius actus, qui est voluntas absoluta damnandi reprobum, qui est potissimus actus vindicativae justitiae.

12. Dubium. — Opinio. — Alia opinio. — Eligitur opinio. — De hac autem voluntate dubitari solet an sit verum et proprium odium Dei circa tales homines. D. Thomas I *Contra Gentiles*, c. 99, generaliter credit non esse odium proprium, sed metaphoricum. Alii vero contendunt esse proprium odium, quia est voluntas mali ut vere malum est talis poenae. Existimo tamen rem pertinere ad modum loquendi. Placetque quod D. Thomas ait I p., q. 20, a. 2, illud non esse odium hominis, quia non est ex displicentia ipsius hominis vel naturae ejus, esse tamen odium peccatoris ut peccator est, ex contraria ratione.

13. Aliud dubium. — Placet posterior modus loquendi. — Simili modo dubitari solet, cum Paulus vocet saepe hunc actum iram Dei, an illa appellatio propria sit vel metaphorica. Nam Lactantius, libro *De ira Dei*, ex professo contendit Deum habere veram et propriam iram in peccatores. Quia ira nihil aliud est quam appetitus vindictae ob laesionem vel injuriam ab alio illatam. Divus Thomas autem I p., q. 20, art. 4 ad 4, dicit iram non proprie Deo attribui, quia supponit

predestinación, y dicen que esa causa es el pecado original. Porque este, por sí mismo, fue causa suficiente de la derelición divina; por tanto, a aquellos que Dios abandonó, los abandonó por esta causa, aunque no quiso abandonar a muchos otros que tenían la misma causa, lo cual en unos debe atribuirse a la misericordia divina y en otros al justo juicio. Y así se da absolutamente más bien que sean abandonados aquellos. Y de este modo interpretan la sentencia de santo Tomás y piensan que también es la de san Agustín, porque en muchos lugares parece hablar así de la separación de los elegidos de la masa de perdición por la misericordia, y del abandono de los otros en su caída por el juicio.

5. Primera conclusión. — Supuestos los principios que ya hemos expuesto, la resolución de esta cuestión es fácil: hay que hablar de manera distinta de la causa de la reprobación positiva y de la causa de la no predestinación o reprobación negativa. De esta última tratamos ahora; de la otra hablaremos en el capítulo siguiente. Digo, pues, en primer lugar, que por parte del réprobo no existe causa alguna de la reprobación negativa, ni razón alguna de la voluntad de Dios de no pre-elegir eficazmente a tal persona para la gloria. En esto es verdadera la primera sentencia, que siguen también Escoto y otros. Y se funda rectamente en el pasaje de Pablo en Rom. 9: *Antes de que hicieran algo…*, hasta aquello de *A Esaú odié*, con la exposición que dimos más arriba. Y según esta afirmación se entiende aquella admiración de Agustín: *¿Por qué atrae a este y no atrae a aquel? No juzgues…*, etc. (tract. 26 sobre Juan); y en la Epístola 165: *¿Por qué libera a este y no a aquel?*; y en *De la corrección y la gracia*, caps. 8 y 13. Porque si miramos a estos efectos en la ejecución, parece que existe causa por parte de los hombres. Por eso algunos no se conmueven por esta admiración de Agustín, pues uno es atraído porque Dios lo mueve y él se deja mover, mientras que el otro no es atraído porque, aunque Dios lo mueva, él resiste. Sin embargo, aunque esto sea verdad en la ejecución, al considerar la preparación y pre-elección de Dios, causa gran

admiración que haya pre-elegido a este más bien que a aquel, de cuya razón Agustín no encontró causa alguna en los hombres. Esta inteligencia fue notada doctamente por Soto en el lib. 1 *De natura et gratia*, cap. 15.

6. Objeción. — Se enerva. — Segunda objeción. — Se da la respuesta. — Dirás: de aquí solo se prueba que no existe causa de la comparación de uno con otro, pero no absolutamente que no exista causa de la no elección. Respondo que esto se convence añadiendo la razón. Porque en aquel signo en el que los predestinados fueron elegidos, no tenían culpa alguna prevista por Dios: luego también los demás, que no fueron elegidos, no tenían culpa prevista en aquel signo en el que no fueron elegidos: por tanto, por su parte no tuvieron causa de su no elección. La primera consecuencia es clara, porque en aquel signo en que se hizo la distinción entre ellos, eran iguales entre sí, como prueba también el ejemplo de Pablo del alfarero y el barro. Y se confirma abiertamente en los ángeles, en los cuales ninguna culpa precedió a la permisión divina, y con mayor razón tampoco precedió a la voluntad de no elegirlos para la gloria. Sobre los hombres podrían pensar de otro modo los que creen que la elección de los predestinados se hizo después de prever el pecado original, como diremos enseguida en un caso semejante; pero nosotros mostramos antes que también la elección de los hombres se hizo antes de prever el pecado original: luego también en los hombres no hubo culpa alguna supuesta en aquel signo en el que Dios quiso elegir a estos y no a otros. La segunda consecuencia es clara: porque por parte de los hombres o de los ángeles no se puede pensar causa o razón alguna de tal voluntad divina aparte de la culpa. Alguno dirá que causa suficiente es que en tal criatura no existe razón por la que Dios deba elegirla. Respondo que aquí no se trata de tal razón negativa, sino de alguna causa moral que se añada por parte de la criatura y pueda mover a Dios a tal volición. Especialmente porque Dios no elige a nadie porque esté obligado, ni porque a la criatura le sea debida tal elección por su capacidad natural:

tristitiam, juxta illud Aristotelis 2 *Rhetoricorum*, cap. 2: *Qui irascitur, dolet*. Et haec sententia est magis recepta, quia ira etiam in nobis non fit sine aliqua animi commotione. Differentia vero etiam est in vocis significatione. Quia tamen haec accipienda est ex communi usu, ideo placet posterior locutio. Dummodo admittamus iram non ita dici metaphorice de Deo sicut tristitiam, poenitentiam et similes. Nam tristitia neque est in Deo, nec significat actum qui in Deo sit, sed effectum aliquem similem ei qui in nobis oriri solet ex tristitia. Per iram vero significamus aliquem proprium actum Dei habentem convenientiam analogam cum ira hominis in eo quod est intrinsecum illi, scilicet in appetitu vindictae. Solumque differt quod in Deo non habet illam causam quam habet in nobis, scilicet tristitiam; et quia ex vi illius vocis significatur ille actus sub denominatione a tali causa, ideo quantum ad hoc dicitur actus ille non esse propria ira, sed propria vindicta.

CAPUT V.

REPROBATIONIS NEGATIVÆ NON DARI CAUSAM EX PARTE HOMINIS PRAESCIT

1. Error Manichaeorum. — Explicata natura reprobationis, breviter dicendum est de causis et effectibus ejus. Constat autem ex his quae de praedestinatione diximus, hic solum tractare de causa ex parte hominis, per quam sibi aliquo modo meruerit reprobationem suam; obiter vero etiam dicemus de causa ex parte Dei. Omitto autem imprimis errorem Manichaeorum, qui in quoddam principium summe malum referebant totam causam eorum hominum qui damnantur; et Priscillianistarum, qui hoc tribuebant fato et cuidam naturali necessitati; item Calvini et sequacium, qui ita hoc tribuunt voluntati divinae, ut illam faciant

primam causam et radicem totius culpae et perditionis reproborum. Contra hos enim errores aliis locis ex professo disputatur; et videri possunt quae diximus in libro primo et secundo de Auxiliis.

2. Opinio negans. — Inter Catholicos ergo multi negarunt dari causam reprobationis ex parte hominis. Hujus opinionis videtur esse D. Thomas I p., q. 23, art. 5, nam in solutione ad 3 videtur in hoc aequare reprobationem praedestinationi. Idem tenet Ferrariensis III *Contra Gentes*, cap. 161, Durandus in I, dist. 41, q. 2, praesertim num. 14, Gregorius art. 2 conclus. 4 et 5, Marsilius q. 41 art. 2, Driedo in *Concordia* I p. cap. 3, Adamus ad Rom. 9, et multi ex modernis scriptoribus. Fundamentum est locus satis tractatus ad Rom. 9. Et ratio, quae ex dictis de praedestinatione sumitur, est: nam si daretur causa reprobationis ex parte hominis, esset in libera potestate ejus reprobari et non reprobari; ergo in eadem potestate esset praedestinari et non praedestinari; nam haec duo immediata esse censentur: omnes enim qui non reprobantur praedestinantur; ergo posset homo esse causa suae praedestinationis, nimirum existens causa suae non reprobationis. Additur etiam alia ratio, quia homo non est causa primi effectus reprobationis, vel permissionis peccati, vel negationis auxilii congrui; ergo non est causa totius reprobationis, atque adeo nec reprobationis simpliciter et absolute.

3. Secunda sententia extreme contraria. — Alii fuerunt in sententia extreme contraria, scilicet dari ex parte hominis causam totius reprobationis, etiam quoad negationem praedestinationis. Hanc tenent omnes auctores qui affirmant dari in praedestinatis causam suae praedestinationis, ut sunt Henricus, Ockham, Gabriel et alii; loquunturque consequenter. Qui putant Deum voluntate sua non fecisse discretionem electionis inter homines ex se aequales, sed

donde la afirmación no es causa de la afirmación, tampoco la negación opuesta puede decirse propiamente causa de la negación.

7. Objeción a partir de las palabras de san Próspero. — Se explica el pensamiento de Próspero. — Contra esta afirmación se pueden objetar las palabras de Próspero en la respuesta tercera a los galos, donde habla así de los réprobos: *No tuvieron necesidad de ser castigados porque no fueron predestinados, sino que no fueron predestinados porque fueron previstos como futuros tales por su voluntaria prevaricación*. Cosas semejantes tiene en la respuesta séptima. Digo, sin embargo, que usó un término negativo por positivo; pues por el contexto consta que habla de la misma reprobación positiva. Porque, como esta siempre va unida a la negación de la predestinación, suele usarse uno por otro fuera de la discusión rigurosa.

8. Segunda aserción. — De aquí afirmo ulteriormente que no es necesario que exista causa por parte del réprobo por la cual Dios no haya querido darle gracia congrua o medios infalibles en su presciencia para obtener la salvación. Esto se puede probar con el mismo razonamiento, porque no se supone necesariamente culpa alguna por parte de la criatura para esta voluntad de Dios. Asimismo, porque la primera permisión del pecado no puede tener causa por parte del réprobo, como rectamente dice la primera opinión, y consta manifiestamente por lo dicho en el capítulo anterior: en la permisión se incluye la negación del auxilio mencionado. Finalmente, esto es manifiesto en los ángeles, porque en el mismo signo en que Dios quiso dar a estos ángeles esta gracia preveniente y a aquellos aquella, en los ángeles elegidos no había precedido culpa alguna: luego tampoco en los otros, pues en aquel signo eran iguales en cuanto a mérito o demérito.

9. De los hombres, en cambio, se puede decir probablemente que el pecado original fue causa suficiente para no dar esta gracia a aquellos a quienes

eos elegisse ad gloriam quos aliquo modo magis dispositos praescivit; ergo e contrario aliquos reliquit propter aliquam causam ex parte illorum, quae fuerit vel illorum culpa vel carentia illius dispositionis.

4. Media opinio. — Aliqui vero, praesertim ex modernis auctoribus, admittunt causam reprobationis, quamvis praedestinationis negent, et illam esse dicunt originale peccatum. Quia illud ex se fuit sufficiens causa derelictionis divinae; ergo quos Deus deseruit, propter hanc causam deseruit, quamvis multos alios habentes eandem causam deserere noluerit, quod in illis misericordiae divinae tribuendum est, in aliis vero justo judicio. Atque ita absolute dantur potius quam illi deserantur. Et hoc modo interpretantur sententiam divi Thomae et putant etiam esse divi Augustini; quia multis in locis videtur ita loqui de separatione electorum ex massa perditionis per misericordiam, et derelictionis aliorum in suo lapsu per judicium.

5. Prima conclusio. — Suppositis autem principiis a nobis jam traditis resolutio hujus quaestionis facilis est: aliter enim loquendum est de causa reprobationis positivae, et aliter de causa non praedestinationis seu reprobationis negativae: de hac ergo posteriori nunc agimus, de alia in sequenti capite dicemus. Dico itaque primo, ex parte reprobi nullam dari causam reprobationis negativae, nec rationem voluntatis Dei de non praeeligenda tali persona efficaciter ad gloriam. Quoad hoc verum habet prima sententia, quam etiam sequuntur Scotus et alii. Recteque fundatur in loco Pauli ad Rom. 9: *Antequam quidquam*, etc., usque ad illud: *Esau autem odio habui*, cum expositione superius a nobis data. Et juxta hanc assertionem intelligitur illa admiratio Augustini: *Cur hunc trahat, et illum non trahat, noli judicare*, etc., tract. 26 in Joan.; et Epist. 165: *Cur hunc liberet et non illum.* Et *De correptione et gratia*, cap. 8 et 13. Nam si respiciamus ad

Dios no quiso dársela: porque nosotros dijimos antes que la distribución (por así decirlo) de la gracia preveniente, incluso en la voluntad divina, se hizo después de la presciencia del pecado original. Y aunque esto fue igual en todos, y por eso no pudo ser razón para dar la gracia congrua a estos más bien que a aquellos, sin embargo, absolutamente era por sí misma razón suficiente para negar la gracia congrua a aquellos a quienes Dios quisiera negársela: por tanto, es creíble que Dios también miró a esta razón cuando tuvo aquella voluntad. De este modo aquella voluntad no será por potencia absoluta, sino también por justicia: pues cuando cómodamente se puede hacer, Dios quiere u obra según toda razón de virtud. Y esto es lo que Agustín insinúa frecuentemente en la distinción de los hombres de la masa de perdición, cuyos lugares citaré enseguida.

10. Objeción. — Se resuelve. — Dirás: hay muchos hombres réprobos a quienes se les remite el pecado original; luego en ellos este pecado no puede ser causa de esta negación de la gracia congrua, porque Dios no castiga el pecado ya remitido. Respondo negando la consecuencia, porque aunque Dios no castigue el pecado ya remitido con la privación de la gloria o de la gracia justificante o auxiliadora necesaria y suficiente, sin embargo muchas veces niega una gracia más abundante o una providencia especial y no debida a causa del pecado cometido una vez, aunque ya haya sido remitido. Pues consta por la materia de la penitencia que la culpa no siempre remite toda la pena, lo cual es especialmente verdadero de las penas de esta vida y extraordinarias. Y de hecho consta que, remitido el pecado original por el bautismo, no se perdona la pena de la muerte ni otras penalidades de esta vida. Por tanto, así pudo Dios absolutamente infligir esta pena a quienes quiso a causa de tal culpa, pena que nunca se quitaría aunque se remitiera la culpa. Como también sucede que algún varón justo, que recibía de Dios muchos auxilios especiales, se vea privado de aquella gracia especial a causa de un pecado actual; y aunque después, por la penitencia, sea restituido a la justicia, no por eso es

hos effectus in executione, videtur dari causa ex parte hominum. Et ideo aliqui non moventur hac admiratione Augustini, nam ille trahitur, quia a Deo movetur, et ipse se moveri sinit, alter vero non trahitur, quia licet a Deo moveatur, ipse resistit. Tamen, licet hoc sit verum in executione, nihilominus respiciendo ad praeparationem et praelectionem Dei, magnam habet admirationem, quod hunc potius quam illum praelegit, cujus rei nullam causam Augustinus in hominibus invenit. Quam intelligentiam docte notavit Soto, lib. 1 *De natura et gratia*, cap. 15.

6. Objectio. — Enervatur. — Secunda objectio. — Responsum redditur. — Dices: hinc solum probari non dari causam comparationis unius prae alio, non tamen absolute non dari causam non electionis. Respondeo hoc convincendum esse adjuncta ratione. Quia in eo signo, in quo praedestinati fuerunt electi, non habebant culpam ullam a Deo praevisam: ergo et reliqui, qui non fuerunt electi, non habebant culpam praevisam in eo signo in quo electi non sunt: ergo ex parte sua non habuerunt causam suae non electionis. Prima consequentia patet, quia in eo signo in quo facta est discretio inter illos, erant illi aequales inter se, ut probat etiam exemplum Pauli de figulo et luto. Et confirmatur aperte in angelis, in quibus nulla culpa praecessit ante divinam permissionem, et a fortiori neque ante voluntatem non eligendi ad gloriam. De hominibus autem possent aliter sentire qui putant electionem praedestinatorum factam esse post praevisum originale peccatum, ut statim in simili dicemus; nos autem supra ostendimus etiam hominum electionem factam esse ante praevisum originale peccatum: ergo etiam in hominibus nulla fuit supposita culpa in eo signo in quo Deus voluit hos eligere et non alios. Secunda vero consequentia patet: quia ex parte hominum vel angelorum nulla potest cogitari causa seu ratio talis voluntatis divinae praeter culpam. Dicet

inmediatamente restituido a la antigua familiaridad o protección especial de Dios.

11.Duda. — Se explica. — Pero alguien preguntará finalmente si de esta voluntad o reprobación negativa existe alguna causa, al menos por parte de Dios. Respondo: si hablamos en particular de estos hombres o ángeles en comparación con aquellos, no existe ninguna, o al menos no podemos asignar ninguna, como se dijo de la predestinación; pues la razón es la misma, porque en las personas hay igual dignidad o indignidad, y todo lo que Dios obra en uno para manifestar sus atributos, pudo obrarlo en otro. Sin embargo, en general, Dios tuvo sin duda muchas razones por las cuales no quiso elegir a todos del mismo modo, y consiguientemente quiso no elegir a algunos. Estas razones se deben tomar o de la manifestación de la gracia divina en los elegidos, o de la parte de la libertad, para que Dios dejara a las criaturas obrar libremente de todos los modos y mostrara la fragilidad de sus fuerzas naturales. Otra razón, que suele tomarse de la manifestación de la justicia vindicativa de Dios, no se debe entender de modo que antes de la presciencia absoluta del pecado futuro Dios haya tenido intención o voluntad absoluta de manifestar esta justicia, porque, como se dijo, Dios por sí mismo no tiene esta voluntad; de lo contrario, con su voluntad querría la misma culpa. Solo tuvo, pues, aquella voluntad después de prevista la culpa; antes, en cambio, previó que podía sacar este bien del pecado si el hombre lo cometía, y solo tuvo una voluntad condicional de comportarse así con el hombre si este pecaba.

CAPÍTULO VI

SI EXISTE CAUSA POR PARTE DEL HOMBRE DE LA REPROBACIÓN POSITIVA DE ÉL.

1. Sentencia anterior. — Los que ponen en Dios una voluntad positiva de excluir del Reino celestial a todos los réprobos antes de prever sus futuros malos

méritos, consecuentemente afirman que no existe causa de la reprobación positiva por parte de tales hombres, porque esta reprobación consiste principalmente en aquella voluntad. Y así entienden muchos la primera opinión relatada en el capítulo anterior. Sin embargo, el fundamento de esta sentencia quedó suficientemente refutado allí, y tal sentencia explicada de ese modo de ninguna manera es aprobable.

2. Primera conclusión. — Digo, pues, en primer lugar, que de la reprobación positiva existe causa por parte del réprobo. En esto es verdadera la segunda sentencia expuesta en el capítulo precedente, que siguen Escoto y otros. Y es sentencia manifiesta de Agustín (Epíst. 105 y 106; y libro 3 *Contra Juliano*, c. 8; *De bono perseverantiae*, c. 8 y 14, y muchas veces más); de Próspero (resp. 3 y 7 a los galos, y resp. 11 a Vicente); de Fulgencio (lib. 4 *A Monimo*, c. 13 y siguientes), quienes enseñan que Dios no predestinó a nadie al mal de la pena eterna sino por culpa. Esto también lo tiene el Concilio de Valence bajo Lotario, c. 3. A esto pertenece también la doctrina de Damasceno, citada muchas veces (lib. 2 *De fide*, c. 29): que Dios no quiere por sí el mal a los hombres, sino provocado por ellos mismos. Se colige también de todas las Escrituras, que enseñan que Dios no condena a nadie sino por su pecado. Aunque antes dijimos que en la predestinación o elección para la gloria no es buena la inferencia de la causa del premio a la causa de la predestinación o elección, sin embargo aquí es óptima la inferencia de la causa de la pena eterna a la causa de la reprobación para tal pena.

3. Se corrobora con la razón. — Y la razón es que Dios prepara el premio por misericordia y lo confiere por justicia; pero la pena no puede prepararla por misericordia, y por eso tampoco la prepara por sí con voluntad absoluta. Solo la prepara, pues, por una justa condenación; y en esta preparación se consuma la reprobación positiva. Por tanto, así como existe causa de la condenación, así también de la reprobación. Lo cual finalmente es manifiesto en los actos en los que

aliquis sufficientem causam esse quod in tali creatura nulla est ratio ob quam Deus debeat illam eligere. Respondeo hic non esse sermonem de hujusmodi ratione negativa, sed de causa aliqua morali quae ex parte creaturae addita sit et possit movere Deum ad talem volitionem. Praesertim quia Deus neminem eligit eo quod teneatur, aut quia creaturae ob suam capacitatem naturalem debeatur talis electio: ubi autem affirmatio non est causa affirmationis, neque opposita negatio potest proprie dici causa negationis.

7. Ex verbis D. Prosperi objectio. — Mens Prosperi explanatur. — Contra hanc vero assertionem objici possunt verba Prosperi in responsione tertia ad Gallos, ubi de reprobis sic loquitur: *Non necessitatem puniendi habuerunt quia praedestinati non sunt, sed ideo non praedestinati quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt*. Similia habet responsio septima. Dico tamen usum esse termino negativo pro positivo; ex contextu enim constat loqui de ipsa reprobatione positiva. Nam quia illa semper conjuncta est cum negatione praedestinationis, ideo solet unum pro alio usurpari extra rigorosam disputationem.

8. Secunda assertio. — Hinc ulterius assero necessarium non esse dari causam ex parte reprobi ob quam Deus noluerit illi dari gratiam congruam seu media in sua praescientia infallibilia ad obtinendam salutem. Hoc probari potest eodem discursu, quia nulla culpa necessario supponitur ex parte creaturae ad hanc Dei voluntatem. Item quia prima permissio peccati non potest habere causam ex parte reprobi, ut recte dicit prima opinio, et manifeste constat ex dictis capite praecedenti: in permissione autem includitur negatio dicti auxilii. Denique in angelis est hoc manifestum, quia in eodem signo in quo Deus voluit dare his angelis hanc gratiam praevenientem, illis vero illam, in angelis electis nulla

praecesserat culpa: ergo neque in aliis; erant enim in illo signo aequales quoad meritum vel demeritum.

9. De hominibus autem potest probabiliter dici peccatum originale sufficientem causam fuisse non dandi hanc gratiam his quibus eam Deus dare noluit: quia nos supra diximus distributionem (ut sic dicam) gratiae praevenientis, etiam in divina voluntate, factam esse post praescientiam originalis peccati. Et quamvis hoc fuerit aequale in omnibus, et ideo non potuerit esse ratio dandi gratiam congruam his potius quam illis, tamen absolute erat ex se sufficiens ratio negandi gratiam congruam his quibus eam Deus negare vellet: ergo credibile est etiam respexisse Deum ad hanc rationem cum illam habuit voluntatem. Sic enim voluntas illa non erit ex absoluta potestate, sed etiam ex justitia: quando autem commode fieri potest, Deus vult seu operatur secundum omnem rationem virtutis. Et hoc est quod saepe insinuat Augustinus in discretione hominum ex massa perditionis, cujus loca statim referam.

10. Objectio. — Diluitur. — Dices: multi sunt homines reprobi quibus peccatum originale remittitur; ergo in illis non potest hoc peccatum esse causa hujus negationis gratiae congruae, quia Deus non punit peccatum remissum. Respondeo negando consequentiam, quia licet Deus non puniat peccatum remissum privatione gloriae aut gratiae justificantis vel auxiliantis necessariae et sufficientis, saepe tamen negat uberiorem gratiam seu specialem et non debitam providentiam propter peccatum semel commissum, etiamsi jam remissum sit. Nam ex materia de poenitentia constat, cum culpa non semper remitti omnem poenam, quod maxime verum est de poenis hujus vitae et extraordinariis; et de facto constat, remisso originali peccato per baptismum, non dimitti poenam mortis neque alias

antes dijimos que consiste esta reprobación: pues la presciencia absoluta del pecado futuro supone por parte del objeto que este va a ser futuro. Asimismo, la sentencia final que se pronuncia contra el réprobo se funda en sus deméritos. Y de ahí finalmente se sigue aquella voluntad absoluta de privarlo del Reino y de castigarlo. Por tanto, todos aquellos actos en los que puede consistir la reprobación positiva tienen fundamento por parte del hombre que ha de ser reprobado.

4. Segunda conclusión. — Digo en segundo lugar: el pecado original no es causa adecuada de la reprobación de todos aquellos que de hecho se condenan.

Esta aserción es evidentísima en los ángeles malos, que fueron reprobados sin pecado original. Además, me parece también cierta en todos aquellos hombres a quienes el pecado original les fue remitido en esta vida. Porque lo que es causa de la reprobación es también causa de la pena eterna; y a la inversa, lo que no es causa de la pena eterna no es causa de la reprobación. Pero el pecado original, que en esta vida se remite, no es causa de la pena eterna: luego tampoco es causa de la reprobación de aquellos hombres a quienes a veces se les remite. La menor es certísima, porque, remitido el pecado original, se remite la pena eterna que le era debida; pero una vez remitida tal culpa y pena, nunca vuelve más, porque los dones de Dios son sin arrepentimiento; luego el pecado original una vez remitido no se castiga con pena eterna: luego no es causa de la pena eterna. La mayor del argumento principal consta fácilmente por lo dicho, porque en esto la razón de la reprobación es la misma que la de la condenación: porque la reprobación no se hace por Dios sino a modo de condenación, pues es un acto de justicia vindicativa que tiene como término intrínseco y casi como objeto la condenación eterna. Aunque Dios tenga otros actos de justicia vindicativa respecto a los pecados, queriendo infligir otras penas en venganza de ellos, sin embargo, mientras no quiera absolutamente la pena eterna, no reprueba al hombre: y esta pena no la

poenalitates hujus vitae. Ergo ita potuit Deus absolute inferre hanc poenam quibus voluit propter talem culpam, quae poena nunquam tolleretur, etiamsi remittatur culpa. Sicut etiam contingit aliquem virum justum, qui a Deo recipiebat multa specialia auxilia, propter actuale peccatum privari illa speciali gratia, et quamvis postea per poenitentiam restituatur ad justitiam, non ideo statim restitui ad antiquam familiaritatem vel specialem protectionem Dei.

11. Dubium. — Explanatur. — Sed quaeret tandem aliquis an hujus voluntatis seu reprobationis negativae detur aliqua causa saltem ex parte Dei. Respondeo, si in particulari loquamur de his hominibus vel angelis comparatione illorum, nullam esse, vel certe nullam a nobis assignari posse, sicut dictum est de praedestinatione; est enim eadem ratio, quia in personis est aequalis dignitas vel indignitas, et quidquid in uno operatur Deus ad manifestanda sua attributa, potuit operari in alio. Tamen in communi habuit sine dubio Deus multas rationes ob quas noluit omnes eligere eodem modo, et consequenter voluit aliquos non eligere. Quae rationes sumendae sunt vel ex manifestatione divinae gratiae in electis, vel ex parte libertatis, ut Deus relinqueret creaturas omnibus modis libere operari et ostenderet fragilitatem suarum virium naturalium. Alia vero ratio, quae sumi solet ex manifestatione justitiae Dei vindicativae, non est ita accipienda ut ante praescientiam absolutam futuri peccati habuerit Deus intentionem vel voluntatem absolutam manifestandi hanc justitiam, quia, ut dictum est, Deus ex se non habet hanc voluntatem, alioqui virtute vellet ipsam culpam. Solum ergo habuit Deus voluntatem illam post praevisam culpam; antea vero praecognovit se posse hoc bonum elicere ex peccato, si ab homine fieret, et solum habuit voluntatem

puede querer para nadie a causa del pecado original que le ha remitido o va a remitirle.

5. Evasiva. — Se cierra. — Y esta razón no solo prueba que el pecado original no es causa adecuada de la reprobación positiva de aquellos hombres a quienes se les remite, sino que ni siquiera es causa parcial, ni en absoluto causa de tal reprobación. Se prueba aplicando el mismo razonamiento con la debida proporción, porque aquellos hombres de ningún modo se condenan a causa del pecado original, ni siquiera como causa parcial; luego tampoco son reprobados, porque en este asunto la razón de la reprobación es la misma que la de la condenación, como se ha declarado. Se puede responder que el pecado original, aunque haya de ser remitido, es fuente y raíz de todos los pecados que se cometen después; asimismo, que es causa motiva por la cual Dios quiere justamente no dar a aquellos hombres auxilios congruos para no cometer tales pecados o para no perseverar en ellos hasta la muerte. En esta voluntad persevera Dios, aunque remita el pecado original. A esto se responde que, aunque se conceda todo, no se sigue que el pecado original sea causa propia y parcial de la reprobación cuando él mismo se remite, sino a lo sumo que es una cierta ocasión remota y que remueve un impedimento. Pues aquella negación del auxilio congruo no es causa del pecado: luego tampoco es causa de la reprobación, cuya causa propia es el pecado: luego ni el pecado original remitido se puede decir causa de la reprobación, aunque haya sido causa de aquella negación del auxilio.

7. La sentencia de algunos no se prueba. — Tampoco se debe aprobar la sentencia de aquellos que exceptúan de esta regla general a algunos párvulos: porque esa excepción no se funda en ninguna razón probable; y la razón es clara y procede respecto a todos. Pues, como se vio antes, Dios no tuvo voluntad absoluta de excluir a ningún párvulo del Reino en virtud del solo pecado original, hasta que previó, por otras causas generales y ordinarias, que iba a suceder

conditionatam ita se gerendi cum homine si ipse peccaret.

CAPUT VI.

DETURNE CAUSA EX PARTE HOMINIS POSITIVAE REPROBATIONIS EJUS.

1.Prior sententia. — Qui ponunt in Deo positivam voluntatem excludendi a Regno caelesti omnes reprobos ante praevisa illorum mala merita futura, consequenter aiunt non dari causam reprobationis positivae ex parte talium hominum, quia reprobatio haec in illa voluntate maxime consistit. Atque ita intelligunt multi primam opinionem capite superiori relatam. Verumtamen hujus sententiae fundamentum ibi satis explosum est, sententiaque illa sic explicata nullo modo probanda est.

2. Prima conclusio. — Dico ergo primo, reprobationis positivae dari causam ex parte reprobi. In hoc habet verum secunda sententia posita capite praecedenti, quam Scotus et alii sequuntur. Estque manifesta sententia Augustini, Epist. 105 et 106; et libro 3 *Contra Julianum*, cap. 8, *De bono perseverantiae*, cap. 8 et 14, et saepe alias; Prosperi, resp. 3 et 7 ad Gallos, et resp. 11 ad Vincentium; Fulgentii, lib. 4 *Ad Monimum*, cap. 13 et sequentibus, qui docent Deum neminem praedestinasse ad malum aeternae poenae nisi propter culpam. Quod etiam habet Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Huc etiam spectat doctrina Damasceni saepe allata, lib. 2 *De fide*, cap. 29. Deum ex se non velle malum hominibus, sed ab ipsis provocatum. Colligitur etiam ex omnibus Scripturis, quae docent Deum neminem condemnare nisi propter peccatum ejus. Quamvis enim supra diximus, in praedestinatione vel electione ad gloriam non esse bonam illationem a causa praemii ad causam praedestinationis vel electionis, nihilominus hic optima est a causa

que murieran en ese pecado y sin aplicación del remedio, permitiéndolo Él, lo cual Dios decretó permitir por su providencia general y libre voluntad: permisión que pertenece más bien a la reprobación negativa que a la positiva. Pero positivamente nunca quiso Dios (antecedentemente, por así decirlo, y por sí mismo) no aplicar a ningún párvulo tal remedio, ni que aquel niño perseverara en el pecado original hasta la muerte, y por eso tampoco quiso reprobar positivamente a ninguno hasta que previó su perseverancia en el pecado original, como se dijo. De donde se puede ampliar la aserción a los adultos, en los cuales el pecado original es a veces causa de la reprobación, al menos parcial, en cuanto perseveran en aquel pecado junto con otros hasta la muerte, y no de otro modo: porque, como dije, si se remite antes de la muerte, de ningún modo será causa propia, aunque alguien sea reprobado por otros pecados.

8. Última aserción. — Por último, digo: en los adultos la causa de la reprobación es el pecado final, ya sea uno o múltiple, ya sea original o actual mortal, ya sea ambos a la vez, si no se remiten hasta la muerte. Así lo enseñan los autores citados antes, y especialmente pueden verse Belarmino, lib. 2 *De gratia et libero arbitrio*, cap. 16; Horancio, lib. 5 *Locorum catholicorum*, cap. 9, quienes dicen que esta es la sentencia de Agustín. La razón es la misma, porque la misma es la causa de la reprobación positiva que es la causa de la condenación: los adultos no se condenan por pecados originales o actuales sino cumplida aquella condición: *si perseveran en ellos hasta la muerte*; la cual se contiene bajo aquella: *Si no hiciereis penitencia, todos pereceréis igualmente*. Pues así como los méritos no son en el efecto causa de la glorificación sino bajo aquella condición puesta por el Concilio de Trento (*si muere en gracia*): así tampoco ningún pecado es causa de la perdición del adulto sino bajo dicha condición de su duración hasta la muerte: luego bajo la misma es causa de la reprobación, y no de otro modo. Y así como la causa adecuada de la condenación surge del cúmulo total de pecados que no se remiten antes de la muerte, así

poenae aeternae ad causam reprobationis ad talem poenam.

3. Ratione corroboratur. — Et ratio est quia Deus praeparat praemium ex misericordia et confert ex justitia; poenam autem non potest praeparare ex misericordia, et ideo neque illam praeparat ex se voluntate absoluta. Solum ergo praeparat per justam condemnationem; et in hac praeparatione consummatur reprobatio positiva: ergo sicut datur causa condemnationis, ita etiam reprobationis. Quod tandem manifestum est in actibus in quibus supra diximus positam esse reprobationem hanc: nam praescientia absoluta futuri peccati supponit ex parte objecti illud esse futurum. Sententia item finalis, quae profertur contra reprobum, in ejus demeritis fundatur. Et inde tandem consequitur voluntas illa absoluta privandi illum Regno et puniendi. Ergo omnes ii actus, in quibus consistere potest positiva reprobatio, habent fundamentum ex parte hominis reprobandi.

4. Secunda conclusio. — Dico secundo: peccatum originale non est adaequata causa reprobationis eorum omnium qui de facto damnantur.

Haec assertio est evidentissima in angelis malis, qui reprobati sunt absque originali peccato. Deinde mihi etiam certa est in illis omnibus hominibus quibus peccatum originale in hac vita remissum est. Nam quod est causa reprobationis, est etiam causa aeternae poenae; et e converso, quod non est causa aeternae poenae, non est causa reprobationis. Sed peccatum originale, quod in hac vita remittitur, non est causa aeternae poenae: ergo nec est causa reprobationis illorum hominum quibus interdum remittitur. Minor certissima est, quia remisso originali peccato remittitur aeterna poena ei debita; semel autem remissa tali culpa et poena, nunquam amplius redit, quia dona Dei sunt sine poenitentia; ergo peccatum originale semel

también la causa de la reprobación abarca todos aquellos, y aquel cúmulo se significa con el nombre de pecado final. Y así como decíamos de los párvulos, así con mucha mayor razón se debe decir de los adultos que Dios no puede querer por sí la perseverancia del hombre adulto en estado de pecado mortal hasta la muerte, porque esto sería querer por sí el mal de culpa, como rectamente significó Agustín en *De correptione et gratia*, cap. 13, y Próspero en la respuesta 2 a las objeciones de los galos. Prevé, pues, Dios el estado del adulto en pecado hasta la muerte, y entonces lo reprueba, y de este modo el pecado final es causa de la reprobación.

9. Se aclaran las palabras de Pablo. — Ni contra esta doctrina apremian aquellas palabras de Pablo: *Antes de que hicieran algo bueno o malo*, etc., porque, como dije, se explican suficientemente de la reprobación negativa o no predestinación. Insisten algunos, sin embargo, apremiando aquellas palabras: *Hizo unos vasos para honra y otros para deshonra*. Pues estas parecen significar una ordenación positiva. Y por eso Agustín, en la epístola 106, piensa que necesariamente suponen culpa, al menos original. Pero en realidad aquella no basta en los hombres, como mostré, y en los ángeles no tiene lugar. Por tanto, también aquellas palabras deben entenderse necesariamente de modo negativo o permisivo, es decir, hizo vasos para deshonra, esto es, no los hizo para aquella honra para la que preparó a otros, o hizo vasos que previó que por sus obras iban a estar en deshonra, y libremente lo permitió. Pues la Escritura suele hablar de la permisión como de una acción positiva o precepto, para declarar su certeza y que depende enteramente de la voluntad divina.

CAPÍTULO VII

DE LOS EFECTOS DE LA REPROBACIÓN, ESPECIALMENTE DE LA PERMISIÓN DEL PECADO.

remissum non punitur aeterna poena: ergo non est causa aeternae poenae. Major autem principalis argumenti ex dictis facile constat, quia quoad hoc eadem est ratio reprobationis quae est condemnationis: quia reprobatio non fit a Deo nisi per modum condemnationis, est enim actus vindicativae justitiae habens pro intrinseco termino et quasi objecto aeternam damnationem. Quamvis enim Deus habeat alios actus vindicativae justitiae circa peccata, volendo in vindictam illorum alias infligere poenas; tamen donec absolute velit aeternam poenam, non reprobat hominem: hanc autem poenam nemini velle potest propter originale peccatum quod ei remisit seu remissurus est.

5. Effugium. — Precluditur. — Atque haec ratio non solum probat peccatum originale non esse adaequatam causam positivae reprobationis eorum hominum quibus ipsum remittitur, verum etiam neque partialem, neque omnino esse causam talis reprobationis. Probatur applicando eumdem discursum cum proportione, quia illi homines nullo modo damnantur propter peccatum originale, etiam ut partialem causam; ergo nec reprobantur, quia in hoc negotio eadem est ratio reprobationis quae damnationis, ut declaratum est. Responderi potest originale peccatum, etiamsi remittendum sit, esse fontem et radicem omnium peccatorum quae postea committuntur; item esse causam motivam ob quam Deus juste vult non dare illis hominibus congrua auxilia ad non committenda talia peccata vel ad non perseverandum in illis usque ad mortem. In qua voluntate perseverat Deus, etiamsi remittat originale peccatum. Ad hoc vero respondetur, etiamsi totum concedatur, non sequi originale peccatum esse propriam causam partialem reprobationis quando ipsum remittitur, sed ad summum esse quamdam occasionem remotam et removentem prohibens. Nam illa negatio auxilii congrui non est

1. En primer lugar es cierto que la reprobación tiene algunos efectos, porque la reprobación es parte de la providencia: y la providencia de Dios tiene algunos efectos *ad extra*; más aún, por algunos efectos nos vemos obligados a atribuir a Dios esta parte o razón de providencia. De aquí también, en segundo lugar, es cierto que los efectos de la reprobación son efectos de Dios, porque Dios es la misma razón de su providencia y es autor de aquellos efectos de los cuales la providencia es causa: luego nada puede ser efecto de la reprobación que no sea también efecto de Dios.

2. El pecado no puede contarse entre los efectos de la reprobación. — De donde en tercer lugar concluyen todos los teólogos, con el Maestro en I, distinción 40, y Santo Tomás I, q. 23, art. 3, que el pecado no puede ser efecto de la reprobación, porque no puede ser efecto de Dios, y nada procede de la reprobación que no sea de Dios. De aquí todos establecen esta diferencia entre la predestinación y la reprobación: que aunque los méritos sean causa del último efecto de la predestinación y los deméritos sean también causa del último efecto de la reprobación, sin embargo los méritos son efecto de la predestinación, mientras que los deméritos no son efecto de la reprobación, porque los méritos provienen de la intención y preparación divina, pero los deméritos no provienen de Dios de este modo, porque repugna a su bondad y voluntad.

3. Tampoco es necesario distinguir en esto entre el pecado que es solamente culpa o el que es también pena de una culpa anterior, como algunos distinguieron (pero no correctamente), porque el pecado bajo ninguna razón puede ser efecto de Dios y, consiguientemente, tampoco de la reprobación. Porque aunque concediéramos que en algún pecado se añade una relación o denominación de pena, tal pena tomada en particular intrínsecamente incluiría la razón de culpa, que Dios ni puede querer ni ordenar que exista. Y por eso, admitida tal pena, más bien habría que negar que Dios sea su causa. Más

causa peccati: ergo neque est causa reprobationis, cujus peccatum est propria causa: ergo nec peccatum originale remissum dici potest causa reprobationis, etiamsi fuerit causa illius negationis auxilii.

6. Tertia assertio. — Dico tertio: in parvulis quibus peccatum originale nunquam remissum est, causam positivae reprobationis esse ipsum originale peccatum, non quatenus praecise contractum, sed quatenus durans et perseverans usque ad mortem et sub ea conditione a Deo praevisum. Prior pars clara est, quia eadem est causa ex parte hominis reprobi suae reprobationis quae est suae damnationis, ut saepe dictum est: sed in his parvulis tota causa damnationis eorum est originale peccatum: ergo idem est causa reprobationis. Et inde probatur facile altera pars, quia peccatum non est causa damnationis nisi sub ea conditione *si usque ad mortem perseveret*, quae includitur in illa conditionali sententia a Christo lata: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei*. Ergo similiter peccatum originale non est causa reprobationis nisi supposita illa conditione praevisa, scilicet quod perseveraturum sit usque ad mortem. Jam enim saepe dictum est quoad hoc eandem esse rationem de causa reprobationis et condemnationis. Quod de peccatis actualibus statim confirmabimus.

7. Aliquorum sententia non probatur. — Nec probanda est illorum sententia qui ab hac generali regula quosdam parvulos excipiunt: quia illa exceptio nulla probabili ratione fundata est; et ratio faceta quae de omnibus procedit. Nam, ut supra visum est, Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi aliquem parvulum a Regno ex vi solius peccati originalis, donec praevidit, ex aliis generalibus et ordinariis causis eventurum, ut in eo peccato et absque applicatione remedii morerentur, ipso permittente, quod Deus permittere decrevit ex sua generali providentia ac libera

verdadero es, sin embargo, que la misma culpa no es pena, sino la permisión de la culpa o la negación del auxilio congruo para evitar la culpa, lo cual es muy distinto, como diré enseguida. Y del mismo modo hay que hablar de la ordenación al estado de culpa y de la duración: porque todas estas cosas, en cuanto formalmente incluyen el mal de culpa, no pueden ser efectos de Dios y, consiguientemente, tampoco de la reprobación. La permisión de ellas, en cambio, es de Dios: si es también de la reprobación, lo veremos. Y sobre este punto pueden verse las cosas que traté ampliamente en el lib. 2 *De auxiliis*, c. 4.

4. Los efectos de la reprobación se reducen a dos capítulos. — Si la permisión del pecado es efecto de la reprobación. — En cuarto lugar, finalmente, recojo de lo dicho que todos los efectos de la reprobación pueden reducirse a dos capítulos, a saber: el mal de pena y la permisión del mal de culpa; no porque todo mal de pena o toda permisión del mal de culpa sea efecto de la reprobación (pues por sí consta que no es así), sino a la inversa: que todo efecto de la reprobación debe necesariamente contenerse bajo alguno de los capítulos mencionados. La razón es que la reprobación se ordena al mal, y todo mal o es pena (que puede ser directamente de Dios) o es de culpa (que puede al menos ser permitida o no impedida por Dios). Queda por ver, pues, qué males de estos o qué permissiones surgen de la reprobación. El primer y principal problema es, por tanto, sobre la permisión del pecado futuro. En esto hay una primera opinión que simplemente afirma que toda permisión del pecado del réprobo es efecto de su reprobación. Así lo indica Santo Tomás en el citado art. 3 ad 2 y art. 5 ad 3, Durando in I, dist. 41, q. 2, Gregorio q. 4 art. 1, Marsilio q. 41 art. 1, Driedo en *Concordia* I p. q. 3. El fundamento puede ser que esta permisión es efecto de la divina providencia y no es efecto de la predestinación: luego es de la reprobación. Porque toda la providencia respecto a los hombres se concluye en estas dos partes. Se puede confirmar porque, aunque esta permisión no sea causa del pecado y consiguientemente tampoco sea causa del

voluntate: quae permissio pertinet potius ad reprobationem negativam quam ad positivam. At positive nunquam Deus voluit antecedenter, ut sic dicam, et ex se non applicare alicui parvulo tale remedium, aut infantem illum perseverare in originali peccato usque ad mortem, et ideo nec reprobare positive ullum voluit, donec praevidit perseverantiam ejus in originali peccato, ut dictum est. Unde potest assertio ampliari ad adultos, in quibus peccatum originale est interdum causa reprobationis, saltem partialis, quatenus in illo peccato simul cum aliis usque ad mortem perseverant, et non alias: quia, ut dixi, si ante mortem remittatur, nullo modo erit propria causa, etiamsi propter alia peccata quis reprobetur.

8. Ultima assertio. — Ultimo ergo dico: in adultis causam reprobationis esse peccatum finale, sive unum sive multiplex, sive originale sive actuale mortale, sive utrumque simul, si usque ad mortem non remittuntur. Ita docent auctores supra citati, et specialiter videri possunt Bellarminus, lib. 2 *De gratia et libero arbitrio*, cap. 16, Horantius, lib. 5 *Locorum catholicorum*, cap. 9, qui dicunt hanc esse Augustini sententiam. Ratio vero est eadem, quia eadem est causa reprobationis positivae quae est causa damnationis: adulti autem non condemnantur propter peccata originalia vel actualia nisi impleta illa conditione: *si in illis usque ad mortem perseverent*; quae sub illa continetur: *Nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis*. Nam sicut merita non sunt in effectu causa glorificationis nisi sub illa conditione a Concilio Tridentino posita (*si in gratia decesserit*): ita neque ullum peccatum est causa perditionis adulti nisi sub dicta conditione durationis ejus usque ad mortem: ergo sub eadem est causa reprobationis, et non alias. Sicut autem causa adaequata condemnationis consurgit ex toto cumulo peccatorum quae ante mortem non remittuntur, ita etiam causa reprobationis omnia illa

último efecto de la reprobación, es sin embargo ocasión de algún modo, o hablando más propiamente, es algo que remueve lo que podría impedir aquellos efectos: luego, como tal, cae bajo la providencia de toda la reprobación, pues esta providencia abarca no solo las causas propias de la reprobación, sino también todo aquello de lo que puede seguirse de algún modo la reprobación.

5. Se impugna esta sentencia. — Esta sentencia tiene, sin embargo, especial dificultad en la primera permisión, que en el hombre no supone ninguna culpa, pues aquella no puede tener razón de pena ni pertenecer de ningún modo a la justicia vindicativa, pero toda la reprobación pertenece a esta justicia, como dijimos: luego aquella permisión de ningún modo puede pertenecer a la reprobación. Y se confirma especialmente en la primera permisión del pecado de la naturaleza humana, pues aquella fue común a réprobos y predestinados; así como también aquel pecado por sí perjudicó igualmente a todos, luego aquella permisión no pudo ser efecto de la reprobación.

6. Segunda sentencia. — Por estas razones existe una segunda sentencia que distingue entre la primera permisión y las subsiguientes: y de aquella confiesa que no es efecto de la reprobación por las razones aducidas; de las demás, en cambio, lo afirma. Porque la segunda permisión (y lo mismo de las otras) ya supone culpa por parte del hombre, de donde puede ser pena del pecado anterior, según aquello de Rom. 1: *Por lo cual Dios los entregó a un sentido reprobado*. Luego puede ser efecto de la reprobación. Y se confirma, porque tal permisión comienza ya a pertenecer a la obduración del pecador: y la obduración es efecto de la reprobación, como se toma de Rom. 9 y enseña frecuentemente Agustín, especialmente en *De bono perseverantiae*, cap. 14: *Así como el efecto de la predestinación (dice) es la concesión de la gracia, así el efecto de la reprobación parece ser de algún modo la obduración*. Donde hay que notar aquella partícula *de algún modo*, que parece

complectitur, et ille cumulus nomine finalis peccati significatur. Et sicut de parvulis dicebamus, ita multo majori ratione de adultis dicendum est non posse Deum velle ex se perseverantiam hominis adulti in statu peccati mortalis usque ad mortem, quia hoc esset ex se velle malum culpae, ut recte significavit Augustinus *De correptione et gratia*, cap. 13, et Prosper ad objectiones Gallorum, responsione 2. Praevidet ergo Deus statum adulti in peccato usque ad mortem, et tunc reprobat illum, atque hoc modo peccatum finale est causa reprobationis.

9. Dilucidantur verba Pauli. — Neque contra doctrinam hanc urgent verba illa Pauli: *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, etc., quia, ut dixi, sufficienter explicantur de negativa reprobatione seu non praedestinatione. Instant vero aliqui urgendo illa verba: *Fecit quaedam vasa in honorem et quaedam in contumeliam*. Nam haec videntur significare ordinationem positivam. Et ideo Augustinus, epist. 106, putat necessario supponere culpam saltem originalem. Sed revera illa satis non est in hominibus, ut ostendi, et in angelis non habet locum. Igitur illa etiam verba necessario intelligenda sunt negative vel permissive, id est, fecit vasa in contumeliam, scilicet non fecit in eum honorem ad quem alia praeparavit, vel fecit vasa quae praescivit suis operibus futura esse in contumeliam, idque libere permisit. Solet enim Scriptura loqui de permissione tanquam de positiva actione vel praecepto, ad declarandam certitudinem ejus et quod omnino pendet ex divina voluntate.

CAPUT VII.

DE EFFECTIBUS REPROBATIONIS, PRAESERTIM DE PERMISSIONE PECCATI.

puesta para indicar la diferencia. Pues la predestinación es causa propia y por sí de la gracia: la reprobación, en cambio, no es así causa de la obduración, sino solo porque no la impide, en cuanto es causa de no compadecerse, como dijo el mismo Agustín en el lib. 1 *Ad Simplicianum*, q. 2. Aquello de *no compadecerse* es permitir: luego la reprobación es causa de esta permisión.

7. Esta sentencia no se admite. — Se distingue doble permisión del pecado. — Esta sentencia, en primer lugar, no tiene lugar en la reprobación de los ángeles, en la cual no hubo primera y segunda, sino una única permisión, porque por el primer pecado fueron condenados. Además, no parece tener lugar en los párvulos que son reprobados solo por el pecado original: pues así como en ellos hay un solo pecado, parece haber también una única permisión. Pero en ellos se puede distinguir doble permisión: una de caer o contraer el pecado original (pues aunque en rigor se pudieran distinguir, sin embargo según la ley común y excluido el privilegio no se separan, y así ahora las considero como una sola); la otra, pues, es la permisión de durar en el pecado original hasta la muerte. Se puede decir, por tanto, que aunque la primera no sea efecto de la reprobación, esta última sí lo es. Pero esto tiene lugar ciertamente respecto a la reprobación negativa, como diré enseguida, no respecto a la positiva, de la que hablan los citados autores. Y además su sentencia no puede proceder en las permisiones de aquellos pecados que se remiten íntegra y completamente a muchos réprobos en esta vida. Pues arriba dije que el efecto de la predestinación es necesario que en la realidad y de hecho confiera para la eterna bienaventuranza: luego por razón semejante y guardando la proporción pertenecerá al efecto de la reprobación que el daño que de allí resulta dure perpetuamente: y los pecados que se remiten completamente no infieren daño perpetuo: luego sus permisiones, aunque sean posteriores a otras, no serán efectos de la reprobación.

1. Primo certum est reprobationem habere aliquos effectus, quia reprobatio est pars providentiae: providentia autem Dei habet aliquos effectus ad extra, imo ex aliquibus effectibus cogimur attribuere Deo hanc partem seu rationem providentiae. Hinc etiam secundo certum est effectus reprobationis esse effectus Dei, quia et Deus est ipsamet ratio providentiae suae, et est auctor illorum effectuum quorum providentia est causa: ergo nihil potest esse effectus reprobationis quod non sit etiam effectus Dei.

2. Peccatum non potest inter reprobationis effectus numerari. — Ex quo tertio concludunt theologi omnes cum Magistro in I, distinctione 40, et D. Thoma I p., q. 23, art. 3, peccatum non posse esse effectum reprobationis, quia non potest esse effectus Dei, et nihil est ex reprobatione quod non sit a Deo. Unde hanc differentiam omnes constituunt inter praedestinationem et reprobationem, quod cum merita sint causa ultimi effectus praedestinationis, et demerita sint etiam causa ultimi effectus reprobationis, nihilominus merita sunt effectus praedestinationis, demerita autem non sunt effectus reprobationis, quia merita sunt ex divina intentione et praeparatione, demerita autem non sunt hoc modo ex Deo, quia repugnat bonitati et voluntati ejus.

3. Neque oportet in hoc distinguere inter peccatum quod tantum est culpa, vel quod est etiam poena prioris culpae, ut nonnulli distinxerunt: sed non recte, quia peccatum sub nulla ratione potest esse effectus Dei, et consequenter nec reprobationis. Quia licet daremus in aliquo peccato addi relationem seu denominationem poenae, talis poena in particulari sumpta intrinsece includeret rationem culpae, quam Deus nec velle nec ordinare potest ut sit. Et ideo admissa tali poena, negandum potius esset Deum esse causam ejus. Verius tamen est ipsam culpam non esse poenam, sed

8. Otros distinguen de otro modo. — Por lo cual otros distinguen de otro modo sobre la permisión. Pues o el pecado que de ella resulta es causa de la condenación eterna o no: si lo primero, aquella permisión es efecto de la reprobación por las razones anteriores y porque nada le falta para la verdadera razón de efecto; del segundo caso niegan por la última razón aducida. Pero aún el primer miembro no parece poder subsistir. Porque aunque la culpa subsiguiente a la permisión sea causa de la condenación eterna, sin embargo la misma permisión no es culpa: y aunque sea no impidiendo la causa, sin embargo la permisión no es querida por Dios con esta intención, para que finalmente se sigan culpa y condenación: dijimos arriba que de la razón del efecto de la predestinación es que se haga por intención de la eterna salvación, a la que tiende la predestinación: luego también de la razón del efecto de la reprobación será que sea por intención de la condenación eterna, en la que consiste el efecto propio y último de la reprobación: luego ni aquella permisión puede ser efecto de la reprobación positiva.

9. Hay que distinguir de otro modo. — A mí, pues, se me ocurre que hay que distinguir de otro modo sobre la misma reprobación. Pues existe reprobación positiva y negativa voluntaria por Dios mediante un acto positivo, a la que nosotros arriba llamamos no predestinación. En primer lugar, pues, hay que decir que el efecto de la reprobación positiva no comienza por la permisión del pecado, sino por la pena que permanece en la vida futura a causa del pecado, o por otra que con ella esté necesariamente unida. La primera parte sobre la permisión se sigue necesariamente de lo dicho. Pues mostramos que esta reprobación comienza por la presciencia del pecado final: luego todo lo que por parte de Dios antecede a esta presciencia no puede ser efecto de la reprobación, porque el efecto no precede a la causa: pero la voluntad de permitir el pecado y la misma permisión, en cuanto conocida de antemano, antecede a la presciencia del pecado futuro, porque no puede haber pecado si antes no es permitido; luego la permisión

permissionem culpae vel negationem auxilii congrui ad vitandam culpam, quod longe diversum est, ut jam dicam. Atque eodem modo loquendum est de ordinatione in statu culpae et de duratione: nam haec omnia, quatenus formaliter includunt malum culpae, non possunt esse effectus Dei, et consequenter nec reprobationis. Permissio autem illorum a Deo est: an vero sit etiam a reprobatione, videbimus. Et de hoc puncto videri possunt quae late tractavi lib. 2 *De auxiliis*, c. 4.

4. Effectus reprobationis ad duo capita revocantur. — Sitne permissio peccati reprobationis effectus. — Quarto denique colligo ex dictis omnes effectus reprobationis ad duo capita revocari posse, scilicet malum poenae et permissionem mali culpae; non quod omne malum poenae aut omnis permissio mali culpae sit effectus reprobationis (nam per se constat non ita esse), sed e converso quod omnis effectus reprobationis necessario debeat contineri sub aliquo ex dictis capitibus. Ratio est quia reprobatio est ad malum, omne autem malum aut est poena, quae potest esse directe a Deo, aut est culpae, quae potest saltem permitti vel non impediri a Deo. Videndum ergo superest quaenam mala ex his, vel quae permissiones ex reprobatione oriantur. Primum ergo ac praecipuum dubium est de permissione futuri peccati. In quo est prima opinio simpliciter affirmans omnem permissionem peccati reprobi esse effectum reprobationis ejus. Ita significat D. Thomas, dicto art. 3 ad 2 et art. 5 ad 3, Durandus in I, dist. 41, q. 2, Gregorius q. 4 art. 1, Marsilius q. 41 art. 1, Driedo in *Concordia* I p. q. 3. Fundamentum esse potest quia haec permissio est effectus divinae providentiae et non est effectus praedestinationis: ergo reprobationis. Quia tota providentia circa homines his duabus partibus concluditur. Confirmari potest quia, licet haec permissio non sit causa peccati et consequenter non sit etiam causa

del pecado no puede ser efecto de la reprobación positiva. Y esta razón prueba en universal sobre la permisión de todo pecado, porque prueba sobre la permisión del último y final pecado, luego con mayor razón sobre las otras. Además, la razón hecha arriba me parece eficaz, porque no es efecto de esta reprobación sino lo que Dios hace por intención ya deliberada de condenar al hombre por sus pecados, como se dijo (guardando la proporción) de la predestinación: la permisión del pecado, en cambio, no procede de esta intención divina, puesto que esta intención se funda en la culpa del hombre no considerada de cualquier modo, sino como ya desesperada y final: luego.

10. En esta vida no hay efecto de la reprobación positiva. — Y de aquí se entiende que en esta vida no hay ningún efecto de esta reprobación positiva, sino que sus efectos comienzan en la vida futura tan pronto como el hombre comienza a ser castigado o entregado a los verdugos para ser castigado. Esto se toca en la segunda parte de la aserción. Y se confirma porque después de la mencionada presciencia del pecado final sigue el juicio divino contra tal reo o pecador, y luego la voluntad de castigarlo: pero antes de esta voluntad no comienzan los efectos de esta reprobación: luego comienzan a partir de ella. Pero de esta voluntad por sí solo se sigue la pena de la otra vida, que es puramente vindicativa. Pues las penas de esta vida, en cuanto depende de Dios, pueden ser medicinales si el hombre quiere convertirse: luego solo la pena de la otra vida es efecto de la reprobación.

11. Solo puede exceptuarse de esta regla la misma muerte en tal estado, muerte que ocurre en esta vida y suele ser pena de los pecados precedentes. Por esta razón añadí la última parte de la aserción, porque esta pena está tan unida a la eterna que casi se puede contar como la misma. Sin embargo, hay que advertir que esta muerte a veces ocurre por especial ordenación y causalidad de Dios, como, por ejemplo, en Datán y Abirón, y entonces tal pena es propiísimamente efecto de la reprobación positiva: pues antes de preverla

ultimi effectus reprobationis, est tamen occasio aliquo modo, vel proprius loquendo est removens id quod posset impedire illos effectus: ergo ut sic cadit sub providentia totius reprobationis: nam haec providentia complectitur non solum proprias causas reprobationis, sed etiam omne id ex quo sequi potest aliquo modo reprobatio.

5. Impugnatur haec sententia. — Haec vero sententia habet specialem difficultatem in prima permissione, quae in homine nullam supponit culpam, nam illa non potest habere rationem poenae, nec pertinere ullo modo ad vindicativam justitiam, sed reprobatio tota pertinet ad hanc justitiam, ut diximus: ergo illa permissio nullo modo potest pertinere ad reprobationem. Et confirmatur maxime in prima permissione peccati humanae naturae, nam illa communis fuit reprobis et praedestinatis; sicut etiam peccatum illud ex se aeque omnibus nocuit, ergo non potuit permissio illa esse effectus reprobationis.

6. Secunda sententia. — Propter haec est secunda sententia, quae distinguit inter primam permissionem et subsequentes: et de illa fatetur non esse effectum reprobationis propter rationes factas; de ceteris autem affirmat. Quia secunda permissio (et sic de aliis) jam supponit culpam ex parte hominis, unde potest esse poena prioris peccati, juxta illud ad Rom. 1: *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum*. Ergo potest esse effectus reprobationis. Et confirmatur, nam talis permissio incipit jam pertinere ad obdurationem peccatoris: obduratio autem est effectus reprobationis, ut sumitur ex ad Rom. 9, et docet saepe Augustinus, praesertim *De bono perseverantiae*, cap. 14: *Sicut praedestinationis effectus (inquit) est gratiae appositio, ita reprobationis effectus quodam modo esse videtur obduratio*. Ubi notanda est illa particula *quodam*

entendemos que Dios decretó condenar a este hombre por tales pecados y que ordenó para ello aquella muerte: lo cual es como entregar al hombre aún vivo en manos del enemigo y del verdugo. Regularmente, sin embargo, no ocurre así, sino que la muerte en tal estado proviene de causas generales, permitiéndolo Dios. Y entonces no antecede a tal permisión la presciencia absoluta del pecado final como tal: porque por la misma muerte se hace aquel pecado final: de donde solo antecede una presciencia condicional, por la cual Dios previó que aquel pecado iba a ser final si permite y no impide tal muerte del hombre: y por eso entonces aquella muerte o pena no es propiamente efecto de la reprobación positiva, porque antes de aquella muerte permitida y prevista como absolutamente futura todavía no se entiende la sentencia ni el decreto de condenar a tal hombre.

12. La permisión del pecado es efecto de la reprobación negativa. — En la permisión del pecado se incluyen dos cosas. — En segundo lugar hay que decir que la permisión del pecado especial y propio del hombre réprobo es efecto de la reprobación negativa o no predestinación. En este sentido entiendo la sentencia de santo Tomás y de otros. Para que se entienda y se pruebe, hay que advertir que en la permisión del pecado se incluyen dos cosas. Una es positiva, a saber, el concurso que Dios quiere dar a la voluntad para realizar el acto de pecado si quiere: y en cuanto a esto nunca se dice propiamente que la permisión sea efecto de alguna reprobación, porque es efecto de la providencia común, que Dios como causa primera y gobernador universal de algún modo debe a las causas segundas. Asimismo es claro porque aquella no es efecto de la reprobación positiva, como se ha mostrado: ni tampoco de la negativa, porque de la negación por sí no se sigue algo positivo.

13. Se considera doble voluntad de Dios. — En segundo lugar, en la permisión del pecado está la negación del auxilio que Dios ve que sería congruo para impedir tal pecado si quisiera darlo y, sin embargo, no quiere: o más bien quiere no dar. Aquí a

modo, quae ad hoc posita videtur ut indicetur differentia. Nam praedestinatio est causa propria et per se gratiae: reprobatio autem non sic est causa obdurationis, sed solum quia illam non impedit, quatenus est causa non miserendi, ut dixit idem Augustinus lib. 1 *Ad Simplicianum*, quaest. 2. Illud autem *non misereri* est permittere: ergo reprobatio est causa hujus permissionis.

7. Haec sententia non admittitur. — Duplex permissio peccati distinguitur. — Nec vero sententia imprimis non habet locum in reprobatione angelorum, in qua non fuit prima et secunda, sed unica permissio, quia propter primum peccatum damnati sunt. Deinde non videtur habere locum in parvulis, qui propter solum peccatum originale reprobantur: nam sicut in illis est unum tantum peccatum, tantum etiam esse videtur unica permissio. At in his distingui potest duplex permissio: una cadendi vel contrahendi originale peccatum (haec namque, licet in rigore distingui possent, tamen secundum communem legem et secluso privilegio non separantur, et ita nunc pro una eas reputo); altera ergo est permissio durandi in peccato originali usque ad mortem. Dici ergo potest, licet prior non sit reprobationis effectus, hanc posteriorem esse effectum. Sed hoc habet quidem locum quoad reprobationem negativam, ut statim dicam, non vero quoad positivam, de qua dicti auctores loquuntur. Et praeterea non potest eorum sententia procedere in permissionibus illorum peccatorum quae integre et omnino multis reprobis in hac vita remittuntur. Nam supra dixi effectum praedestinationis necessarium esse ut in re ipsa et de facto conferat ad aeternam beatitudinem: ergo consimili ratione et servata proportione pertinebit ad effectum reprobationis ut nocumentum inde resultans perpetuo duret: ac peccata quae omnino remittuntur non inferunt perpetuum nocumentum: ergo permissiones

su vez se puede considerar doble voluntad de Dios. Una es la que próxima e inmediatamente mira a la misma permisión o negación del auxilio como objeto: y en esta consta que tal negación es efecto de tal voluntad, del modo en que la negación puede tener causa, no por influjo positivo, sino por sustracción del influjo. Y esto bastaría para probar la conclusión: porque aquella voluntad de no dar tal auxilio pertenece a la reprobación negativa, como se declaró antes: luego si la permisión en cuanto a esto es efecto de esta voluntad, es también efecto de la reprobación negativa. La otra voluntad es más remota, a saber, la voluntad de no pre-elegir a este hombre para la gloria, y sobre esta podría haber mayor duda si esta causalidad es verdadera: *Dios permite a este pecar porque no lo eligió para la gloria*. Pues como aquella negación anterior no es intención de fin, sino más bien negación de la intención, no parece tener causalidad alguna en la negación posterior.

14. Sin embargo, santo Agustín habla muchas veces de ese modo, como se puede ver en *De bono perseverantiae*, c. 14, donde dice que al réprobo no se le da la vocación eficaz porque no fue separado de la masa de perdición de un modo más alto. Y es probable, porque este modo de causalidad no es positivo, sino negativo, a saber, del modo en que la negación es causa de la negación cuando la afirmación es causa de la afirmación: así es en el caso presente. Pues la elección al fin es razón para dar medios eficaces o infallibles a él: luego la negación de aquella elección será a su modo razón para no dar los medios que se conocen congruos e infallibles para conseguir aquel fin: y en esto no queda ninguna nueva dificultad.

15. Dije, además, que esto se debe entender de la permisión especial y propia del réprobo, por lo que se tocó al referir las otras sentencias. Pues la permisión común del pecado original o del pecado de Adán no se puede atribuir verdaderamente a la reprobación de ninguno: y también pueden existir otras por la providencia común, especialmente cuando los

eorum, etiamsi sint post alias, non erunt effectus reprobationis.

8. Alii aliter distinguunt. — Quapropter aliter distinguunt de permissione. Nam aut peccatum inde resultans est causa aeternae damnationis vel non: si primum, illa permissio est effectus reprobationis propter priores rationes et quia nihil illi deest ad veram rationem effectus; de posteriori autem negant propter ultimam rationem factam. Sed adhuc prius membrum non videtur posse subsistere. Quia etiamsi culpa subsequens ad permissionem sit causa damnationis aeternae, nihilominus ipsa permissio non est culpa: et quamvis sit non impediens causam, tamen non ex hac intentione a Deo volita est permissio, ut tandem sequantur culpa et damnatio: diximus autem supra de ratione effectus praedestinationis esse ut fiat ex intentione aeternae salutis, ad quam tendit praedestinatio: ergo de ratione etiam effectus reprobationis erit ut sit ex intentione damnationis aeternae, in qua consistit proprius et ultimus reprobationis effectus: ergo neque illa permissio potest esse effectus reprobationis positivae.

9. Aliter distinguendum est. — Mihi ergo aliter distinguendum occurrit de ipsa reprobatione. Est enim reprobatio positiva et negativa voluntaria Deo per positivum actum, quam nos supra non praedestinationem appellavimus. Primo ergo dicendum est effectum reprobationis positivae non incipere a permissione peccati, sed a poena quae permanet in futura vita propter peccatum, vel ab alia quae cum illa necessario conjuncta sit. Prior pars de permissione sequitur necessario ex dictis. Nam ostendimus hanc reprobationem incipere a praescientia finalis peccati: ergo quidquid ex parte Dei antecedit hanc praescientiam non potest esse effectus reprobationis, quia effectus non praecedit causam: sed voluntas permittendi peccatum et ipsa permissio, ut

pecados que se cometen puestas tales permissiones nada contribuyen de hecho al efecto de la reprobación: pues en cuanto a esto procedían rectamente las razones hechas contra la segunda sentencia.

CAPÍTULO VIII

SI LA REPROBACIÓN QUITA DE ALGÚN MODO LA LIBERTAD AL RÉPROBO.

1. En esta cuestión se habla solo de los adultos. — La cuestión tiene lugar solamente en los adultos, como es evidente por sí mismo, porque los párvulos no son capaces de libertad. Y en cuanto a la cosa misma, no tiene ninguna dificultad, supuestas las cosas que hemos dicho. Pues o tratamos de la libertad en cuanto a la potestad de obrar el bien o en cuanto a la potestad de evitar el mal, o también de cometerlo o de omitir el bien necesario. Sobre la potestad de cometer el mal o de no obrar el bien no hay disputa alguna: pues tales actos sin duda se encuentran en los réprobos: luego también la potestad para ellos. De donde más bien se puede preguntar cómo respecto a estos actos no hay necesidad.

2. Por tanto, respecto a la otra potestad de obrar el bien y evitar el mal, que no sea quitada por la reprobación positiva, se prueba abiertamente por lo dicho: porque esta reprobación supone el mal uso de aquella potestad, porque supone culpa prevista: luego es imposible que quite la potestad para tal uso, de lo contrario se destruiría a sí misma. Asimismo, en cuanto a esto es la misma la razón de esta reprobación y de la presciencia de Dios, porque esta reprobación supone la presciencia absoluta del evento futuro: la presciencia, en cambio, no quita la libertad ni ninguna potestad, porque supone el efecto futuro y lo ve tal como va a ser. Luego igualmente, etc. Finalmente, esta reprobación no tiene en esta vida ningún efecto en el mismo hombre en orden a sus actos humanos, como se mostró arriba: luego no puede dar ni quitar

praecognita, antecedit praescientiam peccati futuri, quia non potest esse peccatum nisi prius sit permissum; ergo permissio peccati non potest esse effectus reprobationis positivae. Et haec ratio probat in universum de permissione omnis peccati, quia probat de permissione ultimi et finalis peccati, ergo a fortiori de aliis. Deinde ratio etiam supra facta apud me est efficax, quia non est effectus hujus reprobationis nisi qui a Deo fit ex intentione jam deliberata damnandi hominem propter peccata sua, sicut dictum est (proportione servata) de praedestinatione: permissio autem peccati non procedit ex hac intentione divina, cum haec intentio fundetur in culpa hominis non utcunque spectata, sed ut jam desperata et finali: ergo.

10. In hac vita nullus est effectus reprobationis positivae. — Atque hinc intelligitur in hac vita nullum esse effectum hujus reprobationis positivae, sed eius effectus incipere in futura vita statim ac homo incipit puniri seu tradi tortoribus ut puniatur. Hoc attingitur in secunda parte assertionis. Et confirmatur, quia post praedictam finalis peccati praescientiam sequitur divinum iudicium contra huiusmodi reum seu peccatorem, et deinde voluntas puniendi illum: sed ante hanc voluntatem non incipiunt effectus hujus reprobationis: ergo incipiunt ab illa. At ex hac voluntate per se tantum sequitur poena alterius vitae quae est pure vindicativa. Nam poenae huius vitae, quantum est ex parte Dei, medicinales esse possunt si homo velit converti: ergo sola poena alterius vitae est reprobationis effectus.

11. Solum potest ab hac regula excipi ipsa mors in tali statu, quae mors in hac vita contingit, et solet esse poena praecedentium peccatorum. Propter quam ego addidi ultimam partem assertionis, quia haec poena ita est conjuncta cum aeterna, ut quasi eadem cum illa connumerari possit. Oportet tamen advertere huiusmodi

potestad, ni cambiar el modo libre de obrar en esta vida.

3. Lo mismo se puede demostrar fácilmente de la reprobación negativa o negación de la predestinación: porque por ella no se priva al hombre del auxilio suficiente para obrar el bien y evitar el mal, como se mostró en lo precedente: luego por parte de la gracia no se quita la libertad para no pecar. Además, por la voluntad de no elegir o de no dar vocación congrua, Dios no obra nada positivo en la voluntad humana, porque la volición de Dios es solo acerca de una cierta negación: luego por virtud de ella no se cambia el modo natural de obrar de la voluntad humana: luego ni se hace necesaria ni se determina a no obrar el bien o a obrar el mal. Queda, pues, íntegra la libertad, no obstante la reprobación. Aquí, sin embargo, surgía una prolija disputa con aquellos que enseñan que la predeterminación física de la voluntad humana hecha por el solo Dios es necesaria para las obras de los pecadores. Pero de aquella controversia no juzgué tratar nada en esta obra; véanse las cosas dichas en el libro segundo de los Auxilios.

4. Como, pues, son verdaderas estas cosas que miran a la cuestión, en el modo de hablar queda una dificultad: si es absolutamente verdadero que está en la potestad del hombre que se condena no solo no condenarse, sino también no ser reprobado, más aún, no carecer de predestinación. Pues la parte afirmativa parece seguirse abiertamente de lo dicho. Y para que se entienda la dificultad, se debe tomar aquella palabra *puede* no solo en sentido dividido, sino también en sentido compuesto. En cuanto a esto, sin embargo, hay diferencia entre la reprobación afirmativa y la negativa: pues en la positiva se supone la presciencia absoluta del evento futuro, a saber, de la perseverancia en el pecado hasta la muerte: y consiguientemente se incluye también la voluntad absoluta de Dios de condenar al hombre: y por eso en esta reprobación es manifiesto que, hecha aquella suposición, no se puede componer con ella el evento contrario. De aquí, pues, resulta que, en sentido

mortem aliquando evenire ex speciali ordinatione et causalitate Dei, ut, verbi gratia, in Dathan et Abiron, et tunc talis poena est propriissime effectus reprobationis positivae: nam ante illam praevisam intelligimus Deum decrevisse damnare hunc hominem propter talia peccata, et ad hoc ordinasse illam mortem: quod est veluti tradere hominem adhuc viventem in manibus inimici et tortor. Regulariter autem non ita fit, sed mors in tali statu provenit ex generalibus causis, permittente Deo. Et tunc non antecedit ad talem permissionem praescientia absoluta finalis peccati ut sic: quia per ipsam mortem fit illud peccatum finale: unde solum antecedit conditionata praescientia, qua Deus praenovit peccatum illud esse futurum finale si permittat et non impediat talem mortem hominis: et ideo tunc illa mors seu poena non est proprie effectus reprobationis positivae, quia ante illam mortem permissam et praevisam ut absolute futuram nondum intelligitur sententia nec decretum damnandi talem hominem.

12. Permissio peccati est effectus reprobationis negativae. — In permissione peccati duo includuntur. — Secundo dicendum est permissionem peccati specialis et proprii hominis reprobi esse effectum reprobationis negativae seu non praedestinationis. In hoc sensu intelligo sententiam divi Thomae et aliorum. Ut autem intelligatur et probetur, advertendum est in permissione peccati duo includi. Unum est positivum, scilicet concursus quem Deus vult dare voluntati ad efficiendum actum peccati si velit: et quoad hoc nunquam permissio dicitur proprie effectus alicuius reprobationis, quia est effectus communis providentiae, quam Deus ut prima causa et universalis gubernator quodammodo debet causis secundis. Item patet, quia illa non est effectus reprobationis positivae, ut ostensum est: neque etiam negativae, quia ex negatione

compuesto tomado por parte del objeto, como declaré arriba, aquellas locuciones son falsas, y esto sin perjuicio de la libertad: porque la suposición que se pone es enteramente consecuente y de ningún modo antecedente, y así no quita ninguna libertad al mismo sujeto.

5. Lo mismo se prueba de la negativa. — Pero en la reprobación negativa parece ser de otro modo, porque aquella ni supone presciencia absoluta del evento futuro ni tampoco voluntad absoluta de condenar al hombre: luego por virtud de esta reprobación no repugna ni implica contradicción que con ella se ponga al mismo tiempo en la realidad futura la salvación del hombre, puesto que esto ni es contra la presciencia de Dios ni contra la voluntad divina: luego hablando de esta reprobación se deben admitir todas aquellas locuciones, incluso en sentido compuesto, poniendo la composición en el objeto. Lo cual si se admite, se sigue ulteriormente que está en la potestad del hombre no predestinado hacer que sea predestinado, según aquello que suele referirse de Agustín (aunque en él no se encuentra): *Si no eres predestinado, haz que seas predestinado*. Es, en efecto, una consecuencia evidente: porque si está en la potestad del hombre no ser reprobado, luego también ser predestinado positivamente, porque estos dos se oponen inmediatamente y la carencia de reprobación no se quita sino poniendo la predestinación. El consiguiente, sin embargo, repugna a las cosas que se dijeron en los superiores. Porque si está en la potestad del hombre hacer que sea predestinado: luego está en su voluntad, como argumenta en caso semejante Agustín en I *Retractationum*, cap. 21, y muchas veces más: luego el hombre por su voluntad puede dar causa a su predestinación. Pues por eso puede de algún modo dar causa a su justificación y glorificación, porque por su potestad y voluntad con el auxilio de la gracia divina puede hacer algo por lo que sea justificado y glorificado: luego si puede hacer algo por lo que sea predestinado, podrá ser causa de su predestinación, cuyo contrario se dijo.

per se non sequitur aliquid positivum.

13. Duplex voluntas Dei consideratur. — Secundo est in permissione peccati negatio auxilii quod Deus videt fore congruum ad impediendum tale peccatum si vellet illud dare et nihilominus non vult: vel potius vult non dare. Ubi rursus potest duplex voluntas Dei considerari. Una est quae proxime et immediate respicit ipsam permissionem seu negationem auxilii tanquam objectum: et in hac constat talem negationem esse effectum talis voluntatis, eo modo quo negatio potest habere causam, non per influxum positivum, sed per subtractionem influxus. Et hoc satis esset ad probationem conclusionis: quia illa voluntas non dandi tale auxilium pertinet ad reprobationem negativam, ut supra declaratum est: ergo si permissio quoad hoc est effectus huius voluntatis, est etiam effectus reprobationis negativae. Altera voluntas est magis remota, scilicet voluntas non praeeligendi hunc hominem ad gloriam, et de hac posset esse maior dubitatio, an haec causalitas sit vera: *Deus permittit hunc peccare, quia non elegit illum ad gloriam*. Nam cum illa prior negatio non sit intentio finis, sed potius negatio intentionis, non videtur habere causalitatem aliquam in posteriorem negationem.

14. Nihilominus divus Augustinus saepe loquitur illo modo, ut videre licet *De bono perseverantiae*, c. 14, ubi dicit reprobo non dari vocationem efficacem quia non fuit altiori modo a massa perditionis discretus. Et est probabile, quia hic modus causalitatis non est positivus, sed negativus, eo scilicet modo quo negatio est causa negationis quando affirmatio est causa affirmationis: ita vero est in praesenti. Nam electio ad finem est ratio dandi media efficacia seu infallibilia ad illum: ergo negatio illius electionis erit suo modo ratio non dandi media quae cognoscuntur congrua et

6. Sobre estas expresiones: diversos modos de hablar. — Sobre estas expresiones debaten entre sí los teólogos modernos. Algunos estiman que deben negarse por completo, a causa del argumento antes expuesto y porque hemos dicho que la reprobación negativa no tiene causa por parte del hombre, sino que depende de la sola voluntad libre de Dios, y lo que es de esta índole no está puesto en la potestad del hombre. Otros, en cambio, estiman que es necesario admitir esas expresiones, porque de lo contrario la perdición del hombre no habría de resolverse en último término en él mismo, sino en Dios, que no lo predestinó, y vendría a ser lo mismo no ser predestinado por Dios que ser reprobado, pues igualmente imposible resultaría la salvación supuesta la no predestinación que supuesta la reprobación positiva. Y no creen que de aquí se siga que pueda darse una causa de toda la predestinación, porque siempre se supone un auxilio preveniente por parte de Dios, de modo que podemos decir que está en la potestad de ese hombre el no carecer de predestinación. Solo se sigue que está en la potestad del hombre hacer que tal auxilio pertenezca a la predestinación y que alcance su efecto. Esto les parece del todo verdadero a estos autores, porque está en la potestad del hombre hacer que ese auxilio sea eficaz, ya que está en la potestad del hombre que tenga efecto o no lo tenga: si es eficaz, será auxilio de la predestinación: luego está en la potestad del hombre hacer que sea tal.

7. Esta segunda opinión es defendida correcta y consecuentemente por aquellos autores que no admiten la presciencia condicionada, y entre ellos quien más la siguió fue Catarino, quien consecuentemente afirmó que muchos no preelegidos, sin haber sido llamados de manera eficaz a partir de una intención determinada de Dios para que se convirtieran infaliblemente, de hecho se convierten y se salvan. Sin embargo, esta opinión supone muchas cosas que nosotros de ningún modo podemos probar. Una es que no existe una presciencia

infallibilia ad illum finem consequendum: neque in hoc superest nova difficultas.

15. Dixi autem hoc intelligendum esse de permissione speciali et propria reprobi, propterea quod tacta sunt inter referendas alias sententias. Nam permissio communis originalis peccati seu peccati Adae non potest vere attribui reprobationi alicuius: et aliae etiam esse possunt ex communi providentia, maxime quando peccata quae fiunt positis talibus permissionibus nihil de facto conferunt ad effectum reprobationis: nam quoad hoc recte procedebant rationes factae contra secundam sententiam.

CAPUT VIII.

UTRUM REPROBATIO TOLLAT ALIQUO MODO REPROBI LIBERTATEM.

1. In hac quaestione de solis adultis habetur sermo. — Quaestio habet tantum locum in adultis, ut per se constat, quia parvuli non sunt capaces libertatis. Et quantum ad rem attinet, nullam habet difficultatem, suppositis quae diximus. Aut enim agimus de libertate quoad potestatem operandi bonum vel quoad potestatem vitandi malum, aut etiam committendi illud vel omittendi necessarium bonum. De potestate committendi malum vel non operandi bonum nulla est disputatio: nam huiusmodi actus sine dubio reperiuntur in reprobis: ergo et potestas ad illos. Unde potius quaeri potest quomodo quoad hos actus non sit necessitas.

2. Igitur quoad aliam potestatem operandi bonum et cavendi malum, quod non sit ablata per reprobationem positivam, probatur aperte ex dictis: quia haec reprobatio supponit malum usum illius potestatis, quia supponit culpam praevisam: ergo impossibile est ut tollat potestatem ad talem usum, alias se ipsam destrueret. Item quoad hoc eadem

cierta de los futuros bajo condición. Otra es que de hecho se salvan algunos hombres no preelegidos para la gloria antes de la presciencia absoluta de sus obras futuras. La tercera es que Dios no predetermina de modo absoluto y en particular la conversión y la perseverancia de quienes han de salvarse, antes de la presciencia absoluta de la misma. Pues si no se suponen todas estas cosas, o si se aceptan como verdaderas las contrarias, esa opinión encierra contradicción, como muestran los argumentos expuestos.

8. Conclusión. — Digo, pues, que no está en la potestad del hombre, dada la no elección divina, o sea la no predestinación —o lo que es lo mismo, la reprobación negativa—, poner de hecho o hacer compatible con ella su salvación eterna. Esta resolución quedará fácilmente establecida explicando con mayor profundidad el fundamento de la primera opinión y respondiendo al fundamento de la otra. Para comprender, pues, la razón de esa sentencia, hay que tener ante los ojos aquella distinción entre reprobación positiva y negativa. Porque no ser reprobado positivamente está en la potestad del hombre del mismo modo en que lo está no ser condenado o ser salvado, pues ya hemos mostrado que en esta materia el mejor argumento se toma de la propia condenación hacia la reprobación positiva, ya que esta no se opone inmediatamente a la predestinación, sino a la aprobación o glorificación. La reprobación negativa, en cambio, se opone inmediata-mente a la predestinación, y por eso no puede estar más en la libre potestad del hombre la una que la otra. De donde se sigue claramente que, hecha la suposición de la no predestinación, no puede componerse con ella la salvación del hombre, que solo le acontece a los predestinados.

9. Se responde a la dificultad. — A la dificultad planteada se responde que, aunque no se suponga una ciencia absoluta en Dios ni tampoco un decreto de expulsar del Reino a esas personas, se supone sin embargo una ciencia condicional que, unida a la

ratio est de hac reprobatione et de praescientia Dei, quia haec reprobatio supponit praescientiam absolutam futuri eventus: praescientia autem non tollit libertatem vel potestatem ullam, quia supponit effectum futurum et illum videt sicut futurus est. Ergo similiter, etc. Denique haec reprobatio non habet in hac vita aliquem effectum in ipso homine in ordine ad actus humanos eius, ut supra ostensum est: ergo non potest dare vel auferre potestatem, neque immutare liberum modum operandi in hac vita.

3. Idem facile potest demonstrari de reprobatione negativa seu negatione praedestinationis: quia propter illam non privatur homo auxilio sufficiente ad operandum bonum et vitandum malum, ut in praecedentibus ostensum est: ergo ex parte gratiae non tollitur libertas ad non peccandum. Deinde, per voluntatem non eligendi vel non dandi vocationem congruam, Deus nihil positivum operatur in voluntate humana, quia volitio Dei solum est de quadam negatione: ergo ex vi illius non mutatur naturalis modus agendi voluntatis humanae: ergo nec necessitatur nec determinatur ad non operandum bonum vel ad operandum malum. Manet ergo integra libertas, non obstante reprobatione. Hic vero occurrebat prolixa disputatio cum his qui docent physicam praedeterminationem voluntatis humanae a solo Deo factam necessariam esse ad opera peccatorum. Sed de illa controversia nihil in hoc opere tractandum duxi; videantur dicta in libro secundo de Auxiliis.

4. Cum ergo haec quae ad rem spectant vera sint, in modo loquendi superest difficultas, an absolute verum sit esse in potestate hominis qui damnatur non solum non damnari, sed etiam non reprobari, imo et non carere praedestinatione. Nam pars affirmativa videtur aperte ex dictis sequi. Et, ut intelligatur difficultas, sumi debet verbum illud *potest* non tantum in sensu diviso, sed etiam

voluntad de permitir la caída o de no dar aquel auxilio del que se presabe que ha de ser congruo, pasa a ser absoluta, y esto basta para que el efecto sea infalible. Ni de aquí se sigue que Dios por sí mismo y por su voluntad reproche a esas personas con reprobación positiva, sino que solo se sigue que por sí mismo no las predestina y quiere permitir la culpa, lo cual es verdadero y no encierra ningún inconveniente. Finalmente, importa poco que esté en la potestad del hombre obrar de hecho con el auxilio justificante de Dios, y que si lo hace ese auxilio será ya congruo y eficaz. Pues como Dios ha previsto que el hombre no habrá de hacer uso de esa potestad, junto con esa potestad es infalible que tal auxilio no ha de ser congruo ni eficaz. Y no está en la potestad del hombre hacer que Dios le prepare aquel auxilio que sabe que ha de ser congruo, sino que esto depende enteramente de la libre voluntad de Dios.

LIBRO SEXTO

SOBRE ALGUNAS COMPARACIONES ENTRE PREDESTINADOS Y RÉPROBOS, O ENTRE LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN.

ÍNDICE

Cap. I. Si el predestinado recibe en esta vida dones de gracia mayores que el réprobo.
Cap. II. En qué se comparan la predestinación y la reprobación en cuanto a la certeza.
Cap. III. Si el número de los predestinados es mayor que el de los réprobos.
Cap. IV. Se comparan con la entera providencia de Dios.

CAPÍTULO I

in composito. Quoad hoc tamen est differentia inter reprobationem affirmativam et negativam: nam in positiva supponitur absoluta praescientia futuri eventus, scilicet perseverantiae in peccato usque ad mortem: et consequenter etiam includitur absoluta voluntas Dei damnandi hominem: et ideo in hac reprobatione manifestum est, facta illa suppositione, non posse cum illa componi contrarium eventum. Hinc ergo fit, in sensu composito ex parte obiecti sumpto, ut supra declaravi, illas locutiones esse falsas, idque sine praeiudicio libertatis: quia suppositio, qua ponitur, est omnino consequens et nullo modo antecedens, et ita a subiecto ipso nullam tollit libertatem.

5. Idem probatur de negativa. — At vero in reprobatione negativa secus esse videtur, quia illa nec supponit praescientiam absolutam futuri eventus neque etiam voluntatem absolutam damnandi hominem: ergo ex vi huius reprobationis non repugnat neque implicat contradictionem quod cum illa simul ponatur in re ipsa futura salus hominis, cum hoc nec sit contra praescientiam Dei nec contra divinam voluntatem: ergo loquendo de hac reprobatione admittendae sunt omnes illae locutiones, etiam in sensu composito, et compositionem ponendo in obiecto. Quod si hoc admittatur, sequitur ulterius in potestate hominis non praedestinati esse facere ut sit praedestinatus, juxta illud quod referri solet ex Augustino (sed apud illum non reperitur): *Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris*. Est enim consecutio evidens: quia si in potestate hominis est non esse reprobatum, ergo et esse praedestinatum positive, quia haec duo immediate opponuntur et carentia reprobationis non tollitur nisi ponendo praedestinationem. Consequens autem repugnat his quae in superioribus dicta sunt. Quia si est in hominis potestate facere ut praedestinetur: ergo est in eius voluntate, ut in simili

SI EL PREDESTINADO RECIBE SIEMPRE EN ESTA VIDA MAYORES DONES DE LA GRACIA QUE EL RÉPROBO.

1. Razón de la duda. — La razón de dudar es que los dones de la gracia o son la gracia santificante con los hábitos infusos, o actos de virtudes pertenecientes a la gracia cooperante, o vocaciones y auxilios de la gracia operante. En todos estos, a veces parece que los réprobos superan a los predestinados. Lo primero es claro, porque a veces el réprobo alcanza en esta vida mayor santidad durante algún tiempo que el predestinado en toda su vida. Esto se verá fácilmente comparando a un adulto que durante algún tiempo obra santamente y luego muere en pecado, con un niño bautizado que muere solo con la gracia bautismal. De donde es evidente lo mismo respecto a los actos buenos: pues a veces alguno se salva con una sola contrición o atrición, mientras que otros se condenan porque obraron con frecuencia y durante mucho tiempo de su vida insignes actos de virtudes. De donde también consta que lo mismo hay que decir de los auxilios de la gracia operante: tanto porque aquellos actos proceden de tales auxilios, como porque los réprobos a veces son llamados eficazmente al estado de perfección, por ejemplo, al que no es llamado el predestinado: luego, etc. Por esto parece que afirman absolutamente esta parte Soto (4 *De natura et gratia*, cap. 16), Vega (lib. 6 *in Tridentinum*, cap. 9). Y especialmente lo sienten así quienes piensan que se da causa de la predestinación o que algunos no pre-elegidos se salvan, sobre todo aquellos que al mismo tiempo niegan la presciencia condicional y no admiten la predeterminación física.

2. En contra. — En contra está que la primera razón en el orden de la ejecución, por la cual este se salva y no aquel, es porque Dios quiso otorgar a este una especial misericordia y no al otro, según aquello: *De quien quiere tiene misericordia y a quien quiere endurece* (Rom. 9). Esta misericordia consiste en la concesión de alguna gracia especial; la obduración, en cambio, en la negación de una gracia semejante, como

argumentatur Augustinus I *Retractationum*, cap. 21, et saepe alias: ergo homo per voluntatem suam potest dare causam suae praedestinationi. Ideo enim potest aliquo modo dare suae justificationi et glorificationi causam, quia per potestatem et voluntatem suam cum auxilio divinae gratiae potest aliquid facere quo justificetur et glorificetur: ergo si potest aliquid facere quo praedestinetur, poterit esse causa suae praedestinationis, cuius contrarium dictum est.

6. De his locutionibus varii modi dicendi. — De his locutionibus disputant inter se moderni theologi, et aliqui existimant, omnino negandas esse propter rationem factam, et quia dictum est a nobis, reprobationem negativam non habere causam ex parte hominis, sed pendere ex sola libera voluntate Dei: id autem, quod hujusmodi est, non est in potestate hominis constitutum. Alii vero existimant, necessarium esse admittere illas locutiones, quia alias perditio hominis non esset ultimate in ipsum resolvenda, sed in Deum, qui illum non praedestinavit, ac perinde esset non praedestinari a Deo, et reprobari, quia aeque impossibilis fieret salus posita non praedestinatione ac reprobatione positiva. Nec putant hinc sequi, posse dari causam praedestinationis totius, quia semper supponitur praeveniens auxilium ex parte Dei, ut dicere possimus, esse in potestate talis hominis non carere praedestinatione. Sed solum sequitur, esse in potestate hominis facere, ut tale auxilium ad praedestinationem pertineat, et effectum ejus consequatur. Hoc autem omnino verum his auctoribus videtur, quia in potestate hominis est facere, ut illud auxilium sit efficax, quia in potestate hominis est, ut habeat effectum vel non habeat: si autem sit efficax, erit auxilium praedestinationis: ergo est in potestate hominis facere, ut tale sit.

enseñó Agustín en el lib. 1 *Ad Simplicianum*, cuestión 2. Por tanto, el predestinado y el réprobo siempre son tan desiguales que el predestinado excede en algún don especial de gracia. Este exceso parece consistir en dos cosas. Una es que la voluntad del predestinado se prepara de un modo especial en el que no se prepara la voluntad del réprobo, como explica ampliamente Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, caps. 6, 8, 10 y 16, y muchas veces más; Próspero en el libro segundo *De vocatione gentium*, c. 8 (alias 23), y a los genoveses (resp. 3) y a los galos (resp. 5). Lo mismo piensa Gregorio (homil. 30 *in Evangelia*). La otra es el don de la perseverancia, que se da al predestinado y no al réprobo: y es un don especial de gracia, como explica ampliamente Agustín en todo el libro *De bono perseverantiae*. Y lo enseñaron Inocencio (Epíst. 94 entre las de Agustín) y Celestino (Epíst. a los obispos de las Galias, cap. 7), y finalmente el Concilio de Trento (ses. 6). Por estas razones otros teólogos modernos también juzgan que esta parte es verdadera.

3. Para dar brevemente la verdadera resolución de esta cuestión, conviene distinguir lo que se sigue por sí y necesariamente de la predestinación, de lo que es de algún modo por accidente, en cuanto no se sigue de la razón de predestinación como tal. Porque, aunque de esta o aquella predestinación más o menos perfecta puedan seguirse, sin embargo, por sí no son necesarios a la predestinación como tal. Del primer género son alguna justificación (bajo la cual comprendo otra vocación eficaz, en cuanto fue necesaria para la justicia) y la perseverancia hasta la muerte en la justicia: pues estos dos bastan para que se cumpla la predestinación. Del segundo género son los dones más abundantes de gracia, ya habitual, ya actual, porque sin ellos puede salvarse el predestinado, a no ser que el término de su predestinación sea tan excelente que necesite todos estos. La comparación, pues, para que sea doctrinal y pueda caer bajo la ciencia, debe hacerse en lo que es por sí, pues en lo que es por accidente puede haber gran variedad.

7 Haec posterior sententia recte et consequenter defenditur ab his auctoribus, qui praescientiam conditionatam non admittunt; et inter eos illam maxime secutus est Catharinus, qui consequenter asseruit, plures non praeelectos, neque ex determinata intentione Dei, ita efficaciter vocatos, ut infallibiliter converterentur, de facto converti et salvari. Verumtamen haec sententia multa supponit, quae a nobis nullo modo probari possunt. Unum est, non dari praescientiam certam futurorum sub conditione. Aliud est, salvari de facto aliquos homines non praeelectos ad gloriam ante praescientiam absolutam futurorum operum. Tertium est, non praedefinire Deum absolute et in particulari conversionem, et perseverantiam eorum, qui salvandi sunt, ante absolutam praescientiam ejus. Nisi enim haec omnia supponantur, seu contraria ut vera recipiantur, repugnantiam involvit illa sententia ut rationes factae ostendunt.

8 **Conclusio.** — Dico ergo, non esse in potestate hominis, cum non electione divina, seu cum non praedestinatione, aut (quod idem est) cum reprobatione negativa, actu ponere seu componere suam aeternam salutem. Haec resolutio facile constabit explicando magis fundamentum prioris opinionis, et alterius fundamento satisfaciendo. Ut ergo ratio illius sententiae comprehendatur, est prae oculis habenda illa distinctio de reprobatione positiva et negativa. Quia non reprobari positive eodem modo est in potestate hominis, quo non condemnari, vel salvari, quia jam ostendimus, in hac materia optimum argumentum sumi ab ipsa damnatione ad reprobationem positivam, quia haec non opponitur immediate praedestinationi, sed approbationi, seu glorificationi. At vero reprobatio negativa immediate opponitur praedestinationi, et ideo non magis potest esse in libera potestate hominis una, quam alia. Ex quo aperte sequitur, facta suppositione

4. Primera conclusión. — De donde en primer lugar hay que decir que en los dones posteriores de la gracia el réprobo puede superar a muchos predestinados. Esto lo prueba el discurso puesto en primer lugar en la razón de dudar. Y además se prueba por inducción. Pues Lucifer fue creado en mayor gracia que cualquiera de los santos ángeles. También en los hombres es claro por sí mismo. La razón es la ya tocada, porque como aquellos dones no son necesarios en aquella abundancia y perfección para la predestinación como tal, no es necesario darlos a todos los predestinados: y como por otra parte solos no bastan para la salvación eterna sin la perseverancia, pueden comunicarse a los réprobos por arbitrio de Dios: pues aunque ellos absolutamente y simplemente no sean predestinados, pueden sin embargo estar preordenados y predefinidos a obtener algún grado de gracia en esta vida: nada, pues, impide que en estos beneficios a veces el réprobo supere al predestinado.

5. Segunda conclusión. — En segundo lugar hay que decir que el predestinado siempre recibe algún don de gracia que no se comunica al réprobo, por razón del cual los demás dones, aunque en su entidad parezcan no mayores o incluso menores, en orden a conseguir la salvación son más eficaces y, por tanto, mayores en razón de gracia y de beneficio. Esta aserción la prueban las razones propuestas en segundo lugar. Y se explica además brevemente. Pues en primer lugar el predestinado persevera hasta la muerte en gracia, y no el réprobo: y esto es un don especial de Dios, como es cierto y ya se probó brevemente. Hay que advertir, sin embargo, que de esto no se sigue que el predestinado necesariamente exceda en algún don intrínseco que le inhiera: pues esto no es siempre necesario para perseverar más allá de la gracia justificante común: pero basta una especial providencia de Dios, bien quitando las ocasiones malas e impedimentos de la salvación, bien ordenando de cualquier modo que la muerte le sobrevenga al hombre en buen estado, según aquello: *Fue arrebatado para que la malicia no mudara su*

non praedestinationis, non posse simul cum illa componi salutem hominis, quae solis praedestinatis contingit.

9. Difficultati satisfit. — Ad difficultatem autem positam respondetur, quamvis non supponatur absoluta scientia in Deo, neque etiam decretum expellendi a Regno hujusmodi personas, supponi tamen scientiam conditionalem, quae adjuncta voluntate permittendi lapsum, seu non dandi tale auxilium, quod futurum esse congruum praescitur, transit in absolutam, et hoc satis est, ut effectus sit infallibilis. Neque inde sequitur, Deum ex se, et ex voluntate sua reprobare hujusmodi homines positiva reprobatione, sed solum sequitur, ex se non praedestinare, et velle permittere culpam, quod verum est nullumque habet inconveniens. Denique parum refert, quod sit in potestate hominis actu operari cum auxilio justificante Dei, et quod si id faciat, auxilium jam erit congruum et efficax. Nam cum Deus praeviderit hominem non fuisse usurum tali potestate, simul cum illa potestate est infallibile tale auxilium non futurum congruum, nec efficax. Non est autem in hominis potestate facere, ut Deus sibi praeparet illud auxilium, quod novit futurum esse congruum, sed hoc omnino pendet ex libera Dei voluntate.

□□

LIBER SEXTUS

DE NONNULLIS COMPARATIONIBUS INTER PRAEDESTINATIS ET REPROBOS, SEU INTER PRAEDESTINATIONEM ET REPROBATIONEM.

Cap. I. An praedestinati sint in hac vita certi de sua praedestinatione.

entendimiento. Y así se salva el párvulo con sola la gracia bautismal y recibe el don de la perseverancia no por un nuevo don intrínseco que le inhiera (porque ni puede haber hábito o intensión suya, como es sabido por sí, ni moción actual, porque el párvulo no es capaz de ella ni la necesita); será, pues, una especial providencia de Dios acerca de su muerte, la cual de hecho le aprovecha más para conseguir la salvación eterna que aprovechen a algún adulto muchas buenas obras y un gran aumento de gracia en el que finalmente no persevera. Y la misma diferencia entre adultos se puede considerar fácilmente.

6. En segundo lugar pertenece a esta diferencia alguna vocación de modo especial eficaz, que se da al predestinado y no al réprobo, de la cual habla frecuentemente Agustín en los lugares citados y en otros, y la llama alta y secreta. Y de ella se encuentra un ilustre ejemplo en los ángeles: pues en el primer instante de la creación todos recibieron una vocación congrua para que se dispusieran a la primera justicia: en el segundo, en cambio, en el que iban a deliberar perfectamente para consumar su camino, a los predestinados se les dio una vocación eficaz y a los otros no se les dio: y de la diferencia en este don surgió también la diferencia en la salvación eterna. Entre los hombres también se puede considerar esto, especialmente en dos ya cercanos a la muerte y existentes en pecado mortal: pues a uno a veces se le da vocación eficaz a la penitencia, al otro no se le da, y enseguida mueren ambos. Es, pues, necesaria esta diversidad, porque la conversión actual (según la verdadera doctrina) no se hace sin vocación eficaz.

7. Cuestión. — Aquí, sin embargo, surgía la cuestión de si es necesario en estos eventos que el predestinado exceda al réprobo en algún auxilio mayor de gracia intrínseco o al menos en alguna mayor providencia con la que se quiten los impedimentos de la conversión, de modo que sea simplemente verdadero decir que el predestinado en esa ocasión recibe mayor auxilio. Pero como traté esta materia ex profeso en el libro tercero *De auxiliis*, capítulos 20 y 21, respondo

Cap. II. In certitudine comparantur praedestinatio et reprobatio.
Cap. III. Sitne maior numerus praedestinatorum quam reproborum.
Cap. IV. Ad totam Dei providentiam comparantur.

CAPUT I.

UTRUM PRAEDESTINATUS SEMPER IN HAC VITA RECIPIAT MAJORA DONA GRATIAE, QUAM REPROBUS.

1. Dubitandi ratio. — Ratio dubitandi est, quia dona gratiae aut sunt gratia sanctificans cum habitibus infusis, aut actus virtutum pertinentes ad gratiam cooperantem, vel vocationes, et auxilia gratiae operantis. In his autem omnibus interdum videntur excedere reprobi praedestinatos. Primum patet, quia interdum reprobus consequitur in hac vita majorem sanctitatem pro aliquo tempore, quam praedestinatus in tota vita. Quod patebit facile conferendo adultum aliquo tempore vitae sancte operantem, et postea in peccato morientem, cum infante baptizato, et cum sola gratia baptismali mortuo. Unde idem est evidens de actibus bonis: nam interdum aliquis salvatur cum una tantum contritione, vel attritione, alii vero damnantur, quia saepius, et multos vitae tempore insignes actus virtutum operati sunt. Ex quo etiam constat, idem dicendum esse de auxiliis operantis gratiae: tum quia illi actus ab hujusmodi auxiliis procedunt: tum etiam quia reprobi interdum efficaciter vocantur ad statum perfectionis, verbi gratia, ad quem praedestinatus non vocatur: ergo, etc. Propter quod hanc partem absolute affirmare videntur Sotus, 4, de Nat. et Grat., cap. 16, Vega, lib. 6, in Tridentin., cap. 9. Et maxime hoc sentiunt, qui putant dari causam praedestinationis, vel aliquos non praeelectos alvari, praecipue illi, qui simul negant conditionatam praescientiam, et

distinguiendo entre el auxilio actual concomitante y por modo de concurso o influjo actual, y el auxilio preveniente o por modo de principio. Pues del primero hay que decir que el predestinado siempre excede en algún auxilio de este tipo, cuando las demás cosas son iguales, porque siempre excede en alguna conversión o buena disposición última, que no se tiene sin este auxilio ni este auxilio se da sin aquella. Pero del otro auxilio preveniente esto no es por sí necesario, porque si tal mayor auxilio fuera necesario por sí y por parte del principio para la conversión actual, el que no lo tuviera no recibiría auxilio suficiente para la conversión, porque le falta algo que por sí es necesario y no está en su potestad, puesto que se dice que pertenece a la gracia de la vocación. Asimismo, porque o el que recibe mayor auxilio puede no obstante no convertirse, o no puede. Lo segundo no se puede decir según el Concilio de Trento (ses. 6, can. 4), porque tal premoción quitaría la libertad, pues es antecedente. Si se dijera lo primero: luego con aquel mismo auxilio está que uno se convierta y otro no: luego no se requiere mayor en el que se convierte.

8. No obstante, sin embargo, como insinué en la última parte de la conclusión, tal auxilio en el que se convierte tiene razón de mayor beneficio y mayor gracia. Pues estas dos cosas son muy distintas: ser mayor auxilio y ser mayor beneficio. Porque mayor auxilio significa ser mayor principio y más poderoso para obrar, lo cual no siempre tiene la vocación congrua, como mostré. Pero mayor beneficio solo dice que tal auxilio se da por mayor dilección de Dios y por eso se confiere en aquella oportunidad y tiempo que Dios previó que sería acomodado para que en él tenga infaliblemente efecto: en esto excede el predestinado al réprobo en cuanto a aquella vocación de la que al menos depende la última salvación.

CAPÍTULO II

physicam praedeterminationem non admittunt.

2. In contrarium ratio. — In contrarium vero est, quia prima ratio in ordine executionis, propter quam hic salvatur, et non ille, est, quia Deus huic praestare voluit specialem misericordiam, et non alteri, juxta illud: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat,* ad Rom. 9. Haec autem misericordia consistit in collatione alicujus specialis gratiae, obduratio vero in negatione similis gratiae, ut docuit Augustinus 1, ad Simplicianum, quaestione secunda. Ergo praedestinatus, et reprobus semper sunt ita impares, ut praedestinatus excedat in speciali dono gratiae. Hic autem excessus in duobus consistere videtur. Unum est, quia praedestinati voluntas quodam speciali modo praeparatur quo non praeparatur voluntas reprobi, ut late Augustinus de Praedestinat. Sanctorum, cap. 6, 8, 10 et 16, et saepe alias. Prosper, libro secundo, de Vocatione Gentium, c. 8, alias 23, et ad Genuenses, responsione 3, et ad Gallos, responsione 5. Idem sentit Gregorius, homil. 30, in Evangelia. Aliud est perseverantiae donum, quod praedestinato datur, non vero reprobo: est autem illud speciale donum gratiae, ut late Augustinus, toto libro de Bono persever. Et docuit Innocentius, 1, Epist. 94, inter Epistolas Augustini, et Coelestinus, Epist. ad Episcopos Galliae, cap. 7, et tandem Concilium Tridentinum, sess. 6. Propter quae alii moderni theologi partem hanc etiam esse censent.

3. Ut veram resolutionem hujus quaestionis breviter tradamus, oportet distinguere ea, quae per se, ac necessario s-equuntur ex praedestinatione, ab iis, quae sunt quodammodo per accidens, quatenus non sequuntur ex ratione praedestinationis ut sic. Quia nimirum, licet ex hac, vel illa praedestinatione magis, vel minus perfecta sequi possint, per se tamen ad praedestinationem ut sic necessaria non sunt. Prioris generis sunt justificatio aliqua (sub qua

CÓMO EL NÚMERO DE PREDESTINADOS Y RÉPROBOS ES CIERTO.

1. Suponemos que ambos números son ciertos. Pues de los predestinados dice Pablo en 2 Tim. 2: *Firme fundamento de Dios permanece: conoce el Señor a los que son suyos*; y la Iglesia en cierta oración dice: *Dios, a quien solo es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la eterna felicidad*. Y la misma razón es del número de los réprobos, porque la ciencia de Dios es eterna: tanto las cosas buenas como las malas que en el tiempo han de suceder le son ciertas desde la eternidad. De donde en esto no puede haber disensión entre católicos, aunque algunos atribuyan lo contrario a Catherino y a los massilienses. Pero ellos hablaron en otro sentido, como constará.

2. Se puede objetar, sin embargo, porque la predestinación y la reprobación no son ciertas e infalibles: luego tampoco el número puede ser cierto. El antecedente es claro, porque lo que es infalible es inevitable; lo que es inevitable es necesario; pero estas cosas no se pueden atribuir a la predestinación o a la reprobación: luego tampoco aquello. Esto solo lo propongo para explicar los términos. Pues *cierto* e *infalible* connotan relación con la ciencia: y por eso se pueden y se deben atribuir simplemente y sin distinción a la predestinación y al número de predestinados. *Inevitable* y *necesario*, en cambio, dicen relación con la causalidad y el efecto, y por eso no se deben admitir sin la distinción de sentido compuesto y dividido, en el sentido declarado en lo anterior. De donde lo que es cierto no siempre es simplemente inevitable en orden a su causa próxima, sino solo por suposición de que ya es causa prevista que hace esto, que es aquella suposición de la que dijo Aristóteles: *Lo que es, cuando es, es necesario que sea*.

3. Duda. — Primera opinión. — Puesto esto, pues, los teólogos dudan sobre el modo de esta certidumbre. En esto Catherino distinguió entre el número de

comprehendo aliam vocationem efficacem, quatenus ad justitiam fuerit necessaria) et perseverantia usque ad mortem in justitia: nam haec duo sufficiunt, ut praedestinatio compleatur. Posterioris generis sunt abundantiora dona gratiae, sive habitualis, sive actualis, quia sine his potest praedestinatus salvari, nisi fuerit adeo excellens terminus praedestinationis ejus, ut his omnibus indigeat. Comparatio ergo ut sit doctrinalis, et possit sub scientiam cadere, debet fieri in his, quae sunt per se, nam in his, quae sunt per accidens, potest esse magna varietas.

4. Prima conclusio. — Unde imprimis dicendum est, in posterioribus donis gratiae posse reprobum superare multos praedestinatos. Hoc probat discursus primo loco in ratione dubitandi positus. Et praeterea probatur inductione. Nam Lucifer in majori gratia creatus fuit, quam ullus sanctorum angelorum. In hominibus etiam est per se clarum. Ratio vero est jam tacta, quia cum illa dona non sint necessaria in illa abundantia, et perfectione ad praedestinationem ut sic, non est necesse dari omnibus praedestinatis: et cum alias sola non sufficiant ad salutem aeternam sine perseverantia, possunt pro Dei arbitrio communicari reprobis: nam licet illi absolute, et simpliciter praedestinati non sint, possunt tamen esse praeordinati, et praefiniti ad aliquem gradum gratiae in hac vita obtinendum: nihil ergo
impedit, quominus in his beneficiis aliquando reprobus superet predestinatum.

5. Secunda conclusio. — Secundo dicendum, praedestinatum semper recipere aliquod donum gratiae, quod non communicatur reprobo, ratione cuius cetera dona, etiamsi in entitate sua vel non maiora vel etiam minora esse videantur, in ordine ad consequendam salutem sunt efficaciora, atque adeo in ratione gratiae et beneficii maiora. Hanc assertionem probant rationes

predestinados y el de salvados, y del primero dijo que es cierto en el decreto de la voluntad divina: más aún, que es necesario, como vimos arriba: del segundo, en cambio, dijo que no es cierto en la voluntad de Dios, sino solo en la presciencia de todas las acciones humanas desde el principio de la vida hasta el fin. En esta sentencia parecen haber estado los massilienses, como se colige de la Epístola de Hilario a Agustín, en aquellas palabras: *Aquello tampoco lo aceptan, que haya un número definido de los que han de ser elegidos y recibidos, quieren, a saber, en el decreto de la voluntad de Dios, como enseñaba Agustín*. De donde a fortiori los mismos autores dicen lo mismo del número de réprobos.

4. Se impugna esta opinión. — Esta opinión supone en primer lugar una mala división entre número de salvados y de predestinados, contra la cual mostré arriba que todos los salvados son predestinados. Además supone dos principios falsos. Uno es que no todos los que se salvan son pre-elegidos: el otro es que Dios no prevee bajo condición las contingencias futuras antes de decretar algo acerca de la salvación de los hombres: y por eso no es necesario decir más contra esta sentencia.

5. Otros modernos, pues, impugnando acerbamente esta opinión, cayeron en otra extrema, diciendo que ambos números, tanto de predestinados como de réprobos, son ciertos en un cierto decreto de la voluntad de Dios que antecedió a toda presciencia de los futuros, tanto absoluta como condicional. Sin embargo, esta opinión quedó suficientemente impugnada en lo superior: porque ni respecto a los réprobos pudo Dios tener convenientemente tal decreto antes de la presciencia absoluta, a no ser que queramos hacer a Dios autor de todo el mal; ni tampoco tiene lugar tal decreto respecto a los predestinados antes de la presciencia condicional, a no ser que se lesione la libertad del arbitrio. Finalmente, cada uno según el modo de predestinación que finge admite también tal fundamento de esta certidumbre: y por eso no es necesario recorrer una por una las opiniones o

posteriori loco propositae. Et explicatur praeterea breviter. Nam imprimis praedestinatus perseverat usque ad mortem in gratia, et non reprobus: hoc autem speciale Dei donum est, ut est certum, et breviter probatum iam est. Est autem advertendum ex hoc non sequi praedestinatum necessario excedere in aliquo dono intrinseco quod illi inhaereat: nam hoc non est semper necessarium ad perseverandum ultra communem gratiam iustificantem: sed sufficit specialis providentia Dei, vel auferentis occasiones pravas et impedimenta salutis, vel ordinantis quovis modo ut mors in bono statu homini contingat, iuxta illud: *Rapitur ne malitia mutet intellectum eius*. Atque ita salvatur parvulus cum sola gratia baptismali, et recipit donum perseverantiae non per novum intrinsecum donum illi inhaerens, quia nec esse potest habitus vel intensio eius, ut per se notum est, nec actualis motio, quia parvulus non est capax eius nec illa indiget; erit ergo specialis Dei providentia circa mortem eius, quae de facto magis illi prodest ad aeternam salutem consequendam quam prosint alicui adulto multa bona opera et magnum gratiae augmentum, in quo tandem non perseverat. Eademque differentia inter adultos facile considerari potest.

6. Secundo spectat ad hoc discrimen aliqua vocatio speciali modo efficax, qua praedestinato datur et non reprobo, de qua saepe loquitur Augustinus in citatis et in aliis locis, et eam vocat altam atque secretam. Eiusque illustre exemplum in angelis invenitur: nam in primo instanti creationis omnes receperunt vocationem congruam ut se disponerent ad primam iustitiam: in secundo vero, in quo perfecte deliberaturi erant ut viam suam consummarent, praedestinatis data est vocatio efficax, aliis vero non est data: et ex differentia in hoc dono orta est etiam differentia in aeterna salute. Inter homines etiam hoc considerare licet, maxime in

impugnarlas, porque por el fundamento, es decir, por el modo de predestinación deben ser refutadas.

6. Primera aserción. — Nosotros, pues, del modo de predestinación que pusimos, consecuentemente decimos que en el número de predestinados se pueden considerar dos cosas: a saber, que no sea mayor y que no sea menor. Digo, pues, en primer lugar: por virtud de aquel decreto por el cual Dios elige para la gloria a tales personas, es cierto que el número de predestinados será futuro en tanta multitud y no en menor. Se prueba porque, siendo un decreto absoluto, no puede fallar. Esta certidumbre no repugna a la libertad de los predestinados por la ciencia condicional que supone, como declaré muchas veces.

7. Segunda aserción. — En segundo lugar digo, en cuanto a la otra parte, que es decir que aquel número no será futuro mayor, la certidumbre se debe tomar de otra voluntad por la cual Dios determinó no elegir a más ni preparar a otros medios eficaces, porque antes de esta voluntad en ningún principio hay negación infalible de un número mayor. De donde consecuentemente resulta que en esta voluntad posterior, supuesta también la presciencia condicional y la voluntad de crear tanta multitud de ángeles o de hombres, es también cierto el número de réprobos, no por la eficacia de tal voluntad que tenga positivamente respecto a los efectos de la reprobación o respecto a la culpa que es causa de ellos: sino por la ciencia condicional con el decreto de permitir la condición, como también se declaró arriba.

8. De donde finalmente se entiende la diferencia que santo Tomás pone aquí en el art. 7 entre el número de predestinados y el de réprobos. Pues del primero dice que es cierto por una singular predeterminación divina (pues así y con razón llamó elección de Dios). Del segundo también dice que no es cierto por tal predeterminación. Se puede preguntar, sin embargo, si lo es por alguna. En esto hay que distinguir (con Cayetano allí) entre los réprobos en cuanto son hombres o ángeles, o en cuanto son réprobos. Pues del

duobus iam morti vicinis et existentibus in peccato mortali, nam uni aliquando datur vocatio efficax ad paenitentiam, alteri non datur, et statim ambo moriuntur. Est ergo necessaria haec diversitas, quia actualis conversio (iuxta veram doctrinam) non fit sine vocatione efficaci.

7. Quaestio. — Hic autem occurrebat quaestio an necessarium sit in his eventibus praedestinatum excedere reprobum in aliquo maiori auxilio gratiae intrinseco vel saltem in aliqua maiori providentia qua tollantur impedimenta conversionis, ita ut simpliciter verum sit dicere praedestinatum in ea occasione recipere maius auxilium. Sed quia rem hanc ex professo tractavi libro tertio *De auxiliis*, capitibus 20 et 21, respondeo distinguendo de auxilio actuali concomitante et per modum concursus seu actualis influxus, et de auxilio praeveniente seu per modum principii. Nam de priori dicendum est semper praedestinatum excedere in aliquo huiusmodi auxilio, quando cetera aequalia sunt, quia semper excedit in aliqua conversione vel bona dispositione ultima, quae non habetur sine hoc auxilio neque hoc auxilium datur sine illa. At vero de alio praeveniente auxilio id non est per se necessarium, quia si tale maius auxilium esset necessarium per se et ex parte principii ad actualem conversionem, qui illud non haberet non acciperet sufficiens auxilium ad conversionem, quia deest illi aliquid quod per se necessarium est et non est in potestate eius, cum ad gratiam vocationis pertinere dicatur. Item quia vel ille qui recipit maius auxilium potest nihilominus non converti, vel non potest. Secundum dici non potest iuxta Concilium Tridentinum sess. 6 can. 4, quia talis praemotio tolleret libertatem, est enim antecedens. Si vero dicatur primum: ergo cum illo eodem auxilio stat unum converti et non alium: non ergo requiritur maius in eo qui convertitur.

primer modo su número es cierto por alguna predeterminación de Dios, es decir, por alguna voluntad absoluta de Dios: pues aquel efecto es tal que Dios lo va a hacer y en gran parte él solo: de donde tal es también que por sí y absolutamente pueda quererlo. No pienso, sin embargo, que tampoco en esto haya igualdad entre réprobos y predestinados (aunque Cayetano opine lo contrario), porque el número de predestinados está por sí predeterminado; el de réprobos, en cambio, por el bien de los mismos predestinados, como expresamente enseñó allí santo Tomás y fue sentencia de Agustín (4 *Contra Julianum*, cap. 4); y por eso aquella voluntad anterior con razón se llama singular predeterminación. Pero que tales hombres o ángeles sean réprobos, su número no es cierto por predeterminación de tal efecto, sino por la permisión, supuesta la presciencia condicional, como se declaró arriba. Digo, pues, que este número no es cierto por predeterminación de tal efecto, pues si alguien llama predeterminación a la voluntad que Dios tuvo de no pre-elegir a estos hombres ni prepararles auxilios congruos, también es cierto aquel número por virtud de tal predeterminación. El modo de hablar, sin embargo, es impropio y poco usado, porque como aquella voluntad no es de un efecto positivo, sino solo de una cierta negación, se juzga que pertenece más bien a la permisión.

CAPÍTULO III

SI ES MAYOR EL NÚMERO DE PREDESTINADOS O DE RÉPROBOS.

1. Todos los que mueren en pecado mortal son réprobos. — Primera comparación. — Supongo que todos los que mueren o terminan su vida en pecado mortal son réprobos. Para no tener que impugnar aquí los errores de quienes afirman que todos o algunos de los condenados se salvarán algún día, y consiguientemente ya son predestinados, de donde se aumentaría no poco el número de predestinados. Pero lo que hemos puesto es de fe: y aquellos errores se impugnan ex profeso en la materia del Purgatorio y en otros lugares. Puesto esto, pues,

8. Nihilominus tamen, ut in ultima parte conclusionis insinuavi, tale auxilium in eo qui convertitur habet rationem maioris beneficii maiorisque gratiae. Sunt enim hae duo valde diversae: esse maius auxilium et esse maius beneficium. Nam maius auxilium significat esse maius principium et potentius ad operandum, quod non semper habet vocatio congrua, ut ostendi. At maius beneficium solum dicit quod tale auxilium detur ex maiori dilectione Dei et ideo conferatur in ea opportunitate et tempore quod Deus praenovit fore accommodatum, ut in illo infallibiliter habeat effectum: in hoc excedit praedestinatus reprobum quantum ad illam vocationem, ex qua saltem pendet ultima salus.

CAPUT II.

QUOMODO NUMERUS PRAEDESTINATORUM ET REPROBORUM CERTUS SIT.

1. Supponimus utrumque numerum esse certum. Nam de praedestinatis ait Paulus 2 ad Timoth. 2: *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus qui sunt eius*; et Ecclesia in quadam oratione dicit: *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in aeterna felicitate locandus*. Eademque ratio est de numero reproborum, quia scientia Dei est aeterna, sive bona sive mala quae in tempore eventura sunt, illi sunt ab aeterno certa. Unde in hoc non potest esse dissensio inter Catholicos, quamvis aliqui oppositum tribuant Catherino et Massiliensibus. Sed illi in alio sensu locuti sunt, ut constabit.

2. Potest vero objici, quia praedestinatio et reprobatio non est certa et infallibilis: ergo nec numerus potest esse certus. Antecedens patet, quia quod est infallibile, est inevitabile; quod inevitabile, necessarium; sed haec non possunt tribui praedestinationi vel reprobationi: ergo neque illud. Hoc solum propono ad explicandos

aquí se pueden hacer varias comparaciones. La primera es entre los solos ángeles, si fueron más los predestinados que los réprobos. A la cual los teólogos comúnmente responden afirmativamente con santo Tomás (I p., q. 63, art. 9 ad 4), que según un sentido probable se significa en el Apocalipsis cuando se dice que el dragón arrastró consigo la tercera parte de las estrellas. La razón la insinuaré abajo.

2. Segunda comparación. — La segunda comparación es entre los hombres, hablando absolutamente de todos los que desde el principio del mundo hasta el fin fueron y serán. Y de este modo es sentencia común y verdadera que el número de réprobos es mayor. La cual se toma de aquello de Mt. 7: *Estrecha es la puerta que lleva a la vida, pocos son los que entran por ella*. Por esta causa, en efecto, suelen significarse en la Escritura los elegidos con el nombre de *pocos*. Como muchos entienden aquello del Sal. 17: *De pocos de la tierra divídelos*; y aquello de Eclo. 17: *Purifícate de tu negligencia con pocos*. De donde en el 4 libro de Esdras c. 8 se dice: *Este siglo lo hizo Dios para muchos, el futuro en cambio para pocos*. Y más abajo más claramente: *Muchos ciertamente fueron creados, pero pocos se salvarán*. Este libro, aunque no sea canónico, tiene sin embargo gran autoridad. Y allí se declara con un ejemplo: *Como la tierra (dice) da mucha materia de la que se hacen vasijas de barro, poca en cambio de la que se hacen oro y plata*, etc. Pues por eso tal vez en la Escritura los elegidos se llaman vasos de oro y se comparan a gemas y piedras preciosas, porque así como estas son raras, así también aquellos.

3. Además casi por inducción se puede mostrar fácilmente esto. Porque si consideramos el estado de los hombres hasta la venida de Cristo, en él era rara la conocimiento de Dios y la santificación. Después de la venida de Cristo, innumerables o no creen o incluso todavía no han oído el Evangelio: y de los que creen, gran parte se condena, como diré enseguida: luego, pensadas todas las cosas, sin duda es mucho mayor el número de réprobos. La razón la da santo Tomás (I p., q. 23, art. 7 y I-II q. 14 art. 2 ad 3). Primero por la

terminos. Nam certum et infallibile connotant habitudinem ad scientiam: et ideo simpliciter et sine distinctione tribui possunt, et debent praedestinationi et numero praedestinatorum. Inevitabile autem et necessarium dicunt habitudinem ad causalitatem et effectum, et ideo non sunt admittenda sine distinctione sensus compositi et divisi, in sensu declarato in superioribus. Unde id quod est certum non semper est simpliciter inevitabile in ordine ad suam causam proximam, sed solum ex suppositione quod iam sit causa praevisa hoc faciens, quae est illa suppositio de qua dixit Aristoteles: *Quod est, quando est, necesse est esse*.

3. Dubium. — Prima opinio. — Hoc ergo posito, dubitant theologi de modo huius certitudinis. In quo Catherinus distinxit inter numerum praedestinatorum et salvandorum, et de priori dixit esse certum in decreto voluntatis divinae: imo et esse necessarium, ut supra vidimus: de posteriori autem dixit non esse certum in voluntate Dei, sed in sola praescientia omnium actionum humanarum a principio vitae usque ad finem. In qua sententia videntur fuisse Massilienses, ut colligitur ex Epistola Hilarii ad Augustinum, in illis verbis: *Illud pariter non accipiunt, ut eligendorum recipiendorumque esse definitum numerum, volunt scilicet in decreto voluntatis Dei, ut Augustinus docebat*. Unde a fortiori idem dicunt hi auctores de numero reproborum.

4. Impugnatur haec opinio. — Haec vero opinio supponit imprimis malam divisionem in numerum salvandorum et praedestinatorum, contra quam supra ostendi omnes salvandos esse praedestinatos. Deinde supponit duo principia falsa. Unum est non omnes qui salvantur esse praelectos: aliud est Deum non praescire sub conditione futura contingentia priusquam circa salutem hominum aliquid

condición de la naturaleza humana, que está compuesta de apetitos de algún modo contrarios, y los objetos que pueden inclinar al mal son más familiares y proporcionados. A esto se añade la desordenación dejada por el pecado original: por lo cual arriba decíamos que el pecado original es causa de algún modo o ocasión de la reprobación de muchos hombres. Luego se puede tomar razón de la altura y excelencia del fin al que se ordena el hombre por medios que también exceden mucho las fuerzas del hombre, especialmente del caído. Estas razones son óptimas por parte del hombre: sin embargo por parte de Dios es profundo este designio de su sabiduría, y no podemos decir otra cosa sino que por esto quiso Dios mostrar la excelencia de su gracia en los elegidos, como significó Pablo.

4. Tercera comparación. — Primera sentencia. — La tercera comparación es entre los hombres fieles o cristianos, si se salvan más o se condenan más, o al revés. En esta materia hay diversas sentencias. Algunos creen piadosamente que se salvan más de ellos: lo cual sostuvo Silvestre en la *Rosa áurea*, hacia la Dominica de Septuagésima, al final. Y suele traerse para esto la parábola de Mt. 22. Donde en el banquete del padre de familia solo se encontró uno que carecía de traje nupcial. En Mt. 25, en cambio, de diez vírgenes cinco fueron necias y cinco prudentes. La congruencia, sin embargo, puede ser porque de los cristianos mueren más habiendo recibido los sacramentos, por cuya virtud fácilmente se justifican: luego es verosímil que se salven más de ellos.

5. La posterior es más verdadera. — La sentencia contraria es más común, a saber, que entre los cristianos hay más réprobos que predestinados. Lo cual afirma abiertamente san Gregorio (hom. 19 *in Evang.*), y Agustín (lib. 3 *Contra Cresconium*, cap. 66, y lib. 4, c. 53), exponiendo así la parábola del trigo y la paja. Pues por el arca (como dice) se significa la Iglesia, y por la paja se significan los réprobos: consta, sin embargo, que es mayor la multitud de la paja que del trigo. Lo mismo siente Crisóstomo (hom.

decernat: et ideo non oportet plura contra hanc sententiam dicere.

5. Alii ergo moderni acriter impugnantes hanc opinionem in aliam extremam inciderunt, dicentes utrumque numerum, tam praedestinatorum quam reproborum, esse certum in decreto quodam voluntatis Dei quod antecessit omnem praescientiam futurorum, tam absolutam quam conditionatam. Verumtamen haec opinio satis in superioribus impugnata est: quia neque circa reprobos Deus potuit convenienter habere tale decretum ante praescientiam absolutam, nisi velimus Deum facere auctorem totius mali, neque etiam locum habet tale decretum circa praedestinatos ante praescientiam conditionatam, nisi laedatur libertas arbitrii. Denique unusquisque iuxta modum praedestinationis quem fingit tale etiam admittit fundamentum huius certitudinis: et ideo necesse non est per singulas opiniones discurrere aut impugnare illas, quia ex fundamento, id est, ex modo praedestinationis expugnandae sunt.

6. Prima assertio. — Nos igitur ex modo praedestinationis quem posuimus consequenter dicimus in numero praedestinatorum duo considerari posse, scilicet ut non sit maior et ut non sit minor. Dico ergo primo: ex vi illius decreti quo Deus eligit ad gloriam tales personas, certum est numerum praedestinatorum esse futurum in tanta multitudine et non in minori. Probatur, quia cum sit absolutum decretum, deficere non potest. Haec vero certitudo non repugnat libertati praedestinatorum propter scientiam conditionatam quam supponit, ut saepe declaravi.

7. Secunda assertio. — Secundo dico, quantum ad aliam partem, quod scilicet ille numerus non sit futurus maior, certitudo sumenda est ex alia voluntate qua Deus statuit non eligere plures nec praeparare aliis media efficacia, quia ante hanc voluntatem in nullo

40 *ad populum* y 65 *in Matth.*), la Glosa y los expositores comúnmente alrededor de aquellas palabras de Mt. 22 y 20: *Muchos son llamados, pocos en cambio elegidos*; y alrededor de la parábola de la semilla de la cual solo la cuarta parte dio fruto (Lc. 8). Finalmente, Cayetano, exponiendo la mencionada parábola de las Vírgenes, dice que incluso de aquellos que en la Iglesia viven medianamente y tienen algún cuidado de su conciencia, se condena la mitad: lo cual es muy riguroso. Las razones o signos de este exceso se toman de la misma experiencia, del uso cotidiano y de la propensión a los malos costumbres. Pues sin duda más cristianos viven mal y raramente perseveran en estado de gracia, y es muy verosímil que mueran como viven.

6. La cosa es ciertamente dudosa. A mí, sin embargo, me parece que hay que usar una distinción. Podemos también por el nombre de cristianos entender a todos aquellos que se glorían del nombre de Cristo y profesan creer en Él, aunque entre ellos haya muchos herejes, apóstatas y cismáticos. Y hablando en esta generalidad me parece probable que sea mayor el número de réprobos: y de este modo entiendo todo lo que se aduce en la segunda opinión. Y se puede confirmar porque herejes y apóstatas siempre fueron en gran número; porque, añadido el número de fieles impíos que mueren mal, claramente excede al número de los que mueren santamente. Pero si por cristianos entendemos solo a aquellos que mueren dentro de la Iglesia Católica, me parece más verosímil que se salven más de ellos en la ley de la gracia. La razón es porque en primer lugar de los que mueren antes de la edad adulta, la máxima multitud fallece con el Bautismo: de los adultos, en cambio, aunque la mayor parte de los hombres peque moralmente con frecuencia, sin embargo con frecuencia resurgen y así pasando la vida cayendo y resurgiendo. Finalmente, en el fin pocos son los que no se preparan por los Sacramentos para la muerte y no se duelan de los pecados, al menos por atrición: esto, sin embargo, basta para que en ese tiempo se justifiquen. Y después de que se justifican, fácilmente suelen en aquel poco

principio est infallibilis negatio maioris numeri. Unde consequenter fit ut in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata praescientia et voluntate creandi tantam multitudinem angelorum vel hominum, sit etiam certus reproborum numerus, non propter efficaciam talis voluntatis quam positive habeat circa effectus reprobationis vel circa culpam quae est causa eorum: sed propter scientiam conditionatam cum decreto permittendi conditionem, ut supra etiam declaratum est.

8. Ex quo tandem intelligitur differentia quam D. Thomas hic art. 7 ponit inter numerum praedestinatorum et reproborum. Nam priorem dicit esse certum ex singulari quadam praedefinitione divina (ita enim et merito vocavit praelectionem Dei). Posteriorem etiam dicit non esse certum ex tali praedefinitione. Quaeritur vero potest an sit ex aliqua. In quo distinguendum est (cum Caietano ibi) de reprobis ut sint homines vel angeli, vel ut sint reprobi. Nam priori modo numerus eorum est certus ex aliqua praedefinitione Dei, id est, ex aliqua absoluta voluntate Dei: nam ille effectus talis est ut Deus illum facturus sit, et magna ex parte ipse solus: unde talis etiam est ut ex se et absolute possit eum velle. Non existimo autem etiam in hoc esse aequalitatem inter reprobos et praedestinatos (licet oppositum censeat Caietanus), nam praedestinatorum numerus per se praefinitus est, reproborum autem propter bonum ipsorum praedestinatorum, ut expresse ibi docuit divus Thomas, et fuit sententia Augustini 4 *Contra Julianum*, cap. 4; et ideo illa prior voluntas merito vocatur singularis praefinitio. Ut autem tales homines vel angeli reprobi sint, non est certus eorum numerus ex praefinitione talis effectus, sed ex permissione, supposita conditionata praescientia, ut supra declaratum est. Dico autem non esse certum hunc numerum ex praefinitione talis effectus, nam si

tiempo perseverar sin nuevo pecado mortal: luego, pensadas todas las cosas, es verosímil que se salven más de estos cristianos.

7. Cuarta comparación. — La cuarta comparación se puede hacer entre el número total de réprobos y predestinados según consta de ángeles y hombres. Asimismo se puede hacer de ángeles a hombres, ya sea entre los réprobos entre sí, ya sea entre los predestinados. Toda esta comparación, sin embargo, estimo que nos es desconocida, porque ni en la Escritura ni en los Padres tiene algún principio y las conjeturas no pueden ser sino débiles. Y todo pende de aquella cuestión de si el número de ángeles que Dios creó es mayor o menor que el número total de hombres que hay que multiplicar hasta el día del juicio. En la cual yo nada cierto ni suficientemente probable puedo afirmar: se suele tratar, sin embargo, en la materia de los ángeles, y por eso la omito.

CAPÍTULO IV

CÓMO SE COMPLETA LA RAZÓN DE LA PROVIDENCIA DIVINA SUPERNATURAL POR LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN.

1. En este capítulo reduciré a breve suma lo que se dijo en el discurso de esta obra, y propondré ante los ojos toda la razón de la providencia sobrenatural acerca de las criaturas intelectuales, e insinuaré de paso algunas otras cosas en las que la predestinación y la reprobación convienen o difieren. En primer lugar, sin embargo, hay que suponer que esta razón de providencia no se entiende en Dios hasta que se entienda que tiene algún decreto libre: porque la providencia dice relación con efectos futuros que son libres y consiguientemente vienen de la voluntad de Dios y de su decreto libre: luego no comienza la providencia hasta que se entienda que Dios tiene algún decreto libre.

quis vocet praefinitionem voluntatem quam Deus habuit non praeeligendi hos homines nec praeparandi eis auxilia congrua, etiam est certus ille numerus ex vi talis praefinitionis. Modus tamen loquendi est improprius et minime usitatus, quia cum illa voluntas non sit de effectu positivo, sed tantum de quadam negatione, ad permissionem potius pertinere censetur.

CAPUT III.

SITNE MAIOR NUMERUS PRAEDESTINATORUM AN REPROBORUM.

1. Omnes qui lethali peccato e vita discedunt sunt reprobi. — Prima collatio. — Suppono omnes qui moriuntur vel terminant vitam suam in mortali peccato esse reprobos. Ne oporteat hic impugnare errores asserentium vel omnes vel aliquos damnatorum aliquando fore salvandos, et consequenter iam esse praedestinatos, ex quo non parum augeretur praedestinatorum numerus. Sed quod posuimus est de fide: et errores illi in materia de Purgatorio et aliis locis ex professo impugnantur. Hoc ergo posito, plures comparationes hic fieri possunt. Prima est inter solos angelos, an plures fuerint praedestinati quam reprobi. Ad quam theologi communiter affirmative respondent cum S. Thoma I p., q. 63, art. 9 ad 4, quod iuxta unum probabilem sensum significatur in Apocalypsi cum dicitur draconem traxisse secum tertiam partem stellarum. Rationem infra insinuabo.

2. Secunda collatio. — Secunda comparatio est inter homines absolute de omnibus loquendo qui a principio mundi usque ad finem fuerunt et futuri sunt. Et hoc modo est communis et vera sententia numerum reproborum esse maiorem. Quae sumitur ex illo Matth. 7: *Arcta est via quae ducit ad vitam, pauci sunt qui intrant per eam*. Ob hanc enim causam solent

2. **La Providencia divina supone un conocimiento perfecto de todas las cosas posibles.** — A continuación, hay que establecer que la providencia divina supone un conocimiento perfecto de todas las cosas posibles, porque la voluntad supone el conocimiento. Por tanto, como la providencia o incluye o supone un decreto libre de la voluntad respecto a las criaturas, es necesario que suponga el conocimiento y la cognición de ellas; por lo tanto, al menos supone la ciencia de simple inteligencia de las cosas posibles, pues esta es la más necesaria y la primera de todas las que Dios tiene acerca de las criaturas.

3. **La Providencia de Dios supone la presciencia de los efectos futuros.** — Pero hay que añadir que la providencia de Dios supone también la presciencia condicionada de todos los efectos futuros, es decir, de aquellos que emanarían de cualquier causa, incluso libre, si se aplicara a obrar con estas o aquellas circunstancias. Pues esta ciencia conviene a Dios por la infinita perfección de su luz intelectual divina, y es necesaria para la exacta perfección de su providencia; de lo contrario, no podría por sí mismo disponer y predefinir aquellas cosas que dependen de causas libres creadas, ni podría mover eficazmente y con absoluta intención el libre arbitrio del hombre a un acto libre en particular, salvando su libertad, lo cual es absurdo. No es necesario tratar ahora del modo de esta presciencia, es decir, si está en una predeterminación física posible o de otro modo: pues esta cuestión pertenece a otra consideración. Ahora solo suponemos aquello que nadie puede negar: que antes de todo decreto libre, Dios tiene en su presciencia media aquellas cosas de las cuales ciertamente sabe que, si quiere aplicarlas, infalible y eficazmente se seguirán tales o cuales efectos libres; y por tanto, que aquellas medias son tales que no quitan la libertad ni impiden su uso. Si en verdad tal predeterminación física existe, es asunto de otra cuestión.

in Scriptura electi paucorum nomine significari. Quomodo multi intelligunt illud Ps. 17: *A paucis de terra divide eos*; et illud Eccli. 17: *De negligentia tua purga te cum paucis*. Unde 4 libro Esdrae c. 8 dicitur: *Hoc saeculum fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos*. Et infra clarius: *Multi quidem creati sunt, sed pauci salvabuntur*. Qui liber licet non sit canonicus, habet tamen magnam auctoritatem. Et ibidem declaratur exemplo: *Sicut terra (inquit) dat multam materiam ex qua fiant fictilia, paucam vero ex qua fiant aurum et argentum*, etc. Nam propterea fortasse in Scriptura electi dicuntur vasa aurea et comparantur gemmis et lapidibus pretiosis, quia sicut haec sunt rara, ita etiam illi.

3. Deinde quasi inductione id facile ostendi potest. Quia si consideremus statum hominum usque ad Christi adventum, in eo rara erat cognitio Dei et sanctificatio. Post Christi autem adventum innumeri vel non credunt vel etiam nondum audierunt Evangelium: et ex his qui credunt magna pars condemnatur, ut statim dicam: ergo pensatis omnibus sine dubio est multo maior numerus reproborum. Rationem autem reddit divus Thomas I p., q. 23, art. 7 et I-II q. 14 art. 2 ad 3. Primo ex conditione humanae naturae quae composita est ex appetitibus quodammodo contrariis, et obiecta quae possunt inclinare ad malum sunt magis familiaria et proportionata. Ad quod accedit deordinatio relicta a peccato originali: propter quod supra dicebamus originale peccatum esse causam aliquo modo vel occasionem reprobationis multorum hominum. Deinde sumi potest ratio ex altitudine et excellentia finis ad quem consequendum homo ordinatur per media quae multum etiam excedunt vires hominis, praesertim lapsi. Quae rationes sunt optimae ex parte hominis: tamen ex parte Dei profundum est hoc consilium sapientiae eius, neque aliud dicere

4. **Algunos signos de razón en la mente de Dios establecen los teólogos.** — Por último, de lo dicho se supone que, para explicar el modo de la predestinación y reprobación divina, los teólogos más importantes distinguen rectamente ciertos *signos de razón* en la mente de Dios. Pues, aunque en Dios según sí mismo nada hay anterior ni posterior según la realidad, sin embargo en los mismos objetos se encuentra cierto orden, por razón del cual, así como distinguimos en Dios varios actos según nuestra razón, también concebimos uno como anterior a otro. Por ejemplo: como la criatura es primero y más necesariamente posible que futura, por eso se entiende que es anterior la ciencia de simple inteligencia que la voluntad o la ciencia de la cosa futura. Asimismo, porque la voluntad no se dirige sino a una cosa conocida, se considera que la ciencia de la cosa es de algún modo anterior a su voluntad. Y finalmente, porque Dios obra perfectísimamente por un fin, por eso se concibe la intención del fin como anterior en razón a la elección de los medios; y porque premia por el mérito y castiga por el delito, por eso se entiende que la presciencia o juicio sobre el mérito o delito antecede a la voluntad de dar el premio o el castigo. Y así habla frecuentemente Agustín, especialmente en la cuestión 2 a Simpliciano, y en todo el libro *Sobre la predestinación de los santos*, y Próspero en la carta al mismo Agustín.

5. **Se establece en Dios un doble orden que hay que distinguir: uno de intención y otro de ejecución.** — De donde finalmente colegimos y suponemos que en la voluntad divina hay que distinguir una doble relación u orden: uno es de intención y otro de ejecución. Pues en aquellas cosas que se subordinan entre sí como fin y medios, el fin es anterior en la intención y posterior en la ejecución, y los mismos medios también se subordinan entre sí; de donde aquello que obra más próximamente para la consecución es también anterior en la intención y posterior en la ejecución que el medio más remoto. Porque, por tanto, Dios obra del modo más perfecto por un fin, por eso antes de la voluntad con la que

possumus nisi per hoc ostendere voluisse Deum excellentiam gratiae suae in electis, ut Paulus significavit.

4. Tertia collatio. — Prima sententia. — Tertia comparatio est inter homines fideles seu christianos, an plures salventur quam damnentur vel e converso. In qua re sunt diversae sententiae. Quidam pie credunt plures salvari ex his: quod tenuit Sylvester in *Rosa aurea* circa Dominicam Septuagesimae in fine. Et solet ad hoc afferri parabola Matthaei 22. Ubi in convivio patris familias unus tantum inventus est carens veste nuptiali. Matth. autem 25 ex decem virginibus quinque fuerunt fatuae et quinque prudentes. Congruentia vero esse potest, quia ex christianis plures moriuntur receptis sacramentis, quorum virtute facile iustificantur: ergo verisimile est plures ex his salvari.

5. Posterior verior. — Contraria sententia communior est, nimirum, ex Christianis plures esse reprobos quam praedestinatos. Quod aperte affirmat D. Gregorius, hom. 19 in Evang., et Augustinus, lib. 3 *Contra Cresconium*, cap. 66, et lib. 4, c. 53, ita exponens parabolam de tritico et palea. Nam per arcam (ut ait) significatur Ecclesia, et per paleam significantur reprobi: constat autem maiorem esse multitudinem paleae quam tritici. Idem sentit Chrysostomus, hom. 40 ad populum et 65 in Matth. Glossa et expositores communiter circa illa verba Matth. 22 et 20: *Multi sunt vocati, pauci vero electi*; et circa parabolam de semente cuius tantum quarta pars fructum attulit (Lc. 8). Denique Caietanus exponens dictam parabolam de Virginibus dicit etiam ex illis qui in Ecclesia mediocriter vivunt et aliquam curam habent conscientiae suae dimidiam partem damnari: quod valde rigorosum est. Rationes seu signa huius excessus sumuntur ipsa experientia et usu quotidiano et propensione ad pravos mores. Nam sine dubio plures ex Christianis male vivunt et raro perseverant in statu gratiae, et

ejecuta los medios se entiende que primero intenta el fin, y consecuentemente se entiende que la intención de tal fin es anterior a su consecución. Y como la misma ejecución del fin es también por la voluntad de Dios, por eso es necesario distinguir en la misma voluntad divina la voluntad que intenta de la que ejecuta; y la misma razón vale para cada uno de los medios, para que entre sí guarden una subordinación semejante; y así sucede que la serie de la intención sea distinta de la serie de la ejecución y anterior en razón. Lo cual es muy necesario observar para entender la predestinación, porque la razón de la predestinación se refiere principalmente al orden de la intención: pues de la predestinación surge tal ejecución de los medios, que tenga unida inseparablemente la consecución del fin.

6. **Primera conclusión.** — Sentado esto, afirmamos en primer lugar que la predestinación divina tuvo su inicio en la *intención eficaz de Dios,* por la cual determinó ordenar o destinar a tantos y tales hombres o ángeles al premio y herencia de la bienaventuranza, para que lo obtuvieran infaliblemente en tal grado de perfección y en tal orden. Que Dios haya pretendido este fin consta de lo ya dicho, porque por causa de él quiso conferirles los medios. Que esta intención haya sido absoluta y eficaz lo muestra y declara suficientemente el modo de la providencia respecto a los predestinados, porque es eficaz y propia de un amor especial hacia ellos. La intención, además, es proporcionada a la elección de los medios, porque es su fundamento o razón. Y a este acto de la voluntad de Dios lo llama Pablo en Rom 8: *Propósito de Dios*, según el cual son llamados aquellos santos a quienes todo coopera para el bien. Al mismo acto lo llama *amor de Dios*, porque *amó a Jacob* (Rom 9). Y finalmente lo llama *elección*, con la que *nos eligió en Cristo, para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia en el amor* (Ef 1). Por eso, todos los predestinados, o todos los que han de salvarse, son llamados en la Escritura, casi por antonomasia, *Elegidos*, los que no pueden perecer, como se toma de Mt 24, y lo explica Agustín en *De la corrección y la*

verisimile valde est ita mori sicut vivunt.

6. Res quidem dubia est. Mihi autem videtur distinctione utendum. Possumus enim Christianorum nomine intelligere omnes illos qui nomine Christi gloriantur profitenturque se in illum credere, cum tamen inter eos multi sint haeretici et apostatae ac schismatici. Et loquendo in hac generalitate probabile mihi est maiorem esse numerum reproborum: et hoc modo intelligo omnia quae in secunda opinione afferuntur. Confirmarique potest quia haeretici et apostatae semper fuerunt in magno numero; quia adiuncto numero impiorum fidelium male morientium plane excedit numerum sancte morientium. At si per Christianos intelligamus solos illos qui intra Ecclesiam Catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum salvari in lege gratiae. Ratio est quia imprimis ex his qui moriuntur ante adultam aetatem maxima multitudo decedit cum Baptismo: ex adultis vero, licet maior pars hominum saepius moraliter peccet, tamen saepius resurgunt et ita cadendo et resurgendo vitam transigunt. Tandem vero in fine pauci sunt qui per Sacramenta non praeparentur ad mortem et de peccatis doleant, saltem per attritionem: hoc autem sufficit ut in eo tempore iustificentur. Et postquam iustificantur, facile solent illo parvo tempore perseverare sine novo peccato mortali: ergo pensatis omnibus verisimile est plures ex his Christianis salvari.

7. Quarta comparatio. — Quarta comparatio fieri potest inter totum numerum reproborum et praedestinatorum prout ex angelis et hominibus constat. Item fieri potest angelorum ad homines sive inter reprobos inter se sive inter praedestinatos. Totam vero hanc comparationem existimo nobis esse ignotam, quia neque in Scriptura neque in Patribus aliquod principium habet et coniecturae non possunt esse nisi infirmae.

gracia, cap. 7 y ss., *De la predestinación de los santos*, cap. 10, y *Del bien de la perseverancia*, cap. 14.

7. **Dios concedió a los ángeles y hombres amados los medios de gracia que sabía que serían eficaces en ellos.** — En segundo lugar, por esta intención quiso Dios conceder a todos y cada uno de los ángeles y hombres así amados aquellos medios de gracia que, por su ciencia condicionada, había conocido de antemano que serían eficaces en ellos, es decir, que infaliblemente producirían el efecto pretendido si se les dieran. Pues cualquier gobernante sabio, o prudente artífice, o agente que obra con propósito, actúa así; con mayor razón Dios, cuya intención y voluntad absoluta no puede ser frustrada. Y de ahí nace aquella providencia ordinaria respecto a los predestinados, que Cristo significó cuando dijo: *Nadie las arrebatará de mi mano*, y cuando dijo: *Para inducirlos al error, si fuera posible, aun a los elegidos*. Y: *Por causa de los elegidos se acortarán aquellos días*; y hay muchos textos semejantes en la Escritura. Y considerando atentamente los efectos de la gracia divina, esto casi se puede conocer por experiencia.

8. De donde también se entiende que, en la misma creación universal de las cosas, su disposición y gobierno, Dios eligió aquella serie y modo que fuera el más apto y conveniente para la consecución infalible del fin pretendido, es decir, la salvación última de los elegidos**.** Así dicen frecuentemente los Padres que *todo es por los elegidos*, como decía Pablo: *Todo lo soporto por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación*. El mismo Pablo parece haber dicho por esta razón en 1 Cor 3 que *todo es de los predestinados* o elegidos, o de aquellos que alcanzan la justicia y perseveran en ella, porque para este fin todas las cosas fueron creadas y dispuestas por Dios. Por tanto, como Dios por la ciencia de simple inteligencia conocía de antemano los diversos e innumerables modos en que podía disponer y gobernar las cosas de este universo, eligió este modo

Totumque pendet ex illa quaestione an numerus angelorum quem Deus creavit sit maior vel minor quam totus numerus hominum multiplicandus usque ad diem iudicii. In qua ego nihil certum neque satis probabile affirmare possum: tractari vero solet in materia de angelis, et ideo illam omitto.

CAPUT IV.

QUOMODO RATIO DIVINAE PROVIDENTIAE SUPERNATURALIS EX PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE COMPLEATUR.

1. In hoc capite ad brevem summam redigam quae in discursu huius operis dicta sunt, totamque rationem supernaturalis providentiae circa intellectuales creaturas ante oculos proponam, et obiter insinuabo nonnulla alia in quibus praedestinatio et reprobatio conveniunt aut differunt. Principio autem supponendum est hanc rationem providentiae non intelligi in Deo donec aliquod decretum liberum habere intelligatur: quia providentia dicit habitudinem ad futuros effectus qui liberi sunt et consequenter a Dei voluntate eiusque decreto libero veniunt: ergo non incipit providentia donec Deus aliquod decretum liberum habere intelligatur.

2. **Providentia divina supponit perfectam scientiam rerum omnium possibilium.** — Deinde statuendum est, divinam providentiam supponere perfectam scientiam rerum omnium possibilium, quia voluntas supponit cognitionem. Cum ergo providentia vel includat, vel supponat liberum voluntatis decretum circa creaturas, necesse est ut earum scientiam et cognitionem supponat; ergo saltem supponit scientiam simplicis intelligentiae rerum possibilium, nam haec maxime necessaria est, et prima omnium, quas Deus de creaturis habet.

que vio que era el más apto para la salvación de los elegidos. Y en él no solo dispuso las causas extrínsecas y universales suficientes en su orden, sino que también en particular eligió y estableció el modo de aplicar dichas causas a cada elegido, mediante auxilios tanto internos como externos, que previó que infaliblemente tendrían efecto. Y así consumó la predestinación de todos los elegidos, cuya ejecución en el tiempo comienza por una vocación proporcionada a cada uno, a la que sigue la justificación y sus frutos, que son las buenas obras meritorias, junto con el don de la perseverancia hasta la consecución de la gloria. Todas estas cosas se distribuyen a cada uno según el propósito de la elección de Dios, si consideramos la raíz primaria y la intención; aunque en la realidad misma y en el orden de la ejecución, después de la primera vocación, las demás cosas se dan con mayor frecuencia según la disposición de cada uno, concebida a partir de la gracia anterior.

9. **Tercera conclusión. — Dios creó para la bienaventuranza no solo a los ángeles y hombres, sino también a muchos otros que no la alcanzan.** — En tercer lugar, Dios no solo determinó con certeza crear a aquellos ángeles u hombres a los que amó eficazmente y predestinó, sino también a muchos otros que de hecho no alcanzan la eterna bienaventuranza. Respecto a estos, Dios se comportó de tal manera que, incluso en un primer signo de razón, con un verdadero y propio acto de intención, quiso crearlos y ordenarlos para que alcanzaran la bienaventuranza. Pues es cierto que Dios quiere por sí mismo que todos se salven, y por tanto que todos los hombres están ordenados a la gracia y a la gloria, y que ninguno fue creado solo para gozar de los bienes naturales o de la bienaventuranza natural. Esta ordenación al fin sobrenatural precedió, por tanto, a la mencionada voluntad, y por eso necesariamente debe ser un acto verdadero y propio de la voluntad de Dios. Sin embargo, no es del todo absoluta y eficaz, porque Dios no determinó simplemente hacer bienaventurados a tales hombres (pues de lo contrario

así sucedería), sino que solo lo quiso con esta limitación y condición: en cuanto es necesario de parte suya, es decir, a no ser que los mismos hombres o ángeles pongan impedimento.

10. **Tal acto, en orden al mismo Dios, es absoluto.** — Por lo cual, aunque tal acto no haya sido simplemente y de todos los modos absoluto y eficaz en orden al fin considerado en sí mismo, y respecto a todas las causas y condiciones de las que puede depender su consecución, no obstante, en orden al mismo Dios fue de algún modo absoluto, porque en realidad, de su parte, pretendió tal fin para aquellos hombres y, en consecuencia, en virtud de aquel acto, Dios da u ofrece a los mismos hombres medios de algún modo suficientes y, de parte de Dios, necesarios en sí mismos para conseguir aquel fin. De lo contrario, tal acto de ningún modo sería verdadera voluntad e intención de tal fin: pues quien quiere el fin, necesariamente quiere (con voluntad proporcionada) los medios necesarios y suficientes por sí mismos para tal fin. Por eso, cuando Pablo dijo que *Dios quiere que todos los hombres se salven*, bajo el nombre de "salvación" comprende no solo la bienaventuranza, sino también la justicia, la remisión del pecado y otros medios que son necesarios para aquel fin del modo dicho.

11. **Por lo cual nadie puede dudar que tal acto de voluntad sea libre en Dios**, porque es un verdadero amor sobrenatural de tales personas. Es evidente, además, que Dios no ama por necesidad con amor sobrenatural a ninguna persona creada, aunque tenga voluntad de crearla, porque podría crearla solo para su bienaventuranza natural, sin elevarla de ningún modo al fin u orden sobrenatural. Asimismo, porque ninguna necesidad obliga a Dios a dar a alguien los medios sobrenaturales de salvación; por tanto, tampoco tiene necesariamente aquella voluntad que, una vez puesta, hace necesario que confiera tales medios. Fue, pues, libre aquel acto de la voluntad de Dios.

3. **Providentia Dei supponit praescientiam effectuum futurorum.** — Addendum vero est, providentiam Dei etiam supponere praescientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, seu qui emanaturi essent a quacumque causa, etiam libera, si cum his vel illis circumstantiis ad operandum applicaretur. Nam haec scientia ex infinita perfectione divini luminis intellectualis convenit Deo, et ad exactam perfectionem providentiae ejus necessaria est, alioquin non posset ex se disponere et praefinire ea, quae a liberis causis creatis pendent, nec posset liberum hominis arbitrium efficaciter, et ex absoluta intentione ad liberum actum in particulari movere, salva ejus libertate, quod absurdum est. Neque oportet nunc tractare de modo hujus praescientiae, an scilicet sit in physica praedeterminatione possibili, vel alio modo: haec enim quaestio alterius considerationis est. Nunc vero solum supponimus id, quod a nemine negari potest, ante omne decretum liberum habere Deum in sua praescientia media, de quibus certe novit, quod si illa applicare velit, infallibiliter et efficaciter evenient tales vel tales effectus liberi: ac proinde illa media talia esse, ut libertatem non tollant, nec usum ejus impediant. An vero physica praedeterminatio talis sit, alterius negotii est.

4. **Quaedam signa rationis in mente Dei ponunt theologi.** — Ultimo ex dictis supponitur, ad explicandum modum divinae praedestinationis et reprobationis recte distingui a gravioribus theologis quaedam signa rationis in mente Dei. Nam, licet in Deo secundum se nihil sit prius et posterius secundum rem: tamen in objectis ipsis invenitur aliquis ordo, ratione cujus, sicut in Deo distinguimus plures actus secundum rationem nostram, ita etiam unum concipimus ut priorem alio. Ut, verbi gratia, quia creatura prius, magisque necessario est

possibilis, quam futura, ideo prior intelligitur esse scientia simplicis intelligentiae, quam voluntas, vel scientia rei futurae. Item, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam, scientia rei censetur aliquo modo prior quam voluntas ejus. Ac denique, quia Deus perfectissime operatur propter finem, ideo intentio finis concipitur ratione prior quam electio mediorum, et quia praemiat propter meritum, et punit propter delictum, ideo praescientia seu judicium de merito, aut delicto antecedere intelligitur voluntatem dandi praemium, aut poenam. Et ita loquitur passim Augustinus, praesertim q. 2 ad Simplicianum, et toto libro de praedestinatione Sanctorum, et Prosper in epistola ad eundem Augustinum.

5. **Duplex ordo distinguendus: alter intentionis, alter executionis in Deo ponitur.** — Ex quo tandem colligimus et supponimus in divina voluntate duplicem habitudinem seu ordinem distinguendum esse: alter est intentionis et alter executionis. Nam in his quae inter se subordinantur tanquam finis et media, finis est intentione prior et executione posterior, et media ipsa inter se etiam subordinantur: unde illud, quod proximius operatur ad consecutionem, est etiam intentione prius et executione posterius, quam medium remotius. Quia ergo Deus perfectissimo modo operatur propter finem, ideo ante voluntatem, qua exequitur media, intelligitur prius intendere finem, et consequenter intentio talis finis intelligitur prior consecutione ejus. Et quia ipsa etiam executio finis est per voluntatem Dei, ideo necesse est in ipsa etiam divina voluntate intendentem voluntatem ab exequente distinguere: eademque ratio est de singulis mediis, ut inter se servent similem subordinationem: atque ita fit, ut series intentionis distincta sit a serie executionis et ratione prior. Quod maxime ad intelligendam praedestinationem necesse est observare: quia praedestinationis

12. Cuarta conclusión. — Dios quiso dar medios suficientes en ambos estados. — De todo lo anterior se concluye, en cuarto lugar, que Dios, en un segundo signo de razón (que también podemos considerar en los reprobos), quiso proveerles medios necesarios y, de algún modo, suficientes, con los que pudieran alcanzar la salvación, siempre que no dependiera de ellos el impedirlo. Esto queda suficientemente claro por lo dicho inmediatamente en el punto anterior. Dije «de algún modo suficientes» porque estos medios no son iguales en todos los reprobos, ni suficientemente del mismo modo, especialmente después del pecado original.

Hay que considerar que Dios tuvo esta voluntad tanto antes de prever el pecado original como después de haberlo ya previsto; y en ambos estados quiso dar medios suficientes, aunque distintos. En el primero (es decir, antes de prever el pecado original), quiso dar a todos la justicia original en Adán, si este hubiera querido obedecer. En el estado posterior (es decir, después de prever la caída de la naturaleza humana), quiso en primer lugar ofrecer a todos e instituir para todos medios generales, como son la redención de Cristo, la institución del Bautismo y de los demás sacramentos, y cosas semejantes. Después quiso, por su parte, no impedir la aplicación de tales medios, sino más bien prestar su auxilio y cooperación para ella, en cuanto estuviera de su parte, y según la exigencia de las causas segundas libres o naturales, en la medida en que puedan concurrir de algún modo o ser necesarias para tal efecto.

13. Previó además Dios que en muchos hombres, especialmente en los niños, tal aplicación sería imposible por defecto de las causas segundas, y no obstante lo permitió, ya que podía hacerlo sin contradecir su voluntad anterior, porque, como dijimos, esta no fue absoluta, ni obligaba a Dios a hacer milagros o a cambiar el orden de las causas segundas.

En otros hombres previó que no faltaría la potestad, sino la voluntad de aceptar la aplicación de tales medios. En algunos previó que no faltaría la

ratio potissime ad ordinem intentionis spectat: nam ex praedestinatione oritur talis mediorum executio, quae finis consecutionem infallibiliter habeat adjunctam.

6. **Prima conclusio.** — His positis, asserimus primo, divinam praedestinationem initium sumpsisse ab efficaci intentione Dei, qua statuit tot ac tales homines vel angelos ad beatitudinis praemium et hereditatem, in tali perfectione seu gradu et ordine, infallibiliter obtinendum ordinare seu destinare. Quod enim Deus hunc finem intenderit, ex dictis constat, quia propter illam voluit eis conferre media. Quod autem illa intentio absoluta et efficax fuerit, ostendit et declarat satis modus providentiae circa praedestinatos, quia efficax est et specialis dilectionis circa illos: intentio autem est proportionata electioni mediorum, quia est fundamentum seu ratio illius. Atque hunc actum voluntatis Dei vocat Paulus ad Rom. 8: *Propositum Dei, secundum quod vocantur illi sancti, quibus omnia cooperantur in bonum*. Eundem actum vocat dilectionem Dei, quia *Jacob dilexit* (ad Rom. 9). Eundem denique vocat electionem, qua *elegit nos in Christo, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate* (ad Ephes. 1). Unde omnes praedestinati, seu omnes qui salvandi sunt, quasi per antonomasiam vocantur in Scriptura *Electi*, qui perire non possunt, ut sumitur ex Matth. 24, et expendit Augustinus, *De correptione et gratia*, cap. 7 et sequentibus, *De praedestinatione Sanctorum*, capite decimo, *De bono perseverantiae*, capite decimo-quarto.

7. **Deus angelis et hominibus dilectis media gratiae contulit, quae noverat esse in eis efficacia.** — Secundo, ex hac intentione voluit Deus omnibus et singulis angelis et hominibus sic dilectis ea media gratiae conferre, quae per scientiam conditionatam praenoverat futura esse in eis

aplicación suficiente para la justificación, pero que faltaría la perseverancia, no por defecto del auxilio divino, sino por defecto de la libre cooperación. Y en cada uno permitió estos defectos: en unos más, en otros menos; dando a estos mayores auxilios y a aquellos menores; en todos, ciertamente, medios de algún modo suficientes, pero en ninguno de ellos eficaces para la salvación última, según el consejo de su voluntad y sabiduría.

Por lo cual, aunque por su ciencia condicionada Dios hubiera previsto muchos medios y auxilios con los que estos hombres se salvarían infaliblemente si se les hubieran dado, sin embargo no quiso darlos, sino solo aquellos que, según el orden común de las cosas, previó que serían impedidos o no serían aceptados. Y en esto hizo, de algún modo, iguales a todos los reprobos. Y en esta voluntad se consumó aquella reprobación que llaman *negativa*.

14. Última decisión. — Finalmente, después de estos dos signos que pertenecen al orden de la intención (tanto respecto a los predestinados como a los reprobos), entendemos un tercer signo que mira al orden de la ejecución y que es común a ambos, guardando la debida proporción.

En este signo, pues, previó Dios las vocaciones de cada uno de los predestinados, sus buenas cooperaciones, disposiciones y méritos, junto con la perseverancia hasta el fin de la vida; y entonces, finalmente, quiso otorgar a cada uno el último premio digno de sus méritos, con una voluntad efectivamente operativa *ad extra*, por la cual en el tiempo ejecuta tal efecto, aplicando a él su omnipotencia y las demás causas necesarias.

Y de modo proporcional previó los pecados de los reprobos y su duración u obduración hasta la muerte, y por eso quiso excluirlos del reino y castigarlos con las penas debidas en el infierno: en esta voluntad comenzó la reprobación propiamente dicha, que llaman *positiva*.

Este tercer signo podría fácilmente dividirse en varios, según los distintos actos del entendimiento y de la voluntad que en él distinguimos con cierto

efficacia, seu infallibiliter habitura effectum intentum, si eis darentur. Quilibet enim sapiens gubernator, seu prudens artifex, vel agens a proposito, ita operatur: multo ergo magis Deus, cujus intentio et voluntas absoluta frustrari non potest. Et inde nascitur vulgaris illa providentia circa praedestinatos, quam Christus significavit, cum dixit: *Nemo rapiet eas de manu mea*, et cum dixit: *Ut in errorem inducantur, si fieri possit, etiam electi*. Et: *Propter electos breviabuntur dies illi*; et similia multa sunt in Scriptura. Et ex effectibus divinae gratiae attente consideratis hoc fere potest experimento cognosci.

8. Unde etiam intelligitur, in ipsamet universali rerum procreatione, dispositione et gubernatione eam seriem et modum elegisse Deum, quo aptissima et convenientissima esset ad infallibilem consecutionem finis intenti, circa salutem ultimam electorum. — Sic enim Patres saepe dicunt, omnia esse propter electos, sicut Paulus aiebat: *Omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur*. Qui etiam 1 ad Cor. 3, propterea dixisse videtur, *omnia esse praedestinatorum* seu electorum, vel eorum qui justitiam assequuntur, et in ea perseverant, quia ad hunc finem omnia sunt a Deo creata et disposita. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae praecognosceret varios et innumeros modos, quibus posset res hujus universi disponere et gubernare, hunc elegit, quem saluti electorum vidit esse aptissimum. Et in eo non tantum causas extrinsecas et universales in suo ordine sufficientes disposuit, sed etiam in particulari elegit et statuit modum applicandi hujusmodi causas unicuique electo, per auxilia tam interna quam externa, quae praenovit infallibiliter habitura effectum. Atque ita consummavit omnium electorum praedestinationem, cujus executio in tempore incipit a vocatione unicuique proportionata, ad quam sequitur justificatio et

orden; pero por brevedad abarcamos todo bajo un solo signo: tanto porque tal división y distinción es fácil por sí misma, una vez supuestas las cosas ya dichas, como porque ahora no es necesaria para resolver ninguna cuestión grave ni para explicar ninguna dificultad.

15. De qué modo se diferencia la predestinación de la reprobación. — La predestinación solo incluye de algún modo toda la providencia. — De todo lo anterior se entiende, en primer lugar, de qué modo se forma la razón íntegra de la providencia divina y sobrenatural a partir de la predestinación y la reprobación.

La reprobación puede entenderse propiamente y con precisión en cuanto significa o la negación de algún bien, o la ordenación al mal o a la pena. Si se toma de este modo, no constituye junto con la predestinación una razón adecuada de la providencia sobrenatural: porque aquella voluntad antecedente por la que Dios quiere que los hombres (incluso los reprobos) se salven, y la disposición de los medios que de ella surge, pertenecen a la providencia sobrenatural. Sin embargo, esto no es predestinación, ya que no incluye la consecución infalible del fin; ni es reprobación, porque por sí misma se ordena a conferir el bien y no el mal.

Por tanto, para que sea verdad que toda la providencia sobrenatural se contiene en la predestinación y la reprobación, es necesario que bajo el término "reprobación" se incluya toda la providencia sobrenatural que Dios tiene respecto a los reprobos. Pues en la medida en que aquel acto es ineficaz e incluye la permisión del pecado y la condenación, y versa sobre la misma persona y el mismo fin, puede comprenderse bajo la reprobación, aunque tal significación del nombre sea impropia y demasiado amplia.

Añado además que solo la predestinación incluye de algún modo toda la providencia de Dios, y especialmente la sobrenatural. Pues aunque la providencia se ocupe directa e inmediatamente de más cosas que la predestinación (como es evidente

fructus ejus, qui sunt bona merita, cum perseverantiae dono usque ad consecutionem gloriae. Quae omnia singulis distribuuntur juxta propositum electionis Dei, si primariam radicem et intentionem spectemus, quamvis in re ipsa et in ordine executionis, post primam vocationem cetera frequentius dentur juxta uniuscujusque dispositionem ex priori gratia conceptam.

9. **Tertia conclusio.** — Deus ad beatitudinem non solum angelos et homines, sed plures etiam alios qui beatitudinem non consequuntur procreavit. — Tertio, non solum statuit Deus ad certitudinem procreare eos angelos vel homines, quos efficaciter dilexit et praelegit, sed etiam plures alios, qui de facto aeternam beatitudinem non consequuntur. Circa quos ita se gessit Deus, ut eos etiam in quodam primo signo rationis, vero ac proprio actu intentionis voluerit ad beatitudinem consequendam procreare et ordinare. Nam certum est, Deum ex se velle omnes salvari, ac proinde omnes homines esse ad gratiam et gloriam ordinatos, nullumque procreatum esse, ut solis naturalibus bonis aut beatitudine naturali frueretur. Haec ergo ordinatio ad supernaturalem finem ex praedicta voluntate praecessit, quae proinde necessario esse debet verus ac proprius actus voluntatis Dei. Non est tamen omnino absolutus et efficax, quia non simpliciter statuit Deus tales homines beare, alioquin ita fieret, sed solum id voluit cum hac limitatione et conditione, scilicet, quantum ex parte sua necessarium est, seu nisi homines ipsi vel angeli impedimentum ponerent.

10. **Talis actus in ordine ad ipsum Deum est absolutus.** — Quocirca licet talis actus non fuerit simpliciter et omnibus modis absolutus et efficax in ordine ad finem secundum se spectatum, et respectu omnium causarum et conditionum, a quibus illius consecutio pendere potest: nihilominus in ordine ad ipsum Deum fuit aliquo modo absolutus,

por sí mismo), y por eso se diga que la predestinación es una parte de la providencia, no obstante, de modo mediato y casi oblicuo, la predestinación abarca toda la providencia: porque todo lo que cae bajo la providencia se ordena al bien de los predestinados, como se señaló antes con Agustín, quien dijo muchas veces que incluso la misma reprobación o providencia respecto a los reprobos se refiere a la salvación de los predestinados.

16. Múltiples diferencias entre la reprobación y la predestinación. — Coinciden en que ambas incluyen la providencia sobrenatural. — En segundo lugar, de lo dicho se deduce una múltiple diferencia entre predestinación y reprobación. Coinciden en que ambas se refieren a la providencia sobrenatural, lo cual es manifiesto en la predestinación: porque es una ordenación eficaz al fin sobrenatural por medio de medios ciertos e infalibles. En la reprobación, en cuanto supone la ordenación al mismo fin por medio de medios suficientes, también es manifiesto que se refiere directa y per se a la providencia sobrenatural. En cambio, en cuanto incluye la permisión del mal de culpa o la ordenación al mal de pena, se reduce al mismo orden del modo en que la privación y el hábito pertenecen al mismo orden: pues aquella permisión incluye la negación de alguna gracia eficaz, y aquella pena consiste principalmente en la privación de la bienaventuranza sobrenatural.

Finalmente, para una providencia perfecta no solo se requiere el premio, sino también la pena. Ahora bien, la providencia sobrenatural es perfecta en su orden y, por tanto, incluye la ordenación de ambos. Así pues, no solo la predestinación, sino también la reprobación pertenece a la providencia sobrenatural, aunque de modo diverso. Porque la predestinación procede de la intención directa y primaria de Dios; en cambio, la reprobación procede de una voluntad casi secundaria, en cuanto incluye la ordenación al mal de pena, que Dios no quiere sino como forzado por el mal de culpa que precede en el hombre.

quia revera ex parte sua intendit talem finem illis hominibus et consequenter ex vi illius actus dat Deus, seu offert eisdem hominibus media aliquo modo sufficientia, et ex parte Dei per se necessaria ad illum finem consequendum. Alioquin talis actus nullo modo esset vera voluntas atque intentio talis finis: nam qui vult finem, necessario vult (proportionata voluntate) media necessaria, et ex se sufficientia ad talem finem. Unde cum Paulus dixit, *Deum velle omnes homines salvos fieri*: salutis nomine non solum beatitudinem, sed etiam justitiam, remissionem peccati et alia media comprehendit, quae ad illum finem dicto modo necessaria sunt.

11. Quamobrem nemo etiam dubitare potest, quin talis actus voluntatis liber in Deo sit, quia est verus amor supernaturalis talium personarum: constat autem, Deum nullam personam creatam ex necessitate diligere dilectione supernaturali, etiamsi voluntatem habeat creandi illam, quia posset eam creare ad suam tantum beatitudinem naturalem, nullo modo elevando illam ad supernaturalem finem seu ordinem. Item, quia nulla necessitate cogitur Deus dare alicui supernaturalia media salutis: ergo nec necessario habet illam voluntatem, qua posita, necesse est ut talia media conferat: fuit ergo liber ille actus voluntatis Dei.

12. **Quarta conclusio.** — **Deus in utroque statu voluit dare media sufficientia.** — Ex his ergo concluditur quarto, Deum in quodam secundo signo rationis, quod in reprobis etiam considerare possumus, voluisse illis providere media necessaria et aliquo modo sufficientia, quibus possint salutem consequi, si per eos non steterit. Hoc satis constat ex proxime dictis in praecedenti puncto. Dixi autem, *aliquo modo sufficientia* quia haec media nec sunt aequalia in omnibus reprobis, nec eodem modo sufficientia, praesertim post originale peccatum. Est enim considerandum, Deum habuisse

17. Diferencia principal (la más importante). — Y esta es la diferencia más importante entre la predestinación y la reprobación, y nace de sus propios objetos. Porque la predestinación se ordena al bien, que Dios quiere por sí mismo y de sí mismo; en cambio, la reprobación se ordena al mal, que Dios no quiere por sí mismo, sino provocado por el hombre.

Por eso esta diferencia solo vale para la reprobación más propiamente dicha y positiva, que incluye la voluntad de infligir el mal de la pena eterna. Pues si consideramos la voluntad antecedente de Dios, por la que ordena a estas criaturas al fin sobrenatural con una providencia suficiente para que puedan conseguirlo, también esta procede por sí misma y directamente de la intención de Dios: nace, en efecto, de su benevolencia y misericordia. Más aún, incluso la permisión de fallar en aquel fin procede por sí misma de la libre voluntad e intención de Dios, porque no supone en el hombre una culpa de la que pueda originarse.

Aunque tal permisión no redunde en beneficio de la persona cuyo mal se permite, sin embargo pertenece al orden universal de la providencia de Dios y puede ordenarse al bien de los predestinados; y en sí misma no contiene ninguna deformidad. Por eso puede caer directa y per se bajo la voluntad divina.

18. Otra diferencia. — De aquí también se entiende otra diferencia: que de toda la predestinación no puede darse causa por parte del predestinado. Esto es así, en primer lugar, porque comienza por el amor eficaz de Dios, con el que predestinó al elegido a la gloria; y en segundo lugar, porque el inicio de la gracia no puede provenir del hombre, sino de Dios. Además, la predestinación comienza a ejecutarse desde el mismo principio, que se toma de la vocación congrua, y por eso toda la predestinación del hombre no puede suponer méritos previos.

En cambio, de toda la reprobación sí se da causa por parte del hombre, porque el inicio de la culpa proviene del hombre, y la culpa prevista es la razón de la ordenación a la pena, en la que consiste la razón de la reprobación.

hujusmodi voluntatem, et ante praevisum originale peccatum, et illo jam praecognito, et in utroque statu voluit dare media sufficientia, licet diversa. Nam in priori, scilicet ante praevisum originale peccatum, voluit omnibus dare justitiam originalem in Adamo, si obedire voluisset: in posteriori vero statu, scilicet post praevisum humanae naturae lapsum, voluit in primis omnibus offerre et pro omnibus instituere generalia media, qualia sunt Christi redemptio, Baptismi et aliorum Sacramentorum institutio, et similia. Deinde voluit ex se non impedire talium mediorum applicationem, sed potius suum auxilium et cooperationem ad illam praestare, quantum in ipso esset, et juxta exigentiam causarum secundarum liberarum, vel naturalium, quatenus ad talem effectum aliquo modo concurrere, vel necessariae esse possunt.

13. Praevidit autem Deus fore, ut in multis hominibus, praesertim infantibus, talis applicatio esset impossibilis ex defectu causarum secundarum, et nihilominus illud permisit, quod facere potuit, non obstante priore voluntate, quia, ut diximus, non fuit absoluta, neque obligans Deum ad facienda miracula, vel ad mutandum ordinem causarum secundarum. In aliis autem hominibus praevidit non defuturam potestatem, sed voluntatem suscipiendi applicationem talium mediorum. In nonnullis vero praevidit non defuturam applicationem, quae ad justificationem sufficeret; defuturam autem perseverantiam, non ex defectu divini auxilii sed ex defectu liberae cooperationis. Et in singulis hujusmodi defectus permisit, in quibusdam plures, in aliis pauciores, his providendo majora auxilia, illis pauciora, in omnibus quidem aliquo modo sufficientia, in nemine vero ex illis efficacia ad ultimam salutem, juxta consilium voluntatis et sapientiae suae. Quocirca, quamvis per conditionatam scientiam praeviderit Deus plura media et auxilia, quibus hi homines

Esta diferencia vale entre la reprobación positiva y la predestinación, pero no tiene lugar en la providencia sobrenatural que Dios tiene respecto a los reprobos al ordenarlos al fin sobrenatural. Pues esta tampoco puede tener causa por parte del hombre, porque en el orden de la intención procede del amor antecedente de Dios, y en la ejecución tiene su inicio en la gracia. Del mismo modo, aquella diferencia no tiene lugar en la reprobación negativa, porque tampoco de esta puede darse causa por parte del reprobo, ya que siempre la precede la permisión, la cual no puede fundarse en la culpa.

□□□□

.

infallibiliter salvarentur, si data fuissent, nihilominus ea dare noluit, sed solum illa, quae juxta communem rerum ordinem praevidit fore impedienda, vel non fuisse acceptanda, et in hoc omnes reprobos fecit quodammodo aequales. Atque in hac voluntate reprobatio illa, quam negativam vocant, consummata est.

14. **Ultima decisio.** — Ultimo post haec duo signa, quae ad ordinem intentionis pertinent, tam circa praedestinatos quam circa reprobos, intelligimus tertium signum spectans ad ordinem executionis et commune utrisque servata proportione. In illo ergo signo praevidit Deus singulorum praedestinatorum vocationes et illorum bonas cooperationes, dispositiones ac merita, cum perseverantia usque ad finem vitae, et tunc tandem voluit ultimum praemium uniuscuiusque meritis condignum praebere, voluntate scilicet effectiva ad extra, per quam in tempore exequitur talem effectum, ad illum applicando omnipotentiam suam et alias causas necessarias. Atque proportionali modo praevidit peccata reproborum et durationem, vel obdurationem in eis usque ad mortem, et propterea voluit eos a regno excludere, et debitis poenis in inferno punire: in qua voluntate incepit propria reprobatio, quam positivam vocant. Posset autem facile hoc tertium signum in plura dividi, juxta varios actus intellectus et voluntatis, quos in eo cum aliquo ordine distinguimus; tamen brevitatis causa sub uno signo haec omnia complectimur: tum quia illa divisio et distinctio per se est facilis, suppositis quae dicta sunt; tum etiam, quia ad nullam gravem quaestionem dirimendam, aut difficultatem explicandam est nunc necessaria.

15. Quomodo praedestinatio a reprobatione differat. — **Praedestinatio solum includit totam providentiam aliquo modo.** — Ex his omnibus intelligitur primo, quo modo integra ratio divinae ac

supernaturalis providentiae ex praedestinatione et reprobatione coalescat. Reprobatio enim accipi potest proprie ac praecise prout dicit vel negationem alicuius boni, vel ordinationem ad malum seu poenam: et si hoc modo sumatur, non constituit cum praedestinatione adaequatam rationem supernaturalis providentiae: quia voluntas illa antecedens, qua Deus vult homines, etiam reprobos, salvari, et dispositio mediorum, quae ex illa oritur, ad supernaturalem providentiam pertinet: et tamen nec praedestinatio est, cum infallibilem consecutionem finis non includat, nec reprobatio, cum per se ad bonum conferendum ordinetur, et non ad malu1m.

Igitur, ut verum sit totam providentiam supernaturalem in praedestinatione et reprobatione contineri, necesse est sub reprobatione complecti totam providentiam supernaturalem, quam Deus habet circa reprobos: nam quatenus ille actus inefficax est, et permissionem peccati ac damnationis includit, et circa eandem personam eundemque finem versatur, potest sub reprobatione comprehendi, quamvis impropria nimisque ampla sit talis significatio illius nominis.

Addo vero ulterius, solam praedestinationem quodammodo includere totam Dei providentiam et maxime supernaturalem: nam licet providentia directe et immediate circa plura versetur quam praedestinatio, ut per se notum est, ac propterea dicta sit praedestinatio pars providentiae, nihilominus mediate et quasi in obliquo praedestinatio totam providentiam complectitur: quia quidquid sub providentiam cadit, ad bonum praedestinatorum ordinatur, ut supra notatum est cum Augustino, qui saepe dixit ipsam etiam reprobationem seu providentiam circa reprobos ad salutem praedestinatorum referri.

16. Multiplex differentia inter reprobationem et praedestinationem. —

Conveniunt in hoc, quod utraque providentiam supernaturalem includit. — Secundo colligitur ex dictis multiplex differentia inter praedestinationem et reprobationem. Conveniunt enim in hoc, quod utraque spectat ad providentiam supernaturalem, quod in praedestinatione manifestum est: quia est ordinatio efficax ad finem supernaturalem per media certa et infallibilia. In reprobatione autem, quatenus supponit ordinationem ad eundem finem per media sufficientia, etiam est manifestum directe et per se spectare ad supernaturalem providentiam: quatenus vero includit aut permissionem mali culpae, aut ordinationem mali poenae, ad eundem ordinem revocatur eo modo quo privatio et habitus ad eundem ordinem pertinent: nam illa permissio includit negationem alicuius gratiae efficacis, et illa poena potissimum consistit in privatione supernaturalis beatitudinis. Denique ad perfectam providentiam non solum requiritur praemium, sed etiam poena: providentia autem supernaturalis in suo ordine perfecta est, et ideo utriusque ordinationem includit. Sic igitur non solum praedestinatio, sed etiam reprobatio ad supernaturalem providentiam pertinet, diverso tamen modo. Nam praedestinatio est ex directa et primaria intentione Dei: reprobatio vero est ex voluntate quasi secundaria, quatenus scilicet includit ordinationem ad malum poenae, quod Deus non vult nisi veluti coactus a malo culpae, quod in homine praecedit.

17. Potissima differentia. — Atque haec est differentia potissima inter praedestinationem et reprobationem, nasciturque ex propriis objectis earum. Nam praedestinatio est ad bonum, quod Deus per se et ex se vult: reprobatio vero est ad malum, quod Deus non ex se vult, sed ab homine provocatus. Unde differentia haec solum procedit de reprobatione

propriissima et positiva, quae includit voluntatem inferendi malum poenae aeternae. Nam si consideremus voluntatem Dei antecedentem, qua ordinat has creaturas ad supernaturalem finem cum providentia sufficiente, ut possint illum consequi, etiam haec est per se et directe ex intentione Dei: nam ex eius benevolentia et misericordia nascitur. Quin potius etiam permissio deficiendi ab illo fine est per se ex libera voluntate et intentione Dei, quia non supponit in homine culpam ex qua oriri possit. Quamvis enim talis permissio non pertineat ad commodum eius personae cuius malum permittitur, pertinet tamen ad universalem ordinem providentiae Dei, et ad bonum praedestinatorum ordinari potest, nullamque in se continet deformitatem: et ideo per se directe potest sub divinam voluntatem cadere.

18. Aliud discrimen. — Unde etiam intelligitur alia differentia: nam totius on potest dari causa ex parte praedestinati, tum quia incipit ab efficaci dilectione Dei, qua praelegit praedestinatum ad gloriam; tum etiam quia initium gratiae non potest esse ex homine, sed ex Deo. Praedestinatio autem incipit mandari executioni in ipso initio, quod a congrua vocatione sumitur, et ideo non potest tota praedestinatio hominis merita supponere. At vero totius reprobationis datur causa ex parte hominis, quia initium culpae est ex homine, et culpa praevisa est ratio ordinationis ad poenam, in qua reprobationis ratio consistit. Haec autem differentia procedit inter reprobationem positivam et praedestinationem, non autem habet locum in supernaturali providentia quam Deus habet circa reprobos, ordinando illos ad supernaturalem finem. Nam haec etiam non potest habere causam ex parte hominis, quia in ordine intentionis procedit ex antecedenti dilectione Dei, et in executione habet initium ex gratia. Simili modo non habet locum differentia illa in reprobatione negativa, nam

etiam huius non potest dari causa ex parte reprobi, quia semper praecedit permissio, quae non potest in culpa fundari.

.

□□□□